

Studia Kantiana

**REVISTA
DA SOCIEDADE
KANT BRASILEIRA**

Volume 17

Número 3

Dezembro de 2019

ISSN impresso 1518-403X

ISSN eletrônico 2317-7462

Editores

Joel Thiago Klein
Universidade Federal do Paraná
Florianópolis, Brasil
E-mail: jthklein@yahoo.com.br

Monique Hulshof
Universidade Estadual de Campinas
Campinas, Brasil
E-mail: mohulshof@gmail.com

Robinson dos Santos
Universidade Federal de Pelotas
Pelotas, Brasil
E-mail: dossantosrobinson@gmail.com

Assistentes editoriais

Nicole Martinazzo
Universidade Estadual de Campinas
Campinas, Brasil

Pedro Gallina Ferreira
Universidade Estadual de Campinas
Campinas, Brasil

Vinícius Carvalho
Universidade Estadual de Campinas
Campinas, Brasil

Comissão editorial

Christian Hamm
Universidade Federal de Santa Maria
Santa Maria, Brasil

Ricardo Terra
Universidade de São Paulo
São Paulo, Brasil

Zeljko Loparic
Universidade Estadual de Campinas
Campinas, Brasil

Web site

www.sociedadekant.org/studiakantiana

Endereço para correspondência

[Mailing address]:

Joel Thiago Klein
Departamento de Filosofia, UFPR
Rua Dr. Faivre, 405, - 6º Andar – Ed.
D. Pedro II, Curitiba- PR
CEP: 80060-140

E-mail: studia.kantiana@gmail.com

Conselho editorial

Alessandro Pinzani
Universidade Federal de Santa Catarina
Florianópolis, Brasil

António Marques
Universidade de Lisboa
Lisboa, Portugal

Christoph Horn
Universität Bonn,
Bonn, Alemanha

Daniel Tourinho Peres
Universidade Federal da Bahia
Salvador, Brasil

Dieter Schönecker
Universität Siegen
Siegen, Alemanha

Eckart Förster
Universidade de München
München, Alemanha

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

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

Günter Zöllner
Ludwig Maximilian Universität
Munique, Alemanha

Heiner Klemme
Martin Luther Universität –
Halle/Wittenberg
Halle, Alemanha

Henry Allison
Universidade de Boston
Boston, Estados Unidos

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

Júlio Esteves
Universidade Estadual do Norte Fluminense
Campos dos Goytacazes, Brasil

Luigi Caranti
Univerità di Catania
Catânia, Itália

Marco Zingano
Universidade de São Paulo
São Paulo, Brasil

Marcos Lutz Müller
Universidade Estadual de Campinas
Campinas, Brasil

Marcus Willaschek
Goethe Universität
Frankfurt am Main, Alemanha

Maria de Lourdes Borges
Universidade Federal de Santa Catarina
Florianópolis, Brasil

Mario Caimi
Universidade de Buenos Aires
Buenos Aires, Argentina

Nuria Sánchez Madrid
Universidade Complutense de Madrid
Madrid, Espanha

Oliver Sensen
University of Tulane
New Orleans, EUA

Otfried Höffe
Universidade de Tübingen
Tübingen, Alemanha

Oswaldo Giacóia
Universidade Estadual de Campinas
Campinas, Brasil

Pablo Muchnik
Emerson College
Boston, Estados Unidos

Patrícia Kauark
Universidade Federal de Minas Gerais
Belo Horizonte, Brasil

Paul Guyer
Universidade da Pennsylvania
Philadelphia, Estados Unidos

Sílvia Altmann
Universidade Federal do Rio Grande do Sul
Porto Alegre, Brasil

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

Vinícius de Figueiredo
Universidade Federal do Paraná
Curitiba, Brasil

Studia Kantiana

Volume 17

Número 3

Dezembro de 2019

ISSN impresso 1518-403X

ISSN eletrônico 2317-7462

Artigos

[Articles]

- 7 **Ideias transcendentais: usos e abusos**
[Transcendental ideas: uses and misuses]
Gerson Luiz Louzado
- 33 **Reflexão e ilusão transcendental na *Crítica da razão pura***
[Reflection and transcendental illusion in the *Critique of pure reason*]
Pedro Jonas Almeida
- 71 **Um elemento a mais: a influência das ideias estéticas na doutrina do gosto**
[One more element: The influence of the aesthetic ideas in the theory of taste]
Ana Carolina de Carvalho Belmani

- 91 **Kant on the dignity of autonomy and the respect for moral law**
Adeniyi Sunday Fasoro
- 111 **“O que me é permitido esperar?” A questão da esperança no escrito sobre religião de Kant**
[“What may I hope?” The question of hope in book about Kant’s religion]
Letícia Machado Spinelli
- 129 **A antropologia póstuma de Kant: o *Opus Postumum* como uma obra de antropologia**
[Kant’s posthumous anthropology: the *Opus Postumum* as an anthropological work]
Henrique Azevedo
- 157 **Informações aos autores**
- 158 **Information for authors**
- 159 **Siglas para citação das obras de Kant / *Siglenverzeichnis***

Ideias transcendentais: usos e abusos

[Transcendental ideias: uses and misuses]

Gerson Luiz Louzado *

Universidade Federal do Rio Grande do Sul (Porto Alegre, UFRGS)

O *Apêndice à dialética transcendental* contém uma exposição do bom uso das ideias da razão.¹ Este bom uso é sucessivamente caracterizado como imanente (*KrV*, A643/B671), regulativo (*KrV*, A644/B672) e hipotético (*KrV*, A647/B675), em contraposição sistemática com o mau uso das mesmas, o uso transcendente, constitutivo e apodítico, mau uso este submetido à crítica ao longo da *Dialética*.

As caracterizações sucessivas do bom uso das ideias, bem como do seu mau uso, parecem passíveis de derivação a partir do conceito geral da faculdade da razão, apresentado na introdução da *Dialética* nos seguintes termos: “a razão é a faculdade de unificar as regras do entendimento mediante princípios” (*KrV*, A302/B359). Tal conceito unificaria, pretende Kant, os dois poderes ou capacidades da razão definidos em conformidade com seus dois usos possíveis: o uso formal ou lógico da razão para inferir mediatamente, que a define, pois, como faculdade de inferir mediatamente, e o seu uso material ou real para a formulação de conceitos e princípios absolutos, o qual a define, correspondentemente, como faculdade originária de conceitos e princípios que lhe são próprios (*KrV*, A299/B355-356). Como conceitos e princípios puros, materiais e absolutos próprios à razão, devem ser distinguíveis sobretudo dos conceitos e princípios do entendimento puro, dependentes das condições gerais da experiência possível, em particular, da forma temporal da sensibilidade, conceitos e princípios estes que somente o são *secundum quid* e, pois, relativos (*KrV*, A300-301/B356-358).²

* gllouzado@gmail.com

¹ As referências à *Crítica da razão pura* serão feitas simplesmente por remissão às paginações da primeira edição (A) de 1771 e da segunda edição (B) de 1787. As referências às demais obras de Kant remetem à edição da Academia, abreviada por AA, seguida do número do volume e do número da página. São elas: *Prolegômenos a toda metafísica futura (Pro)*; *Lógica (Log)*; *Lógica Blomberg (V-Lo/Blomberg)* e *Lógica Dohna-Wundlacken (V-Lo/Dohna)*.

² Com efeito, sustenta Kant, como princípios materiais puros absolutos, os conceitos e princípios da razão devem ser distinguíveis não apenas dos conceitos e princípios materiais puros do entendimento, os quais são, como indicado, relativos, mas igualmente dos conceitos e princípios gerais empíricos, derivados por indução da natureza, os quais são materiais, mas não são puros nem absolutos (são relativos) e dos conceitos e princípios ou axiomas matemáticos, fundados na intuição pura, que são, por conseguinte, materiais, *a priori*, mas relativos.

Embora distintas, as duas capacidades da razão, a fim de se poder reuni-las em um único conceito geral, devem ser de algum modo conexas. Em seu uso formal, a razão, como faculdade de derivar o particular do geral, impõe ao entendimento a maximização do encadeamento demonstrativo de seus conhecimentos uma vez que “a razão, no raciocínio, procura reduzir a grande diversidade dos conhecimentos do entendimento ao número mínimo de princípios (de condições gerais) e assim alcançar a unidade suprema dos mesmos” (*KrV*, A305/B361). Semelhante imposição, no *Apêndice*, define a relação meramente lógica da razão com o entendimento como sendo aquela de conferir ordem e unidade aos conhecimentos do entendimento, a unidade e a ordem que o entendimento teria se empregado em sua extensão máxima (*KrV*, A643/B671). Neste uso, portanto, a razão visa levar o entendimento ao completo acordo lógico ou demonstrativo consigo mesmo. Acordo esse que é realizado mediante a imposição da diversificação dos conceitos do entendimento, em ordem progressiva, da condição ao condicionado, *per episylogismus*, e mediante a imposição da unificação dos princípios do entendimento, em ordem regressiva, do condicionado à condição, *per prosylogismus* (*KrV*, A331/B387-388). A ordem regressiva, observe-se, mostra-se mais fundamental, uma vez que o progresso na ordem da condição ao condicionado, que é meramente potencial e não pode ser admitido como dado em sua completude, supõe justamente os fundamentos ou condições exaustivamente dados (*KrV*, A331-332/B388-389). Ainda no *Apêndice* (*KrV*, A646-647/B674-675), Kant parece identificar o primeiro emprego da razão, na ordem condição-condicionado, ao uso apodítico da mesma e o segundo, na ordem condicionado-condição, ao uso hipotético. No uso apodítico, o geral (o princípio da demonstração exposto na premissa maior), do qual deve ser derivado o particular, já é dado e é certo em si. Em tal circunstância, mediante a operação de subsunção do particular ao geral, mediada pela premissa menor, é efetuada *a priori* pela razão uma determinação necessária do particular (*KrV*, A646/B674 e A303-304/B359-361). A premissa maior é, pois, uma regra geral dada pelo entendimento, a qual estabelece “algo de universal sob uma condição” (*KrV*, A330/B387). Na premissa menor, encontra-se a “subsunção da condição de um outro juízo possível na condição da regra” (*KrV*, A330/B386) expressa na premissa maior e, por fim, na conclusão, a subsunção de um caso ao universal da regra geral. Como a determinação necessária encontrada na conclusão é alcançada por uma série de condições conceituais engendrada pelo entendimento e como tal série é indefinidamente prolongável, o ato mesmo da razão pelo qual determina necessariamente um caso mediante condições implica a possibilidade da demanda por uma progressão das condições, cujo limite <*Grenze*> extraconceitual é, no caso do conhecimento empírico, o objeto possível do conhecimento ele mesmo (isto é, a representação da ocorrência espaço-temporal de uma coisa). Em semelhante caso, é implicada a busca de uma possível extensão do sistema, pensando-se cada vez mais

em cada conceito (multiplicando-se ou diversificando-se as condições). Como, porém, “nem a esfera do conceito que designa um gênero, nem tão-pouco o espaço que uma matéria preenche, poderia nos fazer-nos ver até pode ir a divisão” (*KrV*, A665/B683) e como um conceito contém em si apenas o que é comum a muitas coisas, não pode haver um conceito completa ou exaustivamente determinado capacitado à referência imediata a um indivíduo, “a razão, em toda a sua extensão, exige que nenhuma espécie seja considerada em si como ínfima” (*KrV*, A655-656/B683-684). Por outro lado, se admitirmos que no uso apodítico da razão o juízo constituinte da premissa maior estabelece “algo de universal sob uma condição”, se não for alcançável a plena unidade entre a condição e o condicionado nele expressos (na forma de uma condição ela mesma incondicionada), ele sempre será um juízo mediato ou um *sylogismus crypticus*.³ Se as coisas se passam dessa maneira, isto é, se qualquer série de condições cujo expoente é dado (*KrV*, A331/B387),⁴ prolonga-se indefinidamente na ordem regressiva do condicionado a suas condições, então toda regra geral dada pelo entendimento a título de premissa maior implica sua necessária demonstrabilidade a partir de regras gerais ulteriores e, desse modo, todo uso apodítico da razão implica seu uso hipotético. Uso este em que o caso de alguma regra ainda mais geral é dado na forma de um silogismo críptico, mas nem a regra nem, por conseguinte, a condição sob a qual o caso se deixa subsumir a ela são dados, devendo os mesmos ser introduzidos de modo ainda meramente problemático ou hipotético.⁵ Em vista do exposto acima, pode-se dizer que, enquanto o uso apodítico da razão visa à diversificação possível e, portanto, à extensão sistemática dos conhecimentos do entendimento, o uso hipotético, ao visar à simplificação destes conhecimentos, visa propriamente à unificação suprema dos mesmos. A razão, por conseguinte, busca impor ao entendimento a unidade absoluta da diversidade possível de seus conceitos e juízos, unidade que, embora executada em última análise pelo entendimento, por ser regida pela razão mediante a realização das formas válidas do raciocínio nos conhecimentos do entendimento, pode ser qualificada de unidade da razão (*KrV*, A309/B359) ou, ainda, de unidade sistemática (*KrV*, A645/B673).

A razão em seu uso formal, por operar exclusivamente sobre os produtos do entendimento (seus conceitos e juízos) com vistas a produzir neles a forma da unidade sistemática, é tal que seus princípios puros não poderão conter o fundamento da possibilidade do conhecimento de objetos (diferentemente, portanto, dos princípios sintéticos *a priori* do entendimento) e tampouco poderão

³ Sobre o *sylogismus crypticus*, ver: *Log*, AA 09:131; *V-Lo/Blomberg*, AA 24:286; *V-Lo/Dohna*, AA 24:766.

⁴ Sobre o expoente, encontra-se, na *Lógica*: “uma regra é uma asserção sob uma condição universal. A relação da condição com a asserção, a saber, o modo como esta está sob aquela, é o *expoente* da regra” (*Log*, AA 09:121, §58).

⁵ Restando por estabelecer, a partir do caso dado e de outros já conhecidos, se todos os diversos casos particulares possíveis são deriváveis deles.

os seus conceitos puros funcionar como conceitos de um objeto em geral (diferentemente, portanto, dos conceitos puros do entendimento). Fosse, então, o uso lógico o único uso possível da razão, ela não poderia prescrever aos objetos nenhuma lei e, sendo assim, seus princípios e conceitos puros meramente formais, embora necessários, não poderiam ter qualquer validade objetiva, sendo, pois, meras máximas ou leis subjetivas (*KrV*, A305-306/B362-363). De onde, considerado tão-somente o seu uso lógico-formal, a razão, ainda que pudesse ser dita faculdade originária de conceitos e princípios, não poderia ser legitimamente dita uma faculdade de conceitos e princípios materiais, de conceitos e princípios de objetos (extralógicos) em geral, e, por isso mesmo, tampouco poderia ser considerada, como pretendem as metafísicas dogmáticas, uma faculdade de conhecimento de objetos a partir de conceitos e princípios puros absolutos. Por não se relacionar diretamente com objetos, como observado, não poderia ser considerada senão uma faculdade subalterna responsável apenas por conferir aos conhecimentos do entendimento a forma lógica geral da unidade sistemática, forma essa realizável unicamente mediante os seus diferentes modos, que são as diferentes funções lógico-gerais de unidade silogística ou formas do raciocínio. Ademais, como observa Kant no *Apêndice*, tal realização da mera forma lógica da unidade sistemática via formas do silogismo se faz de maneira completamente indeterminada tanto no que diz respeito às condições (conceitos e princípios materiais) sob as quais devem ser ligados os conhecimentos do entendimento, quanto no que diz respeito ao grau máximo de generalidade (na ordem das condições)⁶ possível aos conceitos do entendimento:

Porém, tal como os atos do entendimento, sem os esquemas da sensibilidade, são *indeterminados*, de igual modo a *unidade da razão é indeterminada* em si mesma, com respeito às condições, relativamente às quais o entendimento deverá ligar sistematicamente os seus conceitos e quanto ao grau até onde deverá fazê-lo. No entanto, embora se não possa encontrar na *intuição* nenhum esquema para a unidade sistemática completa de todos os conceitos do entendimento, pode e deve encontrar-se um *análogo* desse esquema, que é a ideia do *máximo* da divisão e da ligação do conhecimento do entendimento num único princípio. Com efeito, o máximo e o absolutamente completo podem conceber-se de maneira determinada, porque se puseram de parte todas as condições restritivas que promovem a diversidade indeterminada. (*KrV*, A664-665/B692-693).

Sendo assim, a máxima lógico-formal mais fundamental da razão não poderia senão prescrever ao entendimento a busca indeterminada ou indefinida (na forma de um regresso prorrogável indefinidamente) de conceitos e princípios cada vez mais gerais capacitados à unificação, sob si, dos demais conceitos e princípios empíricos. Semelhante máxima, por prescrever a busca de alguma condição para

⁶ Lembrando que o grau máximo de especificidade é ele mesmo indeterminável, uma vez que a suposição de sua possibilidade seria a suposição da possibilidade de uma espécie ínfima (*KrV*, A655-656/B683-684).

cada condicionado, nada mais seria que uma máxima analítica “porque o condicionado se refere, sem dúvida, analiticamente, a qualquer condição, mas não ao incondicionado” (*KrV*, A308/B364). Permanecendo indeterminada a unidade visada, a exigência de um encadeamento segundo princípios operacionais subjetivos (os princípios formais de inferência engendrados pela razão para este fim) nada mais seria que a exigência de um encadeamento demonstrativo parcial, não-orientado e assistemático, incapaz de determinar um lugar próprio, como parte em um todo possível, a uma certa unificação obtida e, por conseguinte, incapaz de determinar as suas relações com outras unificações parciais possíveis em um todo que constituiria o sistema (cf. *KrV*, A645/B673). Consequentemente, se a consecução de uma unidade sistemática não constituir igualmente um fim próprio ou intrínseco ao entendimento, competirá à razão não apenas propor ao entendimento a realização de uma unidade indeterminada, mas, igualmente, orientar as ações do entendimento, em ordem regressiva, com vistas à realização deste fim. Ora, o entendimento, diz Kant (cf. *KrV*, A644/B672),⁷ ocupa-se apenas com unidades distributivas, nunca coletivas, uma vez que ele busca a unificação de intuições sob conceitos. Tais unificações, contudo, somente é legitimado a fazer face ao testemunho de sua possibilidade na experiência, face ao já dado, não sendo, por conseguinte, autorizado a inferências do dado ao não dado.⁸ Isso implica que a constituição de unidades próprias ao entendimento nada mais pode conter, em ordem regressiva, que a passagem analítica de condicionados dados a alguma condição igualmente dada. Como, por outro lado, a exigência de uma unificação suprema é a exigência do exercício do entendimento em sua máxima amplitude a fim de integralizar, exaurir ou totalizar as séries de condição-condicionado internamente ao campo da experiência possível, o entendimento não é capaz de realiza-la por si só, sem que um fim materialmente determinado (*como se fosse* um objeto a ser conhecido) lhe seja posto como guia. De onde, temos que o uso lógico-formal da razão implica um uso lógico-metodológico e, por conseguinte, que a máxima fundamental da razão, mais que uma mera máxima lógico-formal analítica, deve ser uma máxima material lógico-metodológica sintética:⁹ “encontrar, para o conhecimento condicionado do entendimento, o incondicionado pelo qual se lhe completa a unidade” (*KrV*, A307/B364).

Às ideias, que constituem as diferentes representações possíveis de incondicionados, caberá, portanto, como representações de fins materiais propostos ao entendimento pela razão, a tarefa de orientar o entendimento nesta integralização ou totalização do conhecimento do campo da experiência possível. Uma vez que a razão em uso lógico-metodológico tampouco se relaciona

⁷ Ver também: *KrV*, A326/B383.

⁸ Sobre isso, ver Allison (2004), pp. 427-428.

⁹ Ver: *KrV*, A648/B676.

diretamente com objetos, a máxima fundamental não poderá assumir a *existência em si* de incondicionados. Assim, as ideias, como as representações possíveis de incondicionados, devem operar apenas como focos imaginários a serem visados na constituição, justamente, da máxima unidade e extensão da aplicação dos conceitos do entendimento. Tais focos imaginários, aponta Kant no *Apêndice* (cf. *KrV*, A644/B672), porque focos, são pontos para os quais convergem as linhas diretivas de todos os conceitos do entendimento e, porque imaginários, meramente hipotéticos ou problemáticos, de sorte que as regras do entendimento não partem realmente destes pontos.

Dado este funcionamento das ideias como focos problemáticos, como representações de hipotéticos *arquetipos* que servem de fundamento a qualquer aproximação efetivamente realizável à perfeição do conhecimento (cf. *KrV*, A315-317/B371-374), pode-se distinguir duas tarefas intrinsecamente relacionadas a serem por elas desempenhadas. Em primeiro lugar, devem servir de unidade de medida da completude ou perfeição e da adequação ou pertinência sistemática dos conhecimentos do entendimento. Assim, como condições *sine qua non* da admissibilidade de conceitos e princípios do entendimento em seu uso empírico, podem ser ditas “pedras de toque” da verdade das regras do entendimento (*KrV*, A647/B675). Em segundo lugar, cabe-lhes orientar a investigação da natureza levada a cabo pelo entendimento (*KrV*, A645/B673). Devem, pois, colaborar com o entendimento na produção, a partir das ideias, de conceitos capazes de, igualmente na qualidade de meras hipóteses, guiar o entendimento onde ele não consegue sozinho chegar a conceitos. Vale dizer, a razão impõe ao entendimento a mobilização, sob sua regência última, da faculdade de julgar para a produção, por *analogia* com os conceitos empíricos, de conceitos semipuros capazes de constituir fins ideais intranaturais. Desse modo, mediante o engendramento solidário de representações comparativas superlativas relativas, isto é, representações de máximos relativos *em* um gênero, são propostos fins relativos que permitem ao entendimento, mais uma vez, arregimentar as inferências analógicas e indutivas da faculdade de julgar para produzir a exaustão cognitiva do campo da experiência possível.¹⁰ Tais inferências do dado ao não dado, pelas quais responde a faculdade de julgar, são, vale lembrar, inferências do particular ao geral. A indução, sendo uma inferência pela qual se generaliza o que se conhece acerca de algumas coisas de uma espécie ou gênero determinado para todas as coisas desta espécie ou gênero, é instrumentalizada pelo entendimento, sob o comando da razão, para funcionar como um “atalho” para a exaustão numérica, extensiva ou quantitativa dos objetos conhecidos. Na inferência analógica, sendo uma indução com respeito aos predicados e não relativa aos objetos aos quais eles se aplicam, parte-se de

¹⁰ Sobre o papel destas inferências na integralização dos conhecimentos do entendimento, ver Allison (2004), pp. 427-430.

certos atributos, qualidades ou determinações que se sabe comuns a dois ou mais objetos para concluir pela comunidade dos objetos em outros atributos que ainda não são conhecidos. A inferência analógica é instrumentalizada pelo entendimento, sob regência da razão, para funcionar como um “atalho” para a exaustão qualitativa do campo da experiência possível, isto é, para a unificação dos princípios da experiência possível.¹¹ Como as inferências indutivas e analógicas indicadas acima são, em última análise, executadas sob regência da razão, parece possível considerá-las como *inferências da razão* em seu uso hipotético.

Ora, os fins ideais relativos propostos problematicamente pela razão em consórcio com o entendimento são, como já sugerido, conexos a fins últimos definidos em uma certa ordem ou gênero de objetos, fins últimos esses que orientam a produção mesma dos fins relativos. Os fins últimos ou absolutos, consoante à máxima fundamental da razão, são propostos de modo igualmente hipotético em ideias, isto é, em representações comparativas superlativas absolutas, como máximos *dos* gêneros em questão. O funcionamento deste uso regulativo das ideias como focos imaginários pode ser ilustrado mediante a conjugação de dois exemplos apresentados no *Apêndice* (*KrV*, A646/B674 e A657/B685): a busca da unidade das diferentes espécies de terra, as calcárias e as muriáticas, no gênero das terras absorventes é guiada por um gênero ainda superior, aquele da terra pura, que, “no que se refere à perfeita pureza”, tem “a sua origem na razão” (*KrV*, A646/B674).¹² O conceito de terra pura é, pois, o conceito ideal, não propriamente realizável na experiência possível, de matéria terrosa e um máximo relativo na ordem das coisas materiais. Por ser assim, é engendrado sob a égide do conceito puro do máximo deste gênero, aquele de matéria pura ou matéria prima. Embora este exemplo tenha efeito meramente ilustrativo, uma vez que, como observa Kant, não nos expressamos realmente assim para “explicar pela ideia de um mecanismo as reações químicas das matérias entre si”, pode-se, a partir dele, descobrir a “influência da razão sobre as classificações dos físicos” (*KrV*, A646/B674). Se isso é assim, pode-se constatar aí que a orientação fornecida pelas ideias se dá segundo o modelo de uma ordenação de conceitos em séries subordinativas que se define em regime intensivo ao organizar-se segundo o grau de realização de uma natureza ou essência lógica¹³ em objetos: tanto mais perfeita a realização da matéria terrosa em objetos, tanto menor a mistura com outros materiais e tanto maior o seu grau de pureza. Desse modo, pode-se dizer que, em última análise, o uso meramente formal da razão, via a realização das diferentes formas da unidade sistemática (formas do

¹¹ Ver, sobre este ponto, *Log*, AA 09:132-133; *V-Lo/Blomber*, AA 24:287 e *V-Lo/Dohna*, AA 24:771-772.

¹² Considerando em ordem inversa, da condição ao condicionado, este mesmo exemplo: “para descobrir se há terras absorventes de diversas espécies (terras calcárias e terras muriáticas) foi necessária uma regra anterior da razão que propusesse ao entendimento a tarefa de procurar a diversidade, supondo que a natureza é suficientemente rica para que nela se possa suspeitar essa diversidade” (A657/B685).

¹³ Por oposição à natureza ou essência real dos objetos (cf. *Log*, AA 09:61).

silogismo) nos conhecimentos do entendimento, é operacionalmente regulado pelas ideias transcendentais a partir de três princípios lógico-metodológicos sintéticos deriváveis destas ideias. Os princípios em questão são: (i) o princípio da universalidade das formas, que prescreve a unificação ou a homogeneização do diverso dos conceitos do entendimento sob gêneros superiores; (ii) o princípio da diversificação da matéria ou princípio da especificação, o qual prescreve, justamente, a diversificação do homogêneo sob espécies inferiores e (iii) o princípio da afinidade ou continuidade das formas, que, por seu turno, reúne os dois princípios anteriores ao prescrever a homogeneização da máxima diversificação pela passagem gradual de uma espécie à outra (cf. *KrV*, A660/B688). Observe-se que, considerado tão-somente o uso lógico-metodológico da razão, tais princípios reguladores, por deriváveis das ideias, compartilham da validade atribuível às ideias, a validade meramente subjetiva, sendo, pois, meras máximas da razão. E, sendo assim, nada mais são que imperativos de unificação e de diversificação destinados a orientar a produção da unidade sistemática.

Frente ao exposto, resta, espera-se, relativamente claro o papel crucial desempenhado pelas ideias no uso lógico-metodológico da razão, o qual manifestamente é um uso imanente, regulativo e hipotético. Contudo, ao considerar-se apenas este primeiro momento do uso lógico-metodológico da razão, observa-se que seus conceitos e princípios puros, ideias, máximas operacionais (funções de unidade silogísticas) e máximas reguladoras, por serem dotados unicamente de validade subjetiva, não possuem qualquer garantia de sua aplicabilidade aos objetos.

De fato, a diversidade das regras e a unidade dos princípios é uma exigência da razão para levar o entendimento ao completo acordo consigo próprio (...). Mas um tal princípio não prescreve aos objetos nenhuma lei e não contém o fundamento da possibilidade de os conhecer e de os determinar como tais em geral; é simplesmente, pelo contrário, uma lei subjetiva de economia no uso das riquezas do nosso entendimento, a qual consiste em reduzir o uso geral dos conceitos do entendimento ao mínimo número possível, por comparação entre eles, *sem que por isso seja lícito exigir-se dos próprios objetos uma concordância tal, que seja favorável à comodidade e extensão do nosso entendimento* e atribuir a essa máxima, ao mesmo tempo, a validade objetiva. (*KrV*, A305-306/B362-363, grifo nosso).

Fosse, portanto, o uso da razão um uso meramente subjetivo pregando a busca de uma unidade oculta na diversidade dos conhecimentos do entendimento, seria possível que tais conhecimentos não se prestassem de modo algum à semelhante unificação por serem os objetos desses conhecimentos de tal sorte diversos em sua matéria que não o permitissem. Essa dificuldade, sugerida indiretamente e apenas de passagem na introdução da *Dialética*, é retomada no *Apêndice*, onde parece ser apresentada como principal razão pela qual filosofias realistas transcendentais reclamam, corretamente, *validade objetiva* às ideias e conferem às mesmas, equivocadamente, uma validade objetiva *determinada*.

Ora, ao atentar no *uso transcendental do entendimento*,¹⁴ descobre-se que esta ideia de uma força fundamental em geral não se destina apenas como um problema, a um uso hipotético, mas apresenta uma validade objetiva pela qual se postula a unidade sistemática das diversas forças de uma substância e se estabelece um princípio apodítico da razão. (...). De fato, não se concebe como poderia ter lugar um princípio lógico da unidade racional das regras [do entendimento], se não se supusesse um princípio transcendental, mediante o qual tal unidade sistemática, enquanto inerente aos próprios objetos, é admitida *a priori* como necessária. Pois, com que direito pode a razão exigir que, no uso lógico, se trate como unidade simplesmente oculta a diversidade das forças que a natureza nos dá a conhecer e se derivem estas, tanto quanto se pode, de qualquer força fundamental, se lhe fosse lícito admitir que seria igualmente possível que todas as forças fossem heterogêneas e a unidade sistemática da sua derivação não fosse conforme com a natureza? Porque, nesse caso procederia ao invés do seu destino, dando a si própria por alvo uma ideia totalmente contrária à constituição da natureza. Também se não pode dizer que tenha previamente extraído da constituição contingente da natureza esta unidade, mediante princípios racionais. Porque a lei da razão que nos leva a procura-la é necessária, pois sem ela não teríamos razão, sem razão não haveria uso coerente do entendimento e, à falta deste uso, não havendo critério suficiente da verdade empírica e teríamos, portanto, que pressupor, em relação a esta última, a unidade sistemática da natureza como objetivamente válida e necessária. (*KrV*, A650-651/B678-679, grifo nosso).

Ainda que no idealismo transcendental não se tome os objetos possíveis do conhecimento por coisas em si, mas tão-somente como apareceres ou aparências *<erscheinungen>*, a possibilidade da discordância entre o que a razão exige e o que pode ser o caso para os objetos parece permanecer um problema válido. Se for plausível conceber a estrutura mesma da *Doutrina transcendental dos elementos da Crítica da razão pura* como fundada na recusa tanto do princípio de identidade dos indiscerníveis quanto do princípio de indiscernibilidade dos idênticos, recusa essa que equivale à independência entre as condições de possibilidade da determinação da identidade qualitativa (isto é, da discernibilidade conceitual ou da conceptibilidade) das coisas e as condições da possibilidade da determinação da identidade numérica das mesmas segundo suas ocorrências espaço-temporais (como apareceres), então, permanecerá possível que o mero comando da razão para a busca de unidade das concepções empíricas de objetos do entendimento não seja conforme ao modo de ser destes objetos como apareceres espaço-temporais – no que concerne à matéria dos mesmos, não a sua forma (cf. *KrV*, A653-654/B681-682). Essa mera possibilidade é capaz de abrir um abismo entre a ordenação do conhecimento comandada pela razão e a ordenação passível de ser conferida aos objetos possíveis de conhecimento, de sorte que, fossem os conceitos e princípios da razão dotados exclusivamente de valor subjetivo, a razão poderia estar a comandar algo impossível aos mesmos. Dito de outro modo, os objetos possíveis

¹⁴ Vale lembrar que não há uso transcendental legítimo possível aos conceitos puros do entendimento, sendo, pois, todo uso transcendental do entendimento, um abuso transcendental caracterizado pelo emprego das categorias em referência a coisas em si (*KrV*, A238/B297-298 e A295-296/B352).

do conhecimento, em princípio, poderiam não ser aptos à constituição, mesmo aproximativa, de uma totalidade (*universitas*) correspondente à universalidade (*universalitas*) requerida pela unidade da razão (cf. *KrV*, A322/B379). Sendo isso possível, a razão, ainda que pretendo legislar sobre atos do entendimento, não seria capaz de dar força de lei a seus decretos, devendo implorar ao entendimento antes que o governar (cf. *KrV*, A353/B681).

A fim de manter-se, por conseguinte, a legitimidade das pretensões normativas da razão, faz-se necessário conferir aos conceitos e princípios da razão uma, em algum sentido, validade objetiva. E, sendo assim, o uso lógico-metodológico legítimo da razão, (que já é um uso material, embora subjetivo) implica um uso material ou real objetivo, o qual deverá, pois, ser constitutivo do próprio uso lógico-metodológico. Sendo assim, a realização *regulada* das formas do raciocínio nos produtos do entendimento, a realização da forma lógica da unidade sistemática, pressupõe que seus conceitos e princípios puros materiais problemáticos ou hipotéticos sejam objetivamente válidos, mesmo que indeterminadamente objetivos.

Que as ideias da razão sejam dotadas de validade objetiva, e, por conseguinte, que também o sejam os princípios delas derivados, mostra-se, ademais, na circunstância de que apenas a validade objetiva é capaz de assegurar às ideias o estatuto de *conceptus ratiocinati*, ou conceitos exata ou corretamente inferidos, antes que aquele de *conceptus ratiocinantes*, conceitos meramente sofisticos inferidos ilegítimamente, aos quais nenhum bom uso seria possível (cf. *KrV*, A311/B368 e A669-670/B697-698). Que, por outro lado, as ideias da razão não possam ser dotadas de validade objetiva determinada, mostra-se na circunstância de que ser enganado pela ilusão transcendental nada mais é do que, compreendendo-se mal o significado das ideias, pretende-las conceitos correspondentes ou diretamente relacionados à objetos reais (cf. *KrV*, A643/B671 e A681/B709), no caso, de objetos transcendentais (situados fora do campo da experiência possível) existentes em si (cf. *KrV*, A676-677/B704-705). Enganar-se transcendentalmente, por conseguinte, nada mais é do que, hipostasiando-se as ideias (cf. *KrV*, A385; A393; A580/B608 e A583-583/B610-611), conferir a elas e aos princípios delas derivados validade objetiva determinada, como se conceitos e princípios do entendimento fossem (cf. *KrV*, A336/B393 e A338-339/B396-397).¹⁵

Ora, ainda que a razão se dirija aos produtos do entendimento e não a objetos, os conceitos e juízos do entendimento, eles sim, dirigem-se à objetos. Em

¹⁵ Para a filosofia crítica, como bem se sabe, a validade objetiva determinada dos conceitos puros do entendimento depende da possibilidade da esquematização dos mesmos. Contudo, as filosofias realistas transcendentais de extração racionalista pretendem, como já indicado, um uso transcendental às categorias mediante sua aplicação a “coisas em geral e em si” (*KrV*, A238/B298), o que ocorre mediante, pode-se dizer brevemente, a “coisificação” de essências. Semelhante abuso, por sua vez, dispensando a necessidade da esquematização das categorias, permite conferir às categorias puras uma validade objetiva determinada.

vista disso, parece possível considerar a razão como mantendo uma relação indireta ou mediata com objetos. Semelhante relação pode, por seu turno, fundar a possibilidade de se conferir aos conceitos puros da razão, e, sobretudo, aos princípios regulativos deles derivados uma validade objetiva indireta ou indeterminada, em *analogia* com a validade indeterminada das categorias puras. Validade essa, porém, que veta, como observa Kant, considerá-los como desempenhando, a título de conceitos e princípios constitutivos, qualquer papel transcendental fundacional relativamente seja à possibilidade das coisas, seja à possibilidade do conhecimento das coisas, como pretendem os realistas transcendentais.

O que é digno de nota nestes princípios [os princípios regulativos derivados das ideias], e também unicamente o que nos ocupa, é que parecem ser transcendentais e, embora contenham simples ideias para a observância do uso empírico da razão, ideias que este uso aliás só pode seguir assintoticamente ou seja, aproximadamente, sem nunca as atingir, possuem todavia, como princípios sintéticos *a priori*, validade objetiva, mas indeterminada, e servem de regra para a experiência possível, sendo mesmo realmente utilizados com êxito como princípios heurísticos na elaboração da experiência, sem que todavia se possa levar a cabo uma dedução transcendental,¹⁶ porque esta, como anteriormente demonstramos, é sempre impossível em relação às ideias. (*KrV*, A663-664/B691-692).

Para que se possa ter alguma compreensão da natureza da validade objetiva indeterminada atribuível às ideias e, portanto, alguma compreensão do bem fundado da recusa a qualquer uso constitutivo, transcendente e apodítico das mesmas e dos princípios delas derivados, faz-se necessário examinar, ainda que de modo rápido e esquemático, o procedimento pelo qual são engendradas as ideias.

Ao lançar as bases de uma dedução metafísica das ideias, Kant indica que se deve proceder a uma tal dedução em analogia com a dedução metafísica das categorias:

A analítica transcendental deu-nos o exemplo de como a simples forma lógica do nosso conhecimento pode conter a origem de conceitos puros *a priori*, que, anteriormente a qualquer experiência, nos representam objetos, ou melhor, indicam a unidade sintética, a única que permite um conhecimento empírico dos objetos. A forma dos juízos (convertida em conceito da síntese das intuições) produziu as categorias, que dirigem todo o uso do entendimento na experiência. Do mesmo modo podemos esperar que a forma dos raciocínios, quando aplicada à unidade sintética das intuições, segundo a norma das categorias, contenha a origem de conceitos particulares *a priori*, a que podemos dar o nome de conceitos puros da razão ou *ideias*

¹⁶ Deve-se observar que a impossibilidade de uma dedução transcendental das ideias diz respeito à dedução de sua validade objetiva determinada, uma vez que a segunda parte do *Apêndice* é dedicada justamente à dedução transcendental da validade indeterminada das ideias: “As ideias da razão pura não permitem, é certo, uma dedução transcendental da mesma espécie das categorias; mas para que tenham algum valor objetivo, por indeterminado que seja, e para que não representem apenas meras entidades da razão (*entia rationis ratiocinantis*) tem de ser de qualquer modo possível a sua dedução, embora se afaste muito da que se pode efetuar com as categorias. Assim se completa a tarefa crítica da razão pura e é a ela que nos dedicaremos agora” (*KrV*, A669-670/B697-698).

transcendentais e que determinam, segundo princípios, o uso do entendimento no conjunto total da experiência. (*KrV*, A321/B377-378).¹⁷

A valer semelhante analogia, as ideias devem estar para as formas do raciocínio tal como as categorias estão para as formas lógicas do julgar. Se, como observado anteriormente, os diferentes juízos componentes de raciocínios exprimem sempre certas relações entre condição e condicionado e se as relações de consequência lógica se fundam sobre essas relações de condicionalidade, a diversidade das formas de silogismos será definida justamente em função da diversidade de relações de condicionalidade possíveis aos componentes judicativos (*KrV*, A303-304/B359-361). Obtém-se, portanto, em conformidade com as formas lógicas da relação em juízos, as formas do raciocínio. Havendo, pois, três tipos possíveis irreduzíveis de juízos segundo a “maneira como exprimem a relação dos conhecimentos do entendimento” (*KrV*, A304/B361), a saber, categóricos, hipotéticos e disjuntivos, serão três os tipos possíveis de raciocínios, os raciocínios categóricos, os hipotéticos e os disjuntivos. Como, por seu turno, as formas da relação convertidas em conceitos da *síntese de intuições em geral* dão origem às *categorias puras* da relação (substancialidade, causalidade e comunidade) cuja aplicação legítima se dá apenas nos limites da experiência possível, uma forma do raciocínio aplicada à unidades sintéticas das intuições *legitimamente* realizáveis segundo uma das categorias da relação, não poderá dizer senão respeito a síntese, relação ou conexão entre as diversas conexões particulares realizáveis em objetos empíricos segundo a categoria que lhe é correspondente. Como, ademais, a função da razão nos raciocínios é a da condução dos produtos (conceitos e juízos) do entendimento a sua máxima unidade, como a maximização desta unidade se faz em ordem regressiva e como a ordem regressiva de condição a condicionado corresponde a uma ordem ascendente de universalidade comparativa (universalidade lógica), a uma hipotética unidade máxima corresponderá a *universalidade rigorosa e absoluta (universalitas)* da representação de uma condição ela mesma incondicionada.¹⁸ A essa absoluta universalidade rigorosa, por seu lado, corresponderá, na síntese legítima das intuições conforme as categorias da relação, à completude ou exatidão da conexão categorial dos objetos empíricos, isto é, a *totalidade (universitas)* das conexões na ordem das condições. Por fim, essa completude das condições, que não é senão hipotética ou problemática, implica que a conexão seja pensada como realizada até seu termo último, o qual

¹⁷ Anteriormente, em *KrV*, A299/B356, Kant já havia apontado essa relação analógica: “Como aqui se apresenta a razão dividida em duas capacidades, uma lógica e outra transcendental, deverá procurar-se um conceito mais elevado desta fonte de conhecimento, que englobe os dois conceitos, sendo lícito esperar, entretanto, por analogia com os conceitos do entendimento, que o conceito lógico nos facultará a chave transcendental e que o quadro das funções dos conceitos do entendimento nos concederá, ao mesmo tempo, a tábua genealógica dos conceitos da razão”.

¹⁸ Sobre universalidade comparativa e universalidade rigorosa, ver *KrV*, B3-4.

consistirá em uma hipotética condição incondicionada, o *incondicionado* (*KrV*, A322/B379). O *incondicionado*, na qualidade de *limite* da série condicionada (*Prol*, AA 04:352-354), deverá manter com o todo da série uma relação *análoga* ou semelhante àquela mantida pelos membros condicionados da série, a qual, por não ser nesse caso passível de esquematização, não poderá senão corresponder à aplicação da categoria pura da relação.

Deve-se observar que, se as categorias são alcançadas por reflexão, as ideias, diferentemente, são obtidas por conclusão (*KrV*, A310/B366). Mais que isso, é de se esperar que elas sejam *conceptus ratiocinati*, isto é, conceitos exata ou corretamente inferidos. Contudo, pouco se sabe sobre como exatamente se procede a semelhante inferência. Por certo, sabe-se que, segundo as diferentes espécies de raciocínio, progride-se para o incondicionado através de prosilogismos, alcançando-se, pois, por intermédio do uso hipotético da razão, o “sujeito que não é mais predicado”, “a pressuposição que já não pressupõe mais nada” e o “agregado de elementos da divisão, à qual nada mais é exigido para completar a divisão de um conceito” (*KrV*, A323/B379-380).¹⁹ Sabe-se, ademais, que, em virtude da analogia com a dedução metafísica das categorias, a inferência que conduz às ideias envolve, *em interdependência*, uma passagem ao limite da universalidade comparativa a uma hipotética universalidade absoluta na ordem dos conceitos e uma passagem ao limite da unidade relativa (distribuída) capaz de ser promovida pelas categorias da relação a uma igualmente hipotética unidade absoluta ou totalidade (*universitas*) da interconexão destas unidades relativas na ordem dos objetos possíveis do conhecimento. Ora, se as inferências da razão em seu uso hipotético nada mais são, no que concerne à exaustão qualitativa das possibilidades se conceber e de se relacionar (qualitativamente) objetos, que inferências analógicas executadas sob a regência da razão, então, pode-se supor que ambas as passagens ao limite envolvidas na gênese das ideias devem ser conduzidas apenas por *inferências analógicas da razão*. No que concerne particularmente à matéria dessas inferências, se a *universitas* correlativa à rigorosa e absoluta *universalitas* da representação de uma condição incondicionada se resolve na totalização, hipotética que seja, das relações passíveis de imposição categorialmente legítima aos objetos possíveis do conhecimento, então, serão essas relações e, por conseguinte, também as categorias puras que as exprimem, os constituintes materiais dos raciocínios analógicos pelos quais se engendram as ideias. Não é por acaso, portanto, que, na célebre tábua das representações apresentada ao final da primeira seção do livro primeiro da *Dialética transcendental*, encontre-se a caracterização das ideias como conceitos que transcendem o domínio da experiência possível extraídos de *noções*, isto é, extraídos dos conceitos puros do entendimento ou categorias (*KrV*, A320/B376-377).

¹⁹ Ver também: *KrV*, A33-334/B390-391.

Todas as contas feitas, parece razoável dizer que as ideias são conceitos formados a partir das categorias da relação, as quais são associadas às funções lógicas do juízo que definem igualmente as diferentes formas irreduzíveis de raciocínio pelos quais a razão conduz o entendimento à busca da suprema unidade demonstrativa de seus conhecimentos. Ademais, a formação das ideias depende de que a razão seja, por vias inferenciais, capaz de libertar tais categorias dos limites de uso impostos pela experiência possível ao convertê-las em ideias (cf. *KrV*, A310-311/B366-367). Ora, dado que o procedimento pelo qual a razão pretende levar o entendimento à realização de sua máxima unidade qualitativa é aquele definido pelas inferências analógicas, pode-se supor que as ideias sejam forçadas através de uma passagem ao limite no emprego das categorias da relação (*Prol*, AA 04:332-333, §45) executada por inferências analógicas governadas, em última instância, pela própria razão. Se isso for plausível, essa passagem ao limite dependerá da capacidade da razão de arregimentar, via entendimento, a faculdade de julgar para proceder às inferências analógicas de categorias a ideias. Sendo analógicas, essas inferências deverão tomar, como ponto de partida, alguma característica ou determinação que se sabe comum aos condicionados e a seus respectivos incondicionados, para concluir pela comunidade de outras características ou determinações. Tais analogias, que, em filosofia, são analogias de relações qualitativas (cf. *KrV*, A179-180/B222), não tratam “de uma semelhança imperfeita entre duas coisas, mas, antes, de uma perfeita semelhança entre duas relações com coisas completamente dessemelhantes” (*Prol*, AA 04:357, §58).

Admitindo-se que as coisas se passem deste modo, para a liberação das categorias das amarras impostas pela experiência possível, em virtude na natureza mesma da inferência analógica, a qual supõe uma comparação de determinações relacionais comuns de *objetos dados*, a máxima lógico-metodológica fundamental da razão, a qual preconiza a busca de hipotéticos incondicionados e pela qual, por conseguinte, são introduzidas as representações dos mesmos, deve implicar a posição de tais incondicionados na existência. Sendo, pois, necessário que o incondicionado seja dado *a priori* em alguma relação comum com os condicionados ou, o que vem a ser o mesmo, com alguma determinação relacional mínima em comum com os condicionados, a razão deverá assumir o que *parece ser* um princípio material dotado de validade objetiva determinada, o princípio sintético que estabelece que “dado o condicionado, é também dada (isto é, contida no objeto e na sua ligação) toda a série das condições subordinadas, série que é, portanto incondicionada” (*KrV*, A307-308/B364). Tal princípio, o qual estabelece, em conformidade à máxima fundamental da razão, que se o condicionado for dado, também será dado o incondicionado pelo qual se lhe completa a unidade, não raro, é concebido como implicando imediatamente a posição *absoluta* de incondicionados na existência e, pois, como um princípio que, em tudo e por tudo, apresenta-se como dotado de validade objetiva determinada transcendente. E,

sendo assim, é concebido não como a raiz da ilusão transcendental, como o princípio capaz de iludir, mas como sendo ele mesmo uma resultante da ilusão, como um princípio que é transcendentemente iludido, ainda que necessário à razão.²⁰ Por essa via, pretende-se, em última análise, que a razão, para operar, necessite, fundamentalmente, autoiludir-se, muito embora não se deixe enganar por essa ilusão. Contudo, se, de um lado, não é possível negar que tal princípio ponha ou assuma a existência de incondicionados, de outro, parece igualmente impossível negar que, na medida em que é implicado pela máxima fundamental, essa existência seja posta exclusivamente em relação a séries empíricas de condicionados já dadas e, por conseguinte, como uma existência relativa, como uma existência posta nos limites adequados à legitimidade de uma *hipótese necessária* da razão.

Mostrar que esse princípio é dotado de uma validade objetiva determinada apenas em aparência, dependerá, pois, de se mostrar, principalmente, ser possível distinguir modos de se pôr ou de se assumir a existência de algo. Com efeito, é exatamente isso o que Kant nos permite fazer ao distinguir a *suppositio absoluta* da *suppositio relativa* no Apêndice.²¹

Aqui se revela, num só e mesmo pressuposto, uma diferença no modo de pensar que é um tanto sutil mas de grande importância para a filosofia transcendental. Posso ter fundamento suficiente para admitir algo relativamente (*suppositio relativa*), sem que me seja lícito admiti-lo em absoluto (*suppositio absoluta*). Essa distinção é correta quando se trata apenas de um princípio regulador de que conhecemos, é certo, a necessidade em si, mas não a origem dessa necessidade; admitimos um fundamento supremo, no único intuito de pensar de uma maneira mais determinada a universalidade do princípio, como, por exemplo, quando penso como existente um ser que corresponde a uma simples ideia e precisamente a uma ideia transcendental. Não posso nunca supor em si a existência dessa coisa, porque para tanto não bastam os conceitos que me permitem pensar de maneira determinada um objeto, e as condições de validade objetiva [determinada] são excluídas pela própria ideia. (...) Ora, eu posso admitir, relativamente ao mundo dos sentidos, mas não em si mesmo, um tal ser incompreensível, objeto de uma simples ideia. (*KrV*, A676-677/B704-705).

Pode-se, pois, assumir um objeto como existente *em si* ou *absolutamente*, isto é, independentemente de qualquer relação. Pode-se, igualmente, assumi-lo como existente relativamente, isto é, como existente em uma relação determinada. Posição relativa essa que não acarreta a posição absoluta do objeto uma vez que nada mais parece poder ser que a admissão de uma existência, ela mesma *analógica*, do objeto *como se* ele existisse *em si*, com vistas a determinados fins (cf. *KrV*, A672-673/B700-701). Que isso seja assim deve-se ao fato do

²⁰ Veja-se, por exemplo, Allison, (2004), pp. 329-330. Allison, seguindo de perto as teses de Grier (2001, pp. 124-125 e 2006, pp. 196-197), acaba por reputar à máxima lógico-metodológica fundamental da razão o papel de engendrar a, inevitável, ilusão transcendental.

²¹ Distinção essa correlativa àquela dos diferentes sentidos de *absoluto* apresentada no livro primeiro da *Dialética transcendental* (cf. *KrV*, A324-325/B380-382).

incondicionado ser introduzido na relação que funda a inferência analógica como um desconhecido = x.²² Em vista disso, ele pode apenas ser posto na existência em função da relação e apenas à título de condição primeira.

Ora, se a *suppositio relativa* é intimamente conexas à analogia de relações constitutiva da passagem ao limite pela qual se constituem inferencialmente as ideias de incondicionados a partir das categorias puras, é de se supor, então, que tão-somente a existência relativa esteja em questão no engendramento mesmo das ideias. Se tal for o caso, não parecerá plausível pretender-se que o princípio que estabelece ser dado o incondicionado sob a condição de ser dada a série, chancela, como se fosse um princípio último objetivamente transcendente, uma *suppositio absoluta* de incondicionados. Sobretudo, não o chancelará, se este princípio não for necessário *em si*, mas tão somente para o fim do engendramento mesmo das ideias por garantir, nesse e por esse engendramento, uma validade objetiva indeterminada às ideias e a seus princípios operacionais derivados, uma validade objetiva *semelhante* e, portanto, *analógica* àquela que as categorias puras não esquematizadas possuem. Ademais, deve-se observar, em primeiro lugar, que se esse princípio for efetivamente necessário apenas ao engendramento mesmo das ideias nos termos apresentados, dado serem as ideias indispensáveis ao próprio uso lógico-metodológico, sem ele não será possível à razão nenhum uso lógico-metodológico *legítimo*. O que o habilitaria, por certo, ao título de princípio supremo da razão (cf. *KrV*, A308/B365), como um princípio possivelmente capaz de iludir, mas não ele mesmo resultante de uma ilusão. Em segundo lugar, por serem as inferências analógicas (geradoras, sob o governo da razão, de ideias) inferências da faculdade de julgar, poder-se-á imputar à faculdade de julgar em *desgoverno* o erro de tomar uma posição *a priori* na existência, a qual é relativa, analógica e necessariamente feita pela razão em seu benefício, por uma posição absoluta imposta *a priori* pelos próprios objetos transcendentais à razão. Passar-se-ia, dessa maneira, de conceitos de objetos existentes apenas *na* razão, como *objetos em* ou *nas ideias*, para conceitos de objetos dáveis apenas *para* a razão, como conceitos de objetos transcendentais existindo *em si* que somente poderiam ser conhecidos pela razão. O que, por seu turno, permite que se afirme, como pretende Kant, que “todos os vícios da sub-repção devem ser atribuídos a uma deficiência do juízo, mas nunca ao entendimento ou à razão” (*KrV*, A643/B671).

²² Com efeito, ao caracterizar a analogia de relação qualitativa na *Crítica*, Kant observa: “Na filosofia, porém, a analogia não é a da igualdade de duas relações *quantitativas*, mas de relações *qualitativas*, nas quais, dados três membros, apenas posso conhecer e dar *a priori* a *relação* com um quarto, mas não esse próprio quarto membro” (*KrV*, A179-180/B222). Nos *Prolegômenos*, encontramos o seguinte exemplo: “a promoção da felicidade das crianças = a está para o amor dos pais = b tal como o bem-estar da humanidade = c está para o desconhecido em Deus = x, que chamamos amor: não como se esse desconhecido tivesse a menor similaridade com qualquer inclinação humana, mas porque podemos pôr a relação entre o amor de Deus e o mundo como sendo similar àquela que coisas no mundo mantém umas com as outras. Mas aqui o conceito da relação é uma mera categoria, a saber o conceito de causa, que não tem nada a ver com a sensibilidade” (*Prol.*, AA 04:437, §58, nota).

Admita-se, pois, que as inferências analógicas constitutivas das passagens ao limite que engendram as ideias tenham, como um *primeiro momento lógico* discernível, a posição ou admissão da existência de objetos transcendentais, acerca dos quais nada sabemos, que são os incondicionados. Restaria forçoso admitir igualmente que os incondicionados poderiam ser postos na existência apenas à título de condições últimas de certas séries de relações, uma vez que é apenas na qualidade de condições, ainda que incondicionadas, que se justifica sua introdução. Sendo assim, simplificada, assume-se, *como se existentes em si fossem*: (i) relativamente à série engendrável pela relação de inerência, a substância absolutamente primeira, correspondente à “*unidade absoluta (incondicionada) do sujeito pensante*”; (ii) relativamente à série engendrável pela relação causal, a causa absolutamente primeira, correspondente à “*unidade absoluta da série das condições do fenômeno*” e, (iii) relativamente à série engendrável pela relação de comunidade ou de interação, o todo absolutamente último, correspondente à “*unidade absoluta da condição de todos os objetos do pensamento em geral*” (cf. *KrV*, A334/B391), o qual, abarcando em si todo o ser, nada mais seria que “*o ser de todos os seres*” ou o ser absolutamente primeiro (*KrV*, A336/B393).

Ora, como a posição *a priori* destes objetos transcendentais na existência, implica que a faculdade de julgar os represente *a priori* como existentes, semelhante representação será indeterminada quanto a suas propriedades e, pois, quanto ao que, neles, habilita-os a cumprir o papel de condições incondicionadas. Será, pois, indeterminada quanto ao “desconhecido = x” que constitui a matéria de seus conceitos, matéria essa a ser, justamente, determinada analogicamente (*Prolog*, AA 04:357-358, §58, nota).²³ Pode-se, a partir daí, distinguir os diferentes *momentos lógicos* subsequentes. Assim, como *segundo momento lógico* da inferência, temos: se o incondicionado for tomado por existente para a relação, como uma substância, causa ou ser absolutamente primeiro, então ele estará para a totalidade da série em uma relação análoga ou semelhante àquela vigente entre os membros da série. E, como *terceiro momento lógico*: se o incondicionado mantém com a totalidade da série uma relação análoga àquela que relaciona os membros da série, então o conceito do incondicionado manterá com o conceito puro do entendimento que define a relação entre os membros da série uma relação análoga ou semelhante àquela que este conceito puro do entendimento mantém com os conceitos empíricos dos membros da série. Para a compreensão deste terceiro passo, o qual constitui o momento crucial para a determinação da peculiar matéria do conceito puro de um incondicionado, faz-se necessário tomar em consideração,

²³ Matéria essa que, de resto, precisa ser determinada, ainda que analogicamente, se os conceitos puros da razão contam como ideias “da forma de um todo do conhecimento que precede o conhecimento determinado das partes e contém as condições para determinar *a priori* o lugar de cada parte e sua relação com as outras” (*KrV*, A645/B673).

ainda que rapidamente, o modo como as categorias puras se relacionam com os conceitos empíricos dos membros de uma série.

Admita-se, para tanto, que as categorias são conceitos de usos derivados, e derivados porque distribuídos, das funções lógicas do juízo, as quais nada mais são do que funções de unificação de representações conceituais para a constituição de unidades complexas judicativas bipolares (isto é, aptas à verdade e à falsidade). Tais funções lógicas são, tanto quanto se pode depreender da *Anfibolia dos conceitos da reflexão* (cf. *KrV*, A261-262/B317-318), expressas pelos conceitos das seguintes relações comparativas: identidade-diversidade, definindo a quantidade do juízo; concordância-oposição, definindo a qualidade do juízo; interioridade-exterioridade, definindo a relação e, por fim, determinável-determinante ou, o que vem a ser o mesmo, matéria-forma, definindo a modalidade do juízo. Onde, vale observar, o par relacional matéria-forma opera como fundamento da aplicação de todas as demais relações por ser, diz Kant, “indissoluvelmente ligado a todo uso do entendimento” (*KrV*, A266/B322). Assim, em uso meramente lógico do entendimento, as relações comparativas, como formas, são aplicadas a representações conceituais, como matérias. Os conceitos constituintes da matéria do juízo são, portanto, conformados pelas relações comparativas de modo a preservar a homogeneidade de seu comportamento lógico como conceitos. Ao se realizar, por exemplo, a forma lógica do juízo universal, afirmativo, categórico e assertórico nos conceitos *A* e *B*, obtém-se o juízo *Todo A é B*, o qual diz tão-somente que a tudo a que *A* se aplica, *B* também se aplica – sendo o modo de aplicação de *A* e de *B* a seus objetos possíveis homogêneo em sua indeterminação (cf. *KrV*, B128-129). Dito de outro modo, os objetos possíveis de *A* e de *B* são tematizados em abstrato, como meras instâncias, como meros pontos imateriais de realização de conceitos. Em semelhante aplicação, ainda que se possa admitir a validade intrínseca ou meramente lógica do juízo, não cabe pretendê-lo objetivamente válido, dado que a unidade produzida no entendimento não é sequer apta a determinar o modo como os conceitos assim relacionados (as matérias do juízo) deverão ser combinadas ou sintetizadas em objetos extralógicos ou extraconceituais que são completamente independentes de conceitos (logo, que são outra coisa que meras instâncias). No uso real puro das funções de unidade, seu uso como categorias, novamente o par matéria-forma, superpondo-se à aplicação meramente lógica das relações comparativas, é utilizado de modo a introduzir uma diferença no comportamento lógico dos comparados, redefinindo, assim, o modo como se dará a comparação segundo as demais relações. No caso do juízo *Todo A é B*, sendo o uso das funções de unidade um uso meramente lógico-geral ou pré-categorial, não se definia como as representações relacionadas, *A* e *B*, relacionavam-se, elas mesmas, como matéria e forma. Pela aplicação da categoria pura, não-esquemmatizada, da substância, especifica-se a qual dos componentes materiais do juízo competirá o papel do determinável (matéria) e à qual o do

determinante (forma), definindo-se, desse modo, como a síntese dos conceitos no juízo deverá ser projetada em objetos extraconceituais. Assim, se o conceito *A* for especificado como conceito substantivo (correspondendo ao determinável) e o conceito *B* como accidental (correspondendo ao determinante), determina-se que os dois conceitos assim relacionados se relacionarão com seus objetos possíveis de modo distinto: *A* caracterizará seus objetos de tal modo que a *A-idade* dos mesmos constituirá o fundamento da inerência ou da posse de sua *B-idade*. A categoria pura da substância, portanto, conforma as matérias do juízo de um modo particular, convertendo-as de simples conceitos de objetos *em* pensamento (conceitos logicamente bem formados) em conceitos de objetos *para o* pensamento. Ela, pode-se dizer, *objetiva* os conceitos por sua competência para definir, em geral, como as representações conceituais devem se combinar em objetos extralógicos ou extraconceituais (isto é, em objetos de uma intuição em geral), por sua competência para definir como, em geral, os múltiplos extralógicos devem ser tomados ou tematizados para que neles os conceitos do juízo (as qualidades que eles exprimem) possam ser compreendidos como se combinando. Valendo o mesmo para as demais categorias, estar-se-ia autorizado a chama-las de *conceitos de um objeto em geral*, conceitos da forma geral de objetos *para o* pensamento ou, com o perdão do neologismo, conceitos da *forma da objetualidade*. Ora, como *conceitos de um objeto em geral*, a aplicação das categorias às matérias lógicas de juízos confere aos juízos validade objetiva. Uma validade objetiva que, no entanto, pode apenas ser indeterminada, posto que, embora determinantes do modo como *devem* ser combinados os conceitos ou as qualidades por eles expressas, as categorias, sem esquemas, não são capazes de determinar como tais combinações *podem* se dar em múltiplos extralógicos cuja unidade e diversidade se definem em acordo com princípios independentes e irreduzíveis àqueles que definem a unidade e a diversidade lógicas – tal como é caso das *aparências* ou ocorrências espaço-temporais de coisas.

Se o exposto acima for plausível, pode-se, agora, examinar como se dá a passagem analógica das categorias ao conteúdo das ideias. Assuma-se que as categorias puras, como conceitos puros de objetos ou *conceitos de um objeto em geral*, são os conceitos da forma da objetualidade *para o* pensamento, os quais tomam conceitos empíricos como matéria para convertê-los em conceitos de objetos em sentido estrito. Assuma-se, ademais, que os conceitos dos incondicionados são conceitos puros de objetos, ainda que indeterminados quanto a sua matéria no segundo momento lógico da passagem ao limite. Assuma-se, por fim, que o terceiro momento lógico da inferência, tal como apontado anteriormente, é: dado que os incondicionados estão para a totalidade das séries que lhes são afins em relação análoga àquela que relaciona os membros da série, então, seus conceitos estão para as categorias que definem as relações entre os membros da série (os condicionados) em uma relação análoga àquela mantida pelas

categorias com os conceitos empíricos dos condicionados da série. Desse conjunto de assunções, segue-se que, *por analogia* com o funcionamento das categorias puras em sua aplicação à conceitos empíricos, as ideias deverão tomar, como formas, as categorias puras, como matérias, a fim de determinar a matéria mesma, a natureza ou o *objeto em ideia*, atinente a cada conceito do incondicionado. Ocorre que a ideia, ainda indeterminada em seu conteúdo, nada mais é que a ideia de uma condição absoluta posta na existência relativamente, posta na existência apenas como *fundamento* puro do restante da série que lhe é afim. Assim, se a ideia tomar a categoria, que é o conceito puro da série que lhe corresponde, como matéria, não poderá ser senão para realizar nela a própria forma pura da série. Como a forma pura da série é dada justamente pela categoria, em última análise, as formas puras da objetualidade para conceitos empíricos, tomadas como matéria, são tomadas como matéria para si mesmas.

Sendo assim, a matéria ou conteúdo de uma ideia, o *objeto em ideia*, é, ao fim e ao cabo, o resultado de uma aplicação hiperbólica de uma categoria a si mesma. Em vista disso, a passagem ao limite produtora das ideias parece nada mais ser que a passagem do uso formal ou adjetivo da categoria, a categoria *formaliter spectata*, como forma da objetualidade, para seu uso material ou substantivo, a categoria *materialiter spectata*, como objetualidade da forma.²⁴ O que, por fim, corresponde à passagem do *conceito de um objeto em geral* para o *conceito de um objeto geral*. Assim, a natureza ou essência de um incondicionado dada na ideia, o *objeto em ideia*, nada mais pode conter que a forma substantivada da relação que define a série que lhe é afim. De onde, temos: a natureza da substância primeira é a substancialidade ela mesma; da causa primeira, a causalidade ela mesma; do *totum* absoluto, a interação ou a comunidade ela mesma.

Observe-se que, se isso for plausível, os *objetos gerais* apresentados em ideias são o que são *por si mesmos* e não por outros. Suas naturezas simples contemplam, pode-se dizer, respectivamente à substância primeira, à causa primeira e ao ser primeiro, tudo e apenas aquilo que faz de uma substância uma substância, tudo e apenas aquilo que faz de uma causa uma causa e tudo e apenas aquilo que faz de um ser um ser. Então, por serem naturezas determináveis apenas por si mesmas, são simples e, por simples, nestes termos, são naturezas de *particulares perfeitos*. Pode-se, em vista da simplicidade da natureza apresentada em ideia como ideia de um particular perfeito, lançar alguma luz sobre o efeito irresistivelmente ilusório das ideias: a aparência de possuírem um *ideato* transcendente (cf. *KrV*, A298/B354). Como ideias de naturezas que são *por si*, como *objetos por si em ideias*, parecem ser representações de objetos *existentes em si* ou absolutamente. A faculdade de julgar, neste caso, seria levada de uma analogia quanto à relação, a qual permite o engendramento das ideias, para uma

²⁴ Sobre os usos adjetivo (*formaliter*) e substantivo (*materialiter*), ver *KrV*, A418/B446, nota.

analogia dos relacionados, julgando que se a natureza é *por si* (isto é, independentemente de qualquer relação com outra natureza que não ela mesma), então o objeto, *que nada mais é que essa natureza*, deveria ele mesmo *existir em si* (independentemente de qualquer relação).

Muito haveria ainda para ser examinado quanto à validade objetiva indeterminada das ideias.²⁵ Contudo, para finalizar, procurar-se-á apresentar apenas as linhas gerais de uma argumentação a favor da tese que responde, em última análise, por ser ilusória a ilusão de transcendência: a impossibilidade de que as ideias tenham um *ideato*, um objeto correlato *existindo em si* fora da ideia. Havendo, como sustenta Kant, “uma grande diferença entre o que é dado à minha razão como *objeto puro e simplesmente* e o que é dado somente como *objeto na ideia*” (A670/B698), se os objetos das ideias puderem existir apenas *em* ou *nas* ideias, o princípio supremo da razão não apenas não autorizaria, mas, nem mesmo lhe seria possível autorizar a sua posição como absolutamente existentes, como *existentes em si*. E aqueles que sucumbiram à ilusão transcendental teriam, efetivamente, compreendido mal o significado das ideias ao toma-las por conceitos de coisas reais, por conceitos de objetos *para* a razão (cf. *KrV*, A643/B671).

Pode-se, em filosofias de extração racionalista, encontrar certas teses fundamentais que, se o exposto até aqui for plausível, nada mais são do que corolários da tese de que a natureza do *objeto geral* apresentada na ideia, o *objeto em ideia*, é a natureza de um perfeito particular ou perfeito indivíduo. Contendo uma natureza *por si*, contendo tudo e apenas aquilo que faz, respectivamente, de uma substância, uma substância, de uma causa, uma causa, de um ser, um ser, as ideias não podem ser senão simples e, em virtude dessa simplicidade, temos que se *A* for o conceito de um incondicionado, seguir-se-á analiticamente dele apenas o próprio conceito *A*. Conversamente, o conceito *A* não poderá se seguir analiticamente do conceito de qualquer outro incondicionado. Assim, se de *A* se seguirem os conceitos *B* e *C*, ou bem *A* não é o conceito de um incondicionado, ou bem *B*, *C* e *A* são, ao fim e ao cabo, conceitos de uma e mesma natureza, de um e mesmo particular perfeito, sendo a sua distinção meramente lógica ou de razão (o que equivaleria a uma doutrina do atributo principal, tal como encontrada, por

²⁵ Caberia, em particular, examinar de maneira minuciosa como tais representações de incondicionados seriam capazes de exprimir a “forma de um todo do conhecimento que precede o conhecimento determinado das partes e contém as condições para determinar *a priori* o lugar de cada parte e sua relação com as outras” (*KrV*, A645/B673) de sorte a poderem operar como análogos de esquemas (*KrV*, A665/B693) dotados de validade objetiva indeterminada, isto é, capazes de funcionar como “princípios heurísticos na elaboração da experiência” (*KrV*, A663/B691) ainda que deixando indeterminadas as condições materiais empíricas capazes de responder pela unidade, diversidade e afinidade possíveis aos objetos de conhecimento (*KrV*, A665/B693 e A661/B689). De qualquer modo, deve-se observar que é através dos princípios regulativos derivados das ideias que se define como os objetos empíricos, considerados *como se* proviessem dos incondicionados (*como se* fossem coisas em si, no caso, *como se* fossem meras modificações ou *modos* de incondicionados), *devem* ser integrados sem que se possa determinar *a priori* o modo particular pelo qual eles, enquanto meras aparências (ocorrências espaço temporais), *podem* efetivamente ser assim conectados.

exemplo, em Descartes). Ademais, novamente em função da peculiar natureza de um particular perfeito, se *A* for o conceito de um incondicionado, segue-se que não pode ser natureza senão de um único objeto, sendo, pois, *A* um conceito singular. Como a identidade de um objeto geral não pode ser senão definida pelo que se poderia chamar de princípio geral de identidade, o qual resulta da conjugação dos princípios de indiscernibilidade dos idênticos e de identidade dos indiscerníveis, à toda diferença numérica de objetos gerais deve corresponder uma diferença qualitativa, e à toda diferença de qualidade deve corresponder uma diferença numérica. Em vista disso, se admitir-se, por exemplo, que um objeto geral *A* (isto é, o objeto transcendente existente em si = *A*) seja uma substância incondicionada, a natureza de *A* será tal que contém tudo e apenas aquilo que faz de uma substância uma substância. Se, pois, um outro objeto geral *B*, numericamente distinto de *A*, também for uma substância incondicionada, sua natureza ou essência conterá tudo e apenas aquilo que faz de uma substância uma substância. Por conseguinte, *B* será qualitativamente indiscernível de *A*. Como, porém, pelo princípio geral de identidade, à identidade qualitativa deve corresponder a identidade numérica, de sorte que se qualitativamente idênticos, então numericamente idênticos (e *vice-versa*), deve-se, ou bem recusar que *A* e *B* sejam numericamente diferentes (sendo, pois, um e o mesmo objeto), ou bem recusar que sejam qualitativamente idênticos (sendo, pois, apenas um deles uma substância incondicionada). Ora, filósofos racionalistas que sustentam argumentações similares, assumindo a *existência em si* de incondicionados, devem, por força do princípio geral de identidade, fundar, em última análise, suas concepções acerca da representação genuína de objetos transcendentais em termos da identidade numérica das naturezas ou *objetos existindo em ideias* com as naturezas ou *objetos existindo em si*, fora das ideias – dado que, se numericamente diferentes, qualitativamente diferentes, não vingando a relação representacional. Assim, assume-se que em tais relações representativas trata-se de uma e mesma natureza existindo de duas maneiras diferentes: existindo inteligível, imaterial ou espiritualmente *em ideia* (cartesianamente: a existência ou realidade objetiva da ideia) e existindo real ou absolutamente *fora* da ideia, como o *ideato*, o objeto *para* a ideia (cartesianamente: a existência ou realidade atual ou forma do objeto da ideia).

Parece possível mostrar, contudo, que a suposta diversidade dos modos de existência de uma e mesma natureza incondicionada acarreta a diversidade qualitativa das mesmas e, por conseguinte, sua diversidade numérica. A operação dos conceitos puros da modalidade sob o efeito da ilusão transcendental parece, com efeito, acarretar que os modos do existir se definam em termos de completude ou privação de qualidades. Considere-se, pois, a suposição de um e mesmo objeto geral como existindo em si e como existindo em ideia. Semelhante suposição parece implicar a assunção da prioridade de um desses modos de existir sobre o outro: um desses existentes, aquele que existe em si, responderá pela existência

imaterial ou inteligível do outro. Se for assim, ao objeto geral existente em si deverá necessariamente ser conferido um caráter ativo do qual o objeto geral inteligível será privado. Sendo, ademais, a potência incondicionada de ação de um tal objeto passível de ser fundada única e exclusivamente em sua própria natureza (ele deve ser *por si* ativo), a privação da mesma ou a passividade do objeto em ideia deverá corresponder a uma *limitação* em sua natureza. Desse modo, pela aplicação do princípio geral de identidade, tratam-se de dois objetos numérica e qualitativamente diferentes, de sorte que um deles é o incondicionado e o outro o condicionado, não podendo vigor entre eles a relação representacional requerida. Em suma: ou bem o *objeto geral em ideia* é ele mesmo incondicionado, sendo-lhe, portanto, impossível um correlato fora da ideia (um *ideato*), ou bem o objeto geral *existente em si* é o incondicionado, sendo-nos impossível ter dele uma representação enquanto incondicionado. Assim, se assumida, como é o caso, a posse da ideia do incondicionado, seguir-se-ia necessariamente a impossibilidade de sua existência fora da ideia.

Referências Bibliográficas

- ALLISON, H. *Kant's transcendental idealism*. New Haven: Yale University Press, 2004.
- GRIER, M. *Kant's doctrine of transcendental illusion*. Cambridge: Cambridge University Press, 2001.
- GRIER, M. "The logic of illusion and the antinomies". In: BIRD, G. (ed.). *A companion to Kant*, Oxford: Blackwell, 2006, pp. 192-206.
- KANT, I. *Gesammelte Scchrifte*. Hrsg.: Bd. 1-22, Preussische Akademie der Wissenschaften; Bd. 23, Deutsche Akademie der Wissenschaften zu Berlin; ab Bd. 24, Akademie der Wissenschaften zu Göttingen, 1900ff.
- KANT, I. *Crítica da razão pura*. Trad.: Manuela Pinto dos Santos e Alexandre Fradique Morujão, Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2001.
- KANT, I. *Lógica*. Trad.: Guido Antônio de Almeida, Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 2003.
- KANT, I. *Prolegomena to any future metaphysics that will be able to come forward as Science*. In: KANT, I. *Theoretical philosophy after 1781. The Cambridge edition of the works of Immanuel Kant*, trad.: Gary Hatfield, Cambridge: Cambridge University Press, 2002, pp. 29-169.
- KANT, I. *The Blomberg logic*. In: KANT, I. *Lectures on logic. The Cambridge edition of the works of Immanuel Kant*, trad.: J. Michael Young, Cambridge: Cambridge University Press, 1992, pp. 5-246.
- KANT, I. *The Dohna-Wundlacken logic*. In: KANT, I. *Lectures on logic. The Cambridge edition of the works of Immanuel Kant*, trad.: J. Michael Young, Cambridge: Cambridge University Press, 1992, pp. 431-516.

Resumo: No *Apêndice à Dialética Transcendental*, é apresentado o uso positivo das ideias da razão (uso imanente, regulador, hipotético: as ideias, operando como *focos imaginários*, visam guiar o entendimento na integralização do conhecimento do campo da experiência possível. Contudo, a consecução mesma desta tarefa envolve uma incontornável *ilusão transcendental*, a qual se encontra na raiz de grande parte das dificuldades exegeticas encontradas no *Apêndice* dado consistir justamente em tomar os meros *focos imaginários* por *focos reais*, pretendendo-se, desse modo, serem as ideias conceitos de objetos transcendentais. Neste trabalho, procura-se apresentar uma análise do uso positivo das ideias capaz de eliminar algumas das dificuldades geralmente encontradas relativamente à validade objetiva das mesmas. Procura-se mostrar, em última análise, que as ideias representam tão-somente *objetos em ideia*, os quais são passíveis apenas de uma posição relativa, e não absoluta, na existência, posição esta capaz de garantir-lhes uma validade objetiva indeterminada.

Palavras-chave: Kant, dialética transcendental, ideias transcendentais, ilusão transcendental, validade objetiva.

Abstract: In the *Appendix to the transcendental dialectic*, the positive use of the ideas of reason (immanent use, regulator, hypothetical) is presented. Ideas, operating as *imaginary foci*, aim to guide understanding in the completion of knowledge from the field of possible experience. However, the very attainment of this task involves an unavoidable *transcendental illusion*, which lies at the root of most of the exegetical difficulties encountered in the *Appendix* given that it consists precisely in taking the mere *imaginary foci* for *real foci*, and thus intended to be the ideas concepts of transcendent objects. In this work, we try to present an analysis of the positive use of ideas capable of eliminating some of the difficulties generally encountered with respect to their objective validity. Briefly, it is sought to show that ideas represent only *objects in idea*, which are only capable of a relative, not absolute, position in existence, a position that is capable of guaranteeing them an indeterminate objective validity.

Keywords: Kant, transcendental dialectic, transcendental ideas, transcendental illusion, objective validity.

Recebido em: 01/2019

Aprovado em: 10/2019

Reflexão e ilusão transcendental na *Crítica da razão pura*

[Reflection and transcendental illusion in the *Critique of Pure Reason*]

Pedro Jonas Almeida *

Universidade Federal de Goiás (Cidade de Goiás, Brasil)

[...] assim como a natureza não adere em si aos fenômenos ou à sua fonte, a sensibilidade, mas apenas se mostra na relação desta ao entendimento, assim a unidade absoluta do uso do entendimento, em vista de uma experiência possível completa (num sistema), só pode pertencer a este entendimento com relação à razão [...]. (*Prol*, AA 04: 362)

Sabe-se que há dois apêndices na *Crítica da razão pura*, o primeiro situado no final da Analítica Transcendental e o segundo no final da Dialética Transcendental. Aparentemente distantes, acreditamos em um paralelismo entre os dois. No segundo apêndice, onde Kant desenvolve uma teoria do uso hipotético da razão ou do uso regulativo das ideias transcendentais, a investigação é por uma unidade sistemática do conhecimento empírico que não está dada, ou seja, a investigação pode ser considerada reflexionante no sentido que ela procura determinar a relação, que não está dada, entre duas representações: uma oriunda da razão pura (a ideia de sistema ou de unidade coletiva do conhecimento) e outra resultante da aplicação do entendimento sobre a sensibilidade (o conhecimento fragmentado que o entendimento tem da experiência – unidade distributiva)¹. Aqui

* pjonas.almeida@gmail.com. Texto proveniente de nossa tese de doutorado e levemente alterado para essa publicação.

¹ Lehmann considera que os dois apêndices estão sistematicamente harmonizados e ambos ajustam conta com a filosofia de Leibniz, embora o Apêndice da *Analítica* o faça “expressis verbis” e o da *Dialética* por interposição do princípio da continuidade das formas apresentado em *KrV*, B 686. Ele ainda assinala que, se Kant pôde falar no primeiro Apêndice de “Reflexionsbegriffen”, ele poderia muito bem já ter começado a falar de “reflektierender Urteilskraft” ao invés de “hypotetischen Vernunftgebrauch”. (Lehmann, 1980, p. 9; grifos do autor). Nas palavras do autor, “assim como a reflexão transcendental **investiga [sucht]** a ‘determinação precisa’ de uma relação – a saber, o pertencimento de uma representação seja ao entendimento seja à intuição sensível (*KrV*, A 261/ B 317) –, assim também é **investigativo [suchend]** o uso hipotético da razão ou o (assim mais tarde chamado) juízo reflexionante: ele investiga uma unidade sistemática do conhecimento empírico que não está dada” (Lehmann, 1980, p. 9-10; grifos do autor).

também se trata tanto de investigar “a posição que atribuímos a um conceito” (*KrV*, A 268/ B 324), posição que se chama o *lugar transcendental* de uma representação, quanto estimar o “lugar que compete a cada conceito, conforme a diversidade de seu uso” (*Ibid.*). Kant irá, assim, denominar *uso hipotético, emprego regulativo*, o modo como se deverá julgar a partir das representações da razão.

A tópica transcendental é a reflexão transcendental com outro nome, o que é confirmado em *KrV*, A 269/ B 325. No primeiro Apêndice da *Crítica da razão pura* essa operação possui a função de nos preservar das “sub-repções [Erschleichungen] do entendimento puro e das ilusões [Blendwerken] daí resultantes” (*KrV*, A 268/ B 324). Dito de outro modo, essa operação crítica em sentido genuíno serve para preservar o pensamento em vias de construir juízos sintéticos *a priori* das sub-repções, acrescentemos, de qualquer faculdade do ânimo. A reflexão transcendental funciona, portanto, corrigindo permanentemente um pensamento que tende a, primeiro, negligenciar suas condições sensíveis para conhecer imediatamente e com certeza a coisa em si mesma, para rivalizar em poder com o intelecto de Deus, mas a também, segundo, sobrevalorizar essas condições estendendo-as a tudo o que existir e, terceiro, um pensamento que pretende “derrubar todas essas barreiras” da experiência sensível e “passar a um terreno novo, que não conhece, em parte alguma, qualquer demarcação” (*KrV*, A 296). Que seja preciso também incluir a razão pura na tópica ou reflexão transcendental atesta o fato de *uso transcendental* e *uso transcendente* de uma representação não serem idênticos².

Sendo assim, após a tarefa de decompor ou isolar a razão pura, anunciada na seção C da Introdução à *Dialética*, sobre o uso puro da razão, é preciso partir para a investigação do ato de julgar a partir dos conceitos da razão pura – todo conceito é predicado de um juízo possível. Isto é, que tipo de emprego se pode fazer das ideias transcendentais? Como proteger ou preservar a razão pura dos juízos ou silogismos dialéticos (uso ilegítimo das ideias)? Mais ainda, diante dos arquivos da razão pura, registros históricos depositados nessa disciplina chamada *metafísica especial*³, pode realmente haver algum uso legítimo, no campo da Teoria, para as ideias transcendentais?

² Rudolf Malter argumenta que os conceitos de reflexão pertenceriam a um segundo nível do ato concreto dos juízos sintéticos *a priori*, quando “é preciso olhar ainda uma vez para a constituição do juízo, agora não mais para seu lado objetivo, mas para o lado no qual o ‘uso’ do entendimento está em questão: para a própria faculdade de conhecer (lado ‘subjetivo’ da constituição do conhecimento) [...]”. (Malter, 1982, p. 132). Malter também identifica o método crítico com a reflexão transcendental. Por exemplo: “a metafísica de Leibniz é deficiente para Kant, pois ela crê conhecer objetos do entendimento puro, na verdade – provocado por uma reflexão transcendental ausente (isto é, uma Crítica da razão pura) – fazer uso de tal modo dos conceitos de reflexão em relação às coisas, como se elas fossem conceitos feitos de conteúdos abstratos”. (Malter, 1982, p. 144).

³ Vollrath mostra como a história da constituição da Psicologia, Cosmologia e Teologia racionais, juntamente com seus objetos, passa pela *Schulphilosophie* alemã do século XVII e por Descartes. Autores como Benedictus Pererius e Christian Wolff, aproveitando uma hesitação nos textos de Aristóteles sobre a natureza da Filosofia Primeira – 1. a Filosofia Primeira é ciência do ser enquanto ser?; 2. ou ciência de um ser em especial: Deus?; 3. ou

II

Partindo da distinção entre *uso transcendental* e *uso transcendente*, indicada por Kant em A 296, houve quem propusesse chamar a ilusão *transcendental* de ilusão *transcendente*⁴. Isso porque a ilusão descrita e tematizada na *Dialética* produziria uma miragem do mais elevado saber ali onde não pode haver nenhum. De fato, essa ilusão bem enraizada no coração da razão impele nossas faculdades cognitivas ao incondicionado – ao Deus, à Alma e à Totalidade do Mundo da metafísica especial.

Sabe-se que nosso entendimento, de onde brotam conceitos puros que nada devem à experiência, só pode legitimamente ser aplicado àquilo que a sensibilidade, com seu modo próprio de intuir, lhe fornece como dado, matéria. Só podemos conhecer aquilo que pertence ao campo da experiência possível. A metafísica geral ou ontologia deve ser precedida e mesmo abandonada em benefício de uma teoria do modo de pensar o ser como fenômeno. As ilusões e erros do sistema leibnizio-wolffiano podem dormir em paz. Porém, nem toda ilusão pode ou mesmo deve ser enterrada. Como Kant demonstra no primeiro apêndice, a reflexão transcendental pode ser eficaz contra a anfibia transcendental, isto é, a crítica dobra a tendência da lógica geral a se confundir com a ontologia. Porém, no segundo apêndice, o caso já não é o mesmo no que se refere à ilusão sediada na razão.

A *Dialética Transcendental*, em sua maior parte, contém a desconstrução da metafísica especial, o desmonte dos raciocínios dialéticos da razão pura. É sua parte destrutiva. Ela “deverá contentar-se com descobrir a ilusão de juízos transcendentais [den Schein transzendenter Urteile aufzudecken], evitando ao mesmo tempo que essa ilusão nos engane”. (*KrV*, B 354). Trata-se de escavar os

ciência do ser que se diz em vários sentidos, se apresenta de vários modos?; 4. ou ciência do ser em geral?, procuram dividi-la em Filosofia Primeira e Metafísica. A primeira seria uma “scientia universalis” ou “ontologia” e a segunda uma “scientia particulares” ou “Theologia”, o que depois suscitaria a distinção entre *Metaphysica generalis* e *Metaphysica specialis*. Nesse sentido, E. Vollrath assinala que Heidegger se refere a essa tradição como a da ontoteologia. Além disso, Vollrath mostra especial interesse pela constituição da Cosmologia Racional. Como ela pôde deixar de ser uma parte da Física para se tornar uma parte da Metafísica? Segundo o autor, Descartes é o primeiro a introduzir a *res materiales* na Filosofia Primeira. Mais do que isso, todos os objetos da *Metaphysica specialis* já podem ser encontrados no título da obra principal de Descartes: *Meditationes de Prima Philosophia in quibus Dei existentia et animae humanae a corpore distinctio demonstrantur*. Descartes introduz a *res materialis* como objeto metafísico, diz Vollrath, em virtude de seu projeto de constituir uma *cognitio omniuni*, uma *Scientia universalis*, chamada por ele de *Mathesis universalis*. Essa Ciência Total é uma ciência universal do ser em geral, isto é, Filosofia Primeira. Ao mesmo tempo, enquanto Deus e Alma são, para Descartes, objetos da *Metaphysica generalis* ou *Ontologia*, o corpo ou corporeidade pertence à Filosofia Segunda ou Física. E isto vai querer dizer, à *Metaphysica specialis*. (Vollrath, 1962, p. 280-282). Posteriormente, com a colaboração de Christian Wolff, entre outros, a Cosmologia vai se estabelecendo definitivamente como um campo da *Metaphysica specialis*. Nas palavras do autor, “(...) a Cosmologia não é outra coisa senão a aplicação da ontologia (theoria entis in genere) sobre o âmbito da res composita, isto é, sobre o campo do ser em geral enquanto Universum. Ela é parte legítima da metafísica”. (Vollrath, 1962, p. 262).

⁴ Rohlf, 2010, p. 194, n. 5. Vamos, no entanto, adotar a terminologia do próprio Kant.

“arquivos da razão humana para evitar em tempos vindouros erros semelhantes” (*KrV*, B 732) aos cometidos pela razão dogmática na metafísica especial. Mas a escavação, diz Kant, é incapaz de fazer com que “essa ilusão desapareça (como a ilusão lógica) e deixe de ser ilusão”. Isso porque ela é “*ilusão natural* e inevitável”. (*KrV*, B 354). Ora, se é assim, parece que a filosofia crítica terá que provar que a ilusão em questão só se torna nociva quando o filósofo faz mau uso dela, quando, aturdido por um dogmatismo alienante (cf. Lebrun, 1993b), se deixa por ela enganar. Ao mesmo tempo, como não ser enganado por ela se ela é inevitável e natural? Após redigir as atas de um processo “em todos os pormenores”, depositá-lo “nos arquivos da razão humana” e exibir os procedimentos – reflexão transcendental, que permitem “evitar em tempos vindouros erros semelhantes” (*KrV*, B 732), será preciso mostrar como, por esses mesmos procedimentos, a ilusão poderá vir a ser benéfica. Essa é a parte construtiva da *Dialética Transcendental*, situada também em um *Apêndice*.

Pretendemos, então, examinar aquilo que Kant chama de uso hipotético da razão pura ou de função regulativa das ideias transcendentais, mais especificamente, qual sua relação com essa outra faculdade de conhecer superior: o entendimento. Ao conduzir esse exame, será ainda mais importante determinar o papel da reflexão transcendental na partilha entre entendimento e razão, bem como na distinção entre ilusão e erro. Por exemplo, como Kant pode tratar da subjetividade transcendental, com suas faculdades delimitadas, sem ceder às tentações da ilusão que converteria essa mesma subjetividade em um objeto de conhecimento, sem ceder às ilusões da Psicologia Racional. Avery Goldman (Goldman, 2012) sugere uma solução para essa questão da função da reflexão transcendental na conjuração da tendência do pensamento a se pôr como coisa – hipóstase. Orientada pela ideia de eu em sua função regulativa, a reflexão transcendental, diz Goldman, é a operação que nos permite nos orientar no pensamento, que nos permite mesmo decompor as faculdades envolvidas no próprio ato de conhecer, sem que essas faculdades pertençam a um Eu coisificado pelos mecanismos encantatórios da ilusão transcendental. Mais uma vez, como a ilusão transcendental pode ser natural e necessária sem que nos embrulhemos, induzidos por ela, nos erros e nas falácias da metafísica especial dogmática? A desconstrução dos raciocínios dialéticos da razão pura nos capítulos sobre os paralogismos, as antinomias e o ideal da razão pura não proíbem qualquer tentativa de reativar as ideias de Eu, de Mundo e de Deus? Não retorna o dogmatismo pelas portas dos fundos depois de expulso pelas da frente?

Parece-nos que é mesmo a reflexão transcendental que permite Kant desatar essas aporias. Se Kant não menciona essa operação com frequência, isso não diminui sua importância e não impede que ela esteja sempre atuante por entre os meandros de sua argumentação. Afinal, é pela reflexão transcendental que se altera “o método que a metafísica até agora seguiu” e que faz da *Crítica da Razão Pura*

“um tratado acerca do método, não um sistema da própria ciência [...]”. (*KrV*, B XXIII). *Reflexão transcendental, Crítica da Razão Pura...* É preciso redigir as atas do processo para que finalmente tudo se resuma ao problema de como se orientar no pensamento. Curiosamente, o filósofo crítico, inspirado na investigação sobre a ilusão poética e a poética da ilusão, parece considerar as ilusões da razão como divertimentos ou jogos de faz-de-conta, em que projeções são vistas como tais e os objetos na ideia, projetados sobre a objetividade, passam a ser vistos “como se” existissem para o benefício ou ampliação do saber do entendimento. Tema de um texto de 1777 sobre a ilusão poética e a poética da ilusão, o jogo em questão é “um jogo que **a mente joga sem ser ela mesma jogada** (isto é, um jogo com o qual ela ilude e até se auto-ilude, mas sem ser por isso enganada ou induzida ela mesma em erro)”⁵.

III

Costuma-se investigar o que Kant chama de uso hipotético da razão no contexto de uma filosofia da ciência kantiana ou no enfrentamento da questão de saber se há uma continuidade ou ruptura entre a *Crítica da Razão Pura* e a *Crítica da Faculdade de Julgar*. Gerd Buchdahl está entre aqueles interessados na relação entre o entendimento e a razão na arquitetura da filosofia de Kant para mostrar que a *Analítica* e a *Estética* não bastam para fundar a ciência da natureza em geral. Com a *Analítica dos Princípios*, diz Buchdahl, o que se alcança são as bases para uma “linguagem pública em relação à ‘natureza’ (um termo construído por Kant para o agregado de objetos individuais ou eventos em série)”, mas não se explica o conceito de uma *ordem da natureza* capaz de injetar legalidade e sistematicidade na natureza tomada no primeiro sentido, isto é, no sentido de um agregado. Os princípios do entendimento, tema daquela seção da *Analítica*, não seriam suficientes para explicar essa legalidade e essa sistematicidade. Para isso, seria ainda preciso apreciar “o papel da *razão* de dar fundamentos à ciência”, o que constitui sua autonomia enquanto atividade de construir de forma espontânea “a multiplicidade de leis científicas em um conjunto de sistemas ou unidades empíricas” (Buchdahl, 1967, p. 210-211). Conforme nossa epígrafe, “a unidade absoluta do uso do entendimento, em vista de uma experiência possível completa (num sistema), só pode pertencer a este entendimento com relação à razão”. A legalidade da natureza e dos juízos causais que formulamos sobre ela só são plenamente validados, em última instância, quando Kant aborda o uso hipotético da

⁵ (Dos Santos. *Apresentação*. In: *Kant*, 2014, p. 299). Grifo do autor. Aí nesse texto de Kant, a ilusão transcendental, ao contrário da ilusão desfeita pela reflexão transcendental no primeiro *Apêndice*, pode ser descrita como “uma aparência que ilude mas não engana e até deleita”. (Kant, 2014, p. 301).

razão, no *Apêndice à Dialética*, ou quando, na *Crítica da Faculdade de Julgar*, a noção de juízo reflexionante fizer sua aparição.

A relação entre o entendimento e a razão, quando despercebida ou negligenciada, pode provocar graves mal-entendidos na leitura da filosofia de Kant. Uma das confusões notadas por Buchdahl é a que pode surgir no próprio vocabulário empregado por Kant. Além da já citada distinção entre *natureza* e *ordem da natureza*, a primeira sendo produto da atividade espontânea do entendimento e a segunda da razão, há ainda *experiência* e *experiência sistemática*, essa última se referindo ao *corpo teórico do conhecimento*. *Unidade do diverso* pode se referir ao *múltiplo de percepções* ou “ao bem diferente múltiplo de leis empíricas”, o primeiro sendo unidade em uma experiência singular e o segundo sendo unidade em uma teoria abrangente da natureza (Buchdahl, 1967, p. 213). Seja como for, essas confusões só são desfeitas quando se avança na leitura da *Crítica da Razão Pura*, para a *Dialética Transcendental*, *locus* onde será abordada a “dinâmica da razão em seu uso construtivo” (Buchdahl, 1967, p. 217) ou o uso hipotético das ideias transcendentais da razão pura. É aí que o nível distinto da atividade da razão no conhecimento se determina em relação à atividade própria do entendimento. Embora Buchdahl não indique, está claro que há aqui também um esforço da reflexão transcendental no sentido de determinar o lugar transcendental de cada representação correspondente, estabelecer a relação entre as representações da razão e as representações do entendimento para então investigar o uso ou emprego que se pode legitimamente fazer dessa relação.

Philip Kitcher vai na mesma direção. O *Apêndice à Dialética*, diz Kitcher, contem o coração da filosofia da ciência de Kant. A função da razão é a de projetar uma ordem da natureza que se contrapõe, ou melhor, que se sobrepõe à regularidade dos fatos *humeanos*, distribuídos na experiência – unidade distributiva. Expressando o mesmo ponto de vista de Buchdahl, Kitcher afirma que “considerados individualmente, enunciados que normalmente encaramos como leis só podem ser vistos como empíricos e contingentes” e que esses enunciados, exemplificados pela *Segunda Analogia da Experiência*, só ganham necessidade *nomotética* quando a razão injeta neles a forma do sistema. A tarefa de legitimação dos conceitos puros do entendimento e dos princípios deles derivados ainda requer “a maquinaria da *Dialética*” cuja função é fornecer o critério segundo o qual “os conceitos são legítimos se forem utilizados na sistematização da experiência alcançada pela *Ciência Total*”: “a legitimação de proposições empíricas ordinárias depende de nossa capacidade de seguir o princípio de unificação sistemática”⁶. Por

⁶ (Kitcher, 1998, pp. 225, 231, 236). É graças a essa ordem projetada ou unidade coletiva da natureza que Kant pode enfrentar o problema da indução. Aquilo que Hume chama de princípio de uniformidade da natureza é aqui uma projeção da razão, do objeto na ideia projetado na natureza. Desse modo, qualquer síntese dinâmica das causas e dos efeitos, válidas para uma parcela da natureza, pode ser estendida para a natureza entendida como

Ciência Total deve-se entender, segundo Kitcher, o ideal de sistematização posto pela razão como tarefa indefinida.

Eis a passagem da *Crítica da Razão Pura*, aquela que deu origem a nossa epígrafe extraída do *Prolegômenos*, que anima esses dois intérpretes.

Porque a lei da razão que nos leva a procurá-la [a unidade sistemática] é necessária, pois sem ela não teríamos razão, sem razão não haveria uso coerente do entendimento e, à falta deste uso, não haveria critério suficiente da verdade empírica e teríamos, portanto, que pressupor, em relação a esta última, a unidade sistemática da natureza como objetivamente válida. (*KrV*, B 679).

Essa passagem se encontra no *Apêndice à Dialética Transcendental, do uso regulativo das ideias da razão*. É aí o local em que Kant tematiza de modo mais explícito a relação do entendimento puro com a razão pura. E é aí que devemos nos concentrar se quisermos examinar o que também passou despercebido nas análises de Buchdahl e de Kitcher: o vínculo entre ilusão transcendental e uso hipotético da razão. Não será a admissão da unidade sistemática da natureza como objetivamente válida uma ilusão necessária e natural? Talvez verifiquemos então que não possa haver máxima metodológica ou princípio lógico da razão pura sem esse pressuposto prévio, *a priori* e transcendental⁷.

Faltou também a percepção do vínculo entre ilusão transcendental e uso hipotético da razão nos textos de Thomas Wartenberg. No entanto, assim como Rolf-Peter Horstmann, ele percebe bem a dificuldade quando afirma que “Kant defende que o uso lógico da razão faz sentido somente à luz de um princípio transcendental de acordo com o qual os produtos do raciocínio científico podem ser entendidos como se dessem uma descrição da realidade objetiva [...]” (Wartenberg, 2009, P. 280). Ora, como pode a ideia de unidade sistemática ou coletiva da natureza possuir realidade objetiva se ela não pode ser objeto de conhecimento, se ela nunca se exhibe na natureza? Como pode tal ideia da unidade da natureza “funcionar como uma verdade metafísica que fundamenta o teste experimental⁸”?

unidade coletiva ou sistemática. Sobre a função normativa dessa projeção e o problema da indução, cf. Allison, 2004, cap. 15. Ver também adiante.

⁷ Para uma interpretação contrária, cf. Horstmann, 1997. Horstmann procura defender que os princípios da razão podem até ser *a priori*, mas nunca transcendentais. O resultado da análise do estatuto epistemológico do princípio da unidade sistemática, diz Horstmann, “parece ser uma aporia: por um lado, precisamos ver a representação da unidade sistemática como um princípio lógico, por outro lado não podemos evitar atribuir a essa representação um sentido transcendental, no sentido que ela possa adquirir necessariamente ‘alguma validade objetiva’ (*KrV*, B 692)”. (Horstmann, 1997, p. 116). Em outro ensaio da mesma obra, no *Zweckmäßigkeit als transzendentales Prinzip – ein Problem und keine Lösung*, Horstmann se afasta da interpretação defendida por Allison e por nós. As objeções de Horstmann, no entanto, não contém nenhuma menção à teoria da ilusão transcendental, teoria que irá justamente poder resolver essa suposta aporia apontada por ele – a ideia de unidade sistemática é *a priori*, isto é, brota da razão pura independentemente da experiência, e transcendental, isto é, possui necessariamente validade objetiva, ainda que, como diz Kant, indeterminada.

⁸ (Wartenberg, 1979, p. 419). Wartenberg aponta nesse texto a direção a ser tomada por aquele que quiser fazer uma leitura mais consistente de Kant. “A Razão humana, de acordo com Kant, não é mais capaz de *realmente* nos enganar do que Deus, segundo Descartes”. (Grifo nosso). (Wartenberg, 1979, p. 415). E na página 420, vemos

Se a ideia dessa unidade ultrapassa o campo da experiência possível, não deveríamos, de acordo com o Livro II da *Dialética*, considerá-la fonte de falácias, silogismos dialéticos e ilegítima? Intérpretes como Norman Kemp Smith e Jonathan Bennett⁹ não conseguiram ver saída para esse *suposto* impasse, porque só conseguiram ver na *Dialética Transcendental* a demolição da metafísica especial, sua parte destrutiva.

Pierre Kerszberg está entre os que viram que o problema possui uma solução precisa: há ilusão *no* conhecimento que não deve ser confundida com a ilusão que *destrói* o conhecimento (Kerszberg, 1989). A primeira é aquela que, mesmo descoberta, não deixa de permanecer “e, ao mesmo tempo, mantém num agradável movimento o ânimo”, enquanto a segunda está mais próxima do ludíbrio, da ilusão que engana, mas que “logo que percebida a sua vacuidade e ludíbrio, desaparece” (Kant, 2014, p. 305-306). Isto é, só pode haver destruição do conhecimento se a ilusão nos enganar, nos conduzir aos paralogismos, às antinomias ou às tentativas de demonstrar a existência de Deus. Apenas a escavação dos arquivos da razão, tornada possível pela reflexão transcendental, pode tornar a ilusão *no* conhecimento benéfica, isto é, promover os interesses da razão em seu uso especulativo sem ameaçá-la com a recaída no dogmatismo ou no ceticismo. Sem essa bússola que é a reflexão transcendental, enfim, não seríamos capazes de nos orientar no pensamento.

IV

Costumava-se reter, entre os intérpretes de Kant, apenas a parte negativa da *Dialética Transcendental*. Para um seu contemporâneo, Kant era o tritura-mundo, dizia Mendelssohn. Heinrich Heine resumiu bem o espírito dessa tendência interpretativa.

Dizem que os espíritos noturnos ficam aterrorizados quando avistam a espada de um carrasco. – Quantos não ficariam aterrorizados se se lhes apresentasse a *Crítica da Razão Pura* de Kant! Esse livro é a espada com que se executou o deísmo na Alemanha. [...].

Que singular contraste entre a vida exterior desse homem e seus pensamentos destruidores, seus pensamentos tritura-mundo. Com efeito, se os cidadãos de Königsberg vislumbrassem todo o significado de tais pensamentos, sentiriam um

Wartenberg afirmando também que os princípios regulativos são “precisamente o que se requer para fundamentar o ‘conselho’ incorporado nos princípios da metodologia científica para que as teorias científicas alcançadas por essa metodologia sejam capazes de verdade empírica”, isto é, como no texto anterior, sem o princípio transcendental não há como admitir o princípio lógico ou metodológico.

⁹ Bennett também considera que há conflito entre fazer um uso lógico e um uso transcendental das máximas da razão e que, por isso, Kant se contradiz e a teoria da ilusão transcendental, do uso hipotético da razão e da origem das ideias são péssimas. O conteúdo principal da *Dialética*, as críticas às falácias da metafísica, diz Bennett, não depende dessa teoria. (Bennett, 1974, p. 258, 268).

medo muito mais terrível desse homem do que de um carrasco, de um carrasco que só decapita homens – a boa gente, porém, não via nele senão um professor de filosofia e, quando passava, à hora marcada, cumprimentavam-no de maneira amistosa e possivelmente acertavam os relógios de bolso por ele. (Heine, 1991, p. 89-90).

E conclui esse quadro com uma comparação: Kant é o Maximilien Robespierre do pensamento, porém, muito mais terrorista. Ao mesmo tempo, Heine, ecoando Schopenhauer, vê na *Razão Prática* uma farsa fabricada para suceder a tragédia inicial. Kant ressuscita Deus para dar esperanças de felicidade aos homens – mais ainda, ao velho Lampe, diz Heine, e por medo dos poderes estabelecidos. Essa suposta farsa, entretanto, encontra seu primeiro esboço na *Dialética Transcendental*.

Evidentemente, essa tendência interpretativa ignorou o verdadeiro problema: a ilusão *no* conhecimento é natural, necessária e inevitável. Sem ela veríamos menos, confiando apenas no entendimento e nos resultados da *Analítica*. É que o intérprete via na afirmação dessa ilusão um paradoxo que ele não conseguia manejar. E dizia: deve haver aqui uma contradição, não se destrói com a espada da crítica as provas da existência de Deus, os raciocínios cosmológicos e as falácias da psicologia racional, todas elas sustentadas pela ilusão transcendental, e, em seguida, se reativa essa ilusão dizendo que, com ela, a razão orienta e estende o uso do entendimento na aquisição de cada vez mais conhecimentos.

É a reflexão transcendental que irá tornar esse paradoxo manejável. Na nona seção do capítulo sobre a antinomia da razão pura, Kant explica como podemos conciliar natureza e liberdade. Introduce aí a noção de ponto de vista. Essa noção é inseparável da reflexão transcendental¹⁰. A partir de que ponto de vista se considera a causalidade? Se do ponto de vista intelectual, inteligível ou transcendental, “na medida em que é intelectual, [a causalidade] não se incluiria na série das condições empíricas que tornam necessário o acontecimento no mundo sensível”. (*KrV*, B 568). Se do ponto de vista sensível ou empírico, a ação do sujeito estaria submetida “a todas as leis de determinação segundo o encadeamento causal e, sendo assim, nada mais seria do que uma parte do mundo sensível, cujos efeitos, como qualquer outro fenômeno, decorreriam inevitavelmente da natureza”. (*KrV*, B 568). A partir do manejo dessa noção, acredita Kant, é possível encontrar, no mesmo ato, simultaneamente “e sem qualquer conflito, a liberdade e a natureza, cada uma em seu significado pleno, conforme referissem à sua causa inteligível ou à sua causa sensível”. (*KrV*, B 569). Sem a reflexão transcendental, confundiríamos o sensível

¹⁰ Sobre a noção de perspectiva e de como ela torna possível um discurso de segunda ordem distinto do discurso sobre objetos próprio da *Analítica Transcendental*, ver Kaulbach, 1985, p. 105-108, bem como Theis, 1997, p. 31, 25, 49, 50. Segundo Kaulbach, a noção de Horizonte é sinônima da noção de Perspectiva. Para Robert Theis, o discurso de segunda ordem inaugurado pela metafísica transcendental regulativa não é um „gegenständlichen Diskurs“, porém aquele se acopla a esse equanto sua „eigentliche Vollendung“. Por exemplo, o discurso teológico é um conhecimento analógico de Deus que se serve daquilo que chama de „Symbolisierung des Begriffs“ ou „symbolischen Anthropomorphism“.

e o inteligível, cederíamos “à ilusão do realismo transcendental” (*KrV*, B 571), o que tornaria incompatíveis a natureza e a liberdade.

A consideração do problema da natureza e da liberdade nos conduziria para a *Razão Prática*, o que não é nosso objetivo aqui. O que nos interessa é que Kant, nessas seções destinadas a mostrar como se resolve o conflito da razão consigo mesma, anuncia o tema que será o principal no *Apêndice à Dialética Transcendental*: uso hipotético das ideias da razão ou princípio regulador da razão pura. Na seção oito, Kant distingue o princípio regulativo ou regulador do princípio constitutivo¹¹. Como se mostrou que o Mundo não é dado como uma coisa em si, que o Mundo é uma ideia da razão, não podemos mais continuar adotando o ponto de vista do realismo transcendental, essencialmente anfibológico. A ideia de uma totalidade sistemática dos fenômenos não é um fenômeno que possa ser percebido. Considerar a ideia desse ponto de vista seria, segundo Kant, fazer um uso constitutivo da ideia cosmológica, isto é, considerar o princípio da totalidade absoluta da série das condições “como dada em si no objeto (nos fenômenos)”. A distinção entre esses princípios, entre os usos que a razão deles faz, visa “impedir que se atribua realidade objetiva (mediante sub-repção transcendental) a uma ideia que serve unicamente de regra”. (*KrV*, B 537). O que isso quer dizer? As ideias cosmológicas¹² só poderão legitimamente “prescrever uma regra à síntese regressiva na série de condições, pela qual esta transitará do condicionado para o incondicionado mediante todas as condições subordinadas umas às outras, embora o incondicionado jamais possa ser alcançado. Pois o absolutamente incondicionado nunca se encontra na experiência”. (*KrV*, B 538). Desse modo, diz Kant, “se abolirá, mediante esta solução crítica, não só a aparência [der Schein] que a punha [a razão] em discórdia consigo mesma, mas em seu lugar será estabelecido o sentido em que concorda consigo mesma e cuja falsa interpretação era a única causa do conflito [...]”. (*KrV*, B 544). A aparência ou ilusão transcendental representa “uma realidade onde não a há” (*KrV*, B 502) e, por isso, pode induzir o juízo a erro. É aqui, nas antinomias matemáticas, que a solução crítica ou a reflexão transcendental começa a talhar a distinção entre uso regulativo e uso constitutivo para que não tomemos o Mundo como um objeto hipostasiado do qual se pudesse predicar as qualidades de infinito ou de finito, de infinitamente divisível

¹¹ A distinção entre princípio constitutivo e princípio regulativo, é verdade, já aparece no capítulo sobre as Analogias da experiência. Cf. *KrV*, B 221 a B 223. Porém, como mostra Seck-Hanssen, 2011, p. 59, os princípios ou ideias da razão não são regulativos no mesmo sentido que são os princípios dinâmicos do entendimento, porque esses últimos também são constitutivos da experiência.

¹² Em *KrV*, B701 Kant diz que a ideia cosmológica é a única que, se considerada *como se fosse* objetiva, geraria uma antinomia. Isso parece criar uma tensão no texto de Kant. Por que, em *KrV*, B 536, examinar o princípio regulador da razão com respeito às ideias cosmológicas? Concordamos com Allison. Todo o “trabalho regulativo é realizado inteiramente pelas ideias sob as formas pelas quais elas são entendidas nas antíteses, isto é, como ideias de totalidades infinitas de um tipo ou de outro”. Cf. Allison, 2004, p. 444-445.

ou limitado na divisão. Assim, da própria regressão do condicionado para o incondicionado só poderemos dizer que é indefinida¹³.

A prescrição da regra lógica pela razão para o entendimento se exprime em uma proposição precisa. Vamos adotar aqui a terminologia de Michelle Grier (Grier, 2001). Por um lado, temos P1, uma máxima lógica ou princípio lógico da razão: “quando o condicionado é dado, é-nos proposta como tarefa, uma regressão na série total das condições do mesmo” (*KrV*, B 498). Por outro lado, temos P2, “argumento dialético” ou princípio transcendental da razão por onde a ilusão transcendental se imiscui: “quando o condicionado é dado, é dada também toda a série de condições do mesmo; ora os objetos dos sentidos são-nos dados como condicionados, por conseguinte, etc.”. (*KrV*, B 525). Julgamos mal, diz Kant, quando tomamos P1 por P2, quando não percebemos o deslize de uma máxima analítica ou “postulado lógico da razão” (*KrV*, B 526) para uma máxima sintética. Está aí o erro tornado possível por uma ilusão, a saber, a de que há um objeto da ideia do qual podemos atribuir qualidades como se estivéssemos diante de um objeto dado na intuição sensível e determinado pelo entendimento como fenômeno. Mais adiante, Kant explica como o erro aqui é possível. Confunde-se, como nas anfibolias do primeiro apêndice, *proposta como tarefa* [*aufgegeben*] com *dada* [*geben*]. Abstrai-se das condições sensíveis sem as quais não há conhecimento e toma-se o objeto na ideia cosmológica como *dado* e não como um horizonte a ser atingido sem nunca ser alcançado, ou seja, como uma regressão indefinida *proposta como tarefa*. Se, porém, reintroduzirmos aquelas condições sensíveis, “não posso dizer no mesmo sentido que, se o condicionado é dado, são dadas também todas as condições (como fenômenos) e não posso por conseguinte inferir a totalidade absoluta da série”. (*KrV*, B 527). As ideias cosmológicas são, portanto, anfibológicas.

Porque o vosso objeto encontra-se unicamente na vossa mente e não pode ser dado fora dela; eis porque só tereis de cuidar de estar de acordo convosco **para evitar a anfibolia**, que converte a vossa ideia numa suposta representação de um objeto empiricamente dado e, por conseguinte, cognoscível mediante as leis da experiência. A solução dogmática não é, pois, incerta mas impossível. A solução crítica, porém, que pode ser totalmente certa, não considera, de forma alguma, o problema objetivamente, mas de acordo com o fundamento do conhecimento em que se alicerça. (*KrV*, A 484/ B 512; Grifo nosso).

Daqui resulta claramente que a premissa maior do raciocínio cosmológico da razão toma o condicionado no significado transcendental de categoria pura, e a premissa menor o considera no significado empírico de um conceito do entendimento aplicado a simples fenômenos, e que, por conseguinte, aí se encontra aquele erro dialético que se denomina *sophisma figurae dictionis*. (*KrV*, A 499/ B 527-528).

¹³ “Interpreta-se mal o significado desta ideia se a tomarmos pela afirmação ou mesmo apenas pelo pressuposto de uma coisa real, a que se pudesse atribuir o princípio de constituição sistemática do mundo”. (*KrV*, B 709).

Já sabemos que é a reflexão transcendental que pode cuidar desse acordo com nós mesmos porque considera as representações em relação às faculdades de onde brotam, isto é, a solução crítica ao problema da antinomia “não considera, de forma alguma, o problema objetivamente, mas de acordo com o fundamento do conhecimento em que se alicerça”. É também a reflexão transcendental que pode impedir o deslize na expressão *condicionado* entre o significado transcendental de categoria pura para o significado empírico de um conceito do entendimento aplicado a simples fenômenos.

A distinção entre uso regulativo e constitutivo da ideia nos levará, portanto, ao seguinte. Enquanto se interpreta o objeto na ideia como algo a ser atingido como tarefa, a razão prescreve ao entendimento que estenda seu conhecimento para além do imediatamente dado. Em outros termos, que não se contente com a unidade distributiva garantida pelas sínteses empíricas, mas que vise à unidade coletiva ou sistemática prescrita pela máxima lógica da razão¹⁴. Confundir essa máxima lógica com um princípio sintético transcendental, isto é, interpretar o objeto na ideia como dado de chofre em sua totalidade, é cometer “aquele erro dialético que se denomina *sophisma figurae dictionis*”. (*KrV*, A 499/ B 527-528). Mais uma vez, o que induz o juízo a esse erro é a ilusão transcendental que nos faz tornar aquilo que é subjetivo como se fosse objetivo.

Porém, o argumento muda quando se atinge o *Apêndice à Dialética Transcendental*. Kant parece realizar uma verdadeira reviravolta quando afirma que sem a suposição de um princípio transcendental não haveria “um princípio lógico da unidade racional das regras”. Dois parágrafos depois de afirmar que a unidade da razão “é meramente hipotética” e que “não se afirma que se verifique na realidade, mas sim que se procure no interesse da razão” esta unidade, como uma diretiva lógica indispensável para “conferir desta maneira unidade sistemática ao conhecimento”¹⁵, Kant diz que

De fato, não se concebe como poderia ter lugar um princípio lógico da unidade racional das regras, **se não se supusesse um princípio transcendental**, mediante o qual tal unidade sistemática, enquanto inerente aos próprios objetos, é admitida *a priori* como necessária. [...]. Porque a lei da razão que nos leva a procurá-la [a unidade coletiva da natureza] é necessária, pois sem ela não teríamos razão, sem razão não haveria uso coerente do entendimento e, à falta deste uso, não haveria critério

¹⁴ “A razão tem, pois, propriamente por objeto, apenas o entendimento e o seu emprego conforme a um fim e, tal como o entendimento reúne por conceitos o que há de diverso no objeto, assim também a razão, por sua vez, reúne por intermédio das ideias o diverso dos conceitos, propondo certa unidade coletiva, como fim, aos atos do entendimento, o qual, de outra forma, apenas teria de se ocupar da unidade distributiva”. (*KrV*, B 672).

¹⁵ Ou em *KrV*, B 362 e B 363: “Mas um tal princípio não prescreve aos objetos nenhuma lei e não contém o fundamento da possibilidade de os conhecer e de os determinar como tais em geral; é simplesmente, pelo contrário, uma lei subjetiva da economia no uso das riquezas do nosso entendimento, a qual consiste em reduzir o uso geral dos conceitos do entendimento ao mínimo número possível, por comparação entre eles, sem que por isso seja lícito exigir-se dos próprios objetos uma concordância tal, que seja favorável à comodidade e extensão do nosso entendimento e atribuir a essa máxima, ao mesmo tempo, validade objetiva”.

suficiente da verdade empírica e teríamos, portanto, que pressupor, em relação a esta última, a unidade sistemática da natureza como objetivamente válida e necessária. (*KrV*, B 679; Grifo nosso).

Com isso, Kant está afirmando que o objeto na ideia precisa adquirir alguma validade objetiva para que possamos fazer um uso lógico daquela máxima que exige “encontrar, para o conhecimento condicionado do entendimento, o incondicionado pelo qual se lhe completa a unidade”. (*KrV*, B 364). Em outras palavras, que sem admitir P2 não podemos empregar P1 – precisamente essa diretiva lógica.

Apenas recentemente, até onde nos foi permitido saber, se produziu uma obra capaz de superar as dificuldades interpretativas que surgem aqui (Grier, 2001). A principal dificuldade diz respeito ao seguinte. Como Kant, o trituramundo, pode desconstruir os argumentos falaciosos da metafísica dogmática, todos eles dependentes da ilusão transcendental, e, no *Apêndice à Dialética*, defender a tese de que os objetos da ideia cosmológica, psicológica e teológica devem poder possuir validade objetiva quando era essa a ilusão que conduzia aos erros dialéticos? A solução crítica consiste em distinguir a ilusão transcendental do erro, em defender que há ilusões que iludem, mas não enganam e até divertem o ânimo, e demonstrar como pode haver um bom uso dessa ilusão. Kant já havia afirmado que essa ilusão, ao contrário do erro, é natural, inevitável e necessária. Sobre a distinção entre erro e ilusão, “crucial para a posição geral de Kant na Dialética”, diz Grier:

A primeira coisa a assinalar é a distinção entre ilusão transcendental e “erro no juízo”. Tal distinção permite Kant defender que, embora a ilusão transcendental funde ou gere erro no juízo (sob a forma da má aplicação das categorias), ela, entretanto, permanece *distinta de* tal erro. Consequentemente, Kant pode sustentar, com consistência, tanto que a própria *ilusão transcendental* está enraizada no uso da razão e de suas peculiares máximas e princípios, quanto que o *erro no juízo* gerado por tal ilusão envolve uma “mistura” da sensibilidade e do entendimento (i.e., de condições subjetivas e objetivas do juízo). (Grier, 2001, p. 116).

Que a ilusão transcendental seja necessária quer dizer apenas isso: sem supor o objeto na ideia como de algum modo válido objetivamente não há como aplicar a máxima lógica P1. Tanto Allison quanto Grier, a esse respeito, afirmam que P2 é a condição de aplicação de P1 (*ibid*, p. 126; Allison, 2014, p. 435). Por exemplo, o que entender quando Kant diz que “esta ilusão [*Illusion*] (que podemos evitar que nos engane [*betrügt*]) é, sem dúvida, inevitavelmente necessária se quisermos [...] impelir o entendimento para além de qualquer experiência dada [...]”? (*KrV*, B 673). Segundo Grier, afirmar a necessidade de P2 como condição de aplicação de P1 é “argumentar não apenas que o *princípio* transcendental da razão (P2) é

indispensavelmente necessário, mas que seu *estatuto ilusório* também é”¹⁶. Allison, na mesma linha, afirma que a razão possui uma função regulativa indispensável na aquisição de conhecimento empírico “por causa (ao invés de *apesar*) da natureza ilusória de suas ideias” (Allison, 2004, p. 425). O que confere sentido a todo esse grupo de textos que citamos até aqui é a noção de *focus imaginarius* derivada seja do campo de estudo dos fenômenos óticos seja da pesquisa já citada de 1777 sobre a ilusão poética e sobre a poética da ilusão¹⁷. Eis onde ela aparece na *Crítica*.

Por isso, afirmo que as ideias transcendentais não são nunca de uso constitutivo, que por si próprio forneça conceitos de determinados objetos e, no caso de assim serem entendidas, são apenas conceitos sofisticados (dialéticos). Em contrapartida, têm um uso regulador excelente e necessariamente imprescindível, o de dirigir o entendimento para certo fim, onde convergem num ponto as linhas diretivas de todas as suas regras e que, embora seja apenas uma ideia (*focus imaginarius*), isto é, um ponto de onde não partem na realidade os conceitos do entendimento, porquanto fica totalmente fora dos limites da experiência possível, serve todavia para lhes conferir a maior unidade e, simultaneamente, a maior extensão. Daqui deriva, é certo, a ilusão de que todas estas linhas de orientação provêm propriamente de um objeto situado fora do campo da experiência possível (assim como se vêem os objetos por detrás da superfície do espelho). (*KrV*, B 672).

Logo em seguida Kant continua mostrando que essa ilusão, embora não tenha que necessariamente nos enganar, é indispensável se “quisermos ver, além dos objetos que estão em frente dos nossos olhos, também aqueles que estão bem longe, atrás de nós, isto é, quando, no nosso caso, queremos impelir o entendimento para além de qualquer experiência dada (enquanto parte de toda experiência possível) e, por conseguinte, exercitá-lo para a maior e mais extrema amplitude possível”. (*KrV*, B 672-673). A atividade própria da razão pura, desse modo, pode ser entendida como uma atividade projetiva. E a ideia de unidade coletiva e sistemática que lhe é própria, como a ideia de “uma unidade *projetada*, que não se pode considerar dada em si, tão-só como problema, mas que serve para encontrar um princípio para o diverso e para o uso particular do entendimento e desse modo guiar esse uso e colocá-lo em conexão também com os casos que não são dados”. (*KrV*, B 675).

Esse emprego da ilusão transcendental, tornado possível pela reflexão transcendental, garante que o entendimento, que ainda é faculdade presidente no

¹⁶ (Grier, 2001, p. 127). Conforme Gerd Buchdahl, “é como se Kant estivesse dizendo que a ‘ilusão transcendental’ tivesse que ser adotada necessariamente por nós, como seres racionais, e ao mesmo tempo estivesse nos advertindo a ficar sempre atentos à natureza lógica dessa ilusão, de modo a evitar que atribuamos ‘ao objeto na ideia’ propriedades que devem inevitavelmente transformá-lo em problemático”. (Buchdahl, 1969, p. 527).

¹⁷ Na apresentação a sua tradução desse texto latino de 1777, Leonel Ribeiro dos Santos mostra como o vocabulário latino empregado por Kant é “muito matizado” e que, portanto, para Kant “há ficções de muitos tipos, que não devem ser confundidos uns com os outros”. Tratar o *engano* e a *ilusão* como idênticos seria um desses “vícios de generalização” atacados por Kant no texto em questão. (Kant, 2014, p. 298).

conhecimento, estenda seu uso orientado pela unidade coletiva projetada no horizonte pela razão e suas ideias. O objeto assim projetado nunca poderia brotar do entendimento, já que ele só realiza suas sínteses elemento por elemento, *partes extra partes*, no âmbito da experiência possível. A ideia de totalidade sistemática, incondicionada da natureza é uma ilusão que permite ampliar seu foco para que ele veja aquilo que a experiência não pode mostrar. Para dar um exemplo de quão necessária é a projeção dessa ideia ilusória, mas não enganadora, Henry Allison afirma que o problema da indução poderia ganhar uma solução a partir daí.

A fonte principal de Kant sobre a indução não é Hume, diz Allison, mas Georg Friedrich Meier, que examinou a indução em duas obras conhecidas de Kant e utilizadas por ele nas aulas de Lógica¹⁸. A primeira é a *Die Vernunftlehre* e a segunda, a *Auszug aus der Vernunftlehre*. Nessas obras, Meier tratou a indução e a analogia como “inferências mutiladas da razão” (*verstümmelten Vernunftschlüssen*), o que aproxima sua análise da de Hume. Isto é, assim como Hume, Meier considera lógica e epistemologicamente suspeito um raciocínio que parte da experiência, do dado presente, e infere mais do que tem direito – afirma *amanhã, sempre, toda vez que*. Segundo Allison, os objetos que estão “em frente dos nossos olhos” e “aqueles que estão bem longe, atrás de nós”, equivalem, por um lado, ao dado presente aos sentidos ou registrados na memória e, por outro, o objeto inferido e ausente. Como o entendimento humano finito opera apenas nas sínteses parciais empíricas (unidade distributiva), a ideia de unidade sistemática ou coletiva projetada pela razão é indispensável para o bom funcionamento do próprio entendimento, faculdade das regras, pois, de outro modo, ele “não pode formular proposições universalmente válidas, o que é [...] sua função própria”. Como Buchdahl, Kitcher e Wartenberg, Allison também afirma que o problema da indução não pode ser satisfatoriamente resolvido pelas *Analogias da experiência*, mais especificamente, pela segunda *Analogia*. O que, no entanto, é mais curioso aqui, é que a ideia de unidade coletiva projetada é necessária porque, sem ela, o entendimento não funcionaria ou não desempenharia seu papel. Como diz Kant, “sem razão não haveria uso coerente do entendimento e, à falta deste uso, não haveria critério suficiente da verdade empírica e teríamos, portanto, que pressupor, em relação a esta última, a unidade sistemática da natureza como objetivamente válida e necessária”. (*KrV*, B 679). A razão pura aqui, no interesse teórico-especulativo, ainda está a serviço do entendimento, e é assim que encontra um uso legítimo de suas ideias¹⁹. A “razão aqui não mendiga, só ordena, embora não possa determinar os limites dessa unidade” (*KrV*, B 681), tarefa que a reflexão transcendental terá que desempenhar para que a ideia de unidade sistemática

¹⁸ Allison, 2004, p. 427. Ver, em especial, o Capítulo 15.

¹⁹ “Quando o entendimento legisla no interesse de conhecer, a imaginação e a razão não deixam de ter um papel inteiramente *original*, mas conforme a tarefas determinadas pelo entendimento”. (Deleuze, 1986, p. 20).

projetada, ordenada pela razão como em um imperativo categórico teórico²⁰, não se transforme em coisa hipostasiada.

Além disso, a ideia de unidade coletiva ou sistemática se expressa a partir de três princípios racionais complementares: o “princípio de *homogeneidade* do diverso sob gêneros superiores”, o “princípio da *variedade* do homogêneo sob espécies inferiores” e “a lei da *afinidade* de todos os conceitos, lei que ordena uma transição contínua de cada espécie para cada uma das outras por um acréscimo gradual da diversidade”. (*KrV*, B 686). Esses princípios também são chamados de “princípios da *homogeneidade*, da *especificação* e da *continuidade* das formas”. Do ponto de vista lógico, a razão sistematiza os conhecimentos obtidos pelo entendimento em um todo teórico articulado, “assim criando uma ligação tão extensa quanto possível” entre esses conhecimentos. Desse modo, as leis empíricas são pensadas **como se** formassem um sistema arborescente ascendente e descendente quanto à generalidade (cf. *KrV*, B 676)²¹. No entanto, como vimos, não basta afirmar a necessidade metodológica desses princípios que ordenam, por exemplo, que as leis particulares da natureza se subordinem às mais gerais ou que prescrevem a economia dos princípios explicativos na investigação da natureza, porque o emprego e aplicação desses mesmos princípios metodológicos, heurísticos, são condicionados ao princípio transcendental que afirma que essa unidade sistemática pode ser encontrada na natureza²². A ideia desta unidade, embora “seja uma simples ideia, foi em todos os tempos procurada com tanto ardor, que há mais motivo para moderar do que encorajar esse desejo de a atingir”. (*KrV*, B 680). Mesmo o antimetafísico mais ferrenho, quando parte para a investigação da natureza, já pressupõe que irá encontrar na natureza um sistema taxonômico ordenado onde as espécies formam gêneros, os gêneros formam famílias, em uma escala que sobe e desce sem fraturas e saltos, obedecendo ao princípio de continuidade das formas.

Que, porém, se encontre também na natureza tal harmonia, é o que os filósofos pressupõem na conhecida regra da escola, segundo a qual se não devem multiplicar os princípios sem necessidade (*entia praeter necessitatem non esse multiplicanda*). Com isso se afirma que a própria natureza das coisas oferece a matéria à unidade racional e

²⁰ A expressão é de Allison (Allison, 2004). Essa tendência interpretativa, que também é a nossa, tem a vantagem de tratar a *Dialética Transcendental* como complemento indispensável para qualquer compreensão adequada dos resultados da *Análítica Transcendental*. Mais ainda, a leitura da *Dialética* suscita uma releitura da *Análítica* à luz dessas novas considerações sobre o uso legítimo das ideias da razão.

²¹ Tudo se passa **como se** os seres na natureza se assemelhassem e formassem espécies; **como se** se distinguíssem e formassem subespécies diversas; **como se** entre as espécies e subespécies ou entre as espécies e os gêneros não devesse haver rupturas e sim “passagem gradual de uma espécie para a outra, o que indica como que um parentesco entre os **diferentes ramos**, na medida em que todos provêm dum **tronco comum**”. (*KrV*, B 688, Grifo nosso).

²² “[...] a própria função regulativa do princípio de unidade sistemática é parasitário da postulação transcendental e ilusória que diz que a natureza, enquanto objeto de nosso conhecimento, já está dada enquanto um todo completo”. (Grier, 2001, p. 275).

a diversidade, em aparência infinita, não deverá impedir-nos de supor por detrás dela a unidade das propriedades fundamentais de onde se pode apenas derivar a multiplicidade, mediante determinação sempre maior. (*KrV*, B 680)

Percebe-se por que sem esse pressuposto o entendimento não teria como operar de acordo com sua função. Suponhamos uma diversidade infinita quanto à matéria ou conteúdo empírico. Se houvesse tal diversidade, “não direi quanto à forma (pois aí podem se assemelhar), mas quanto ao conteúdo [...] que nem o mais penetrante entendimento pudesse encontrar a menor semelhança [...] a lei lógica dos gêneros não se verificaria, nem sequer um conceito de gênero ou qualquer conceito geral; conseqüentemente, nenhum entendimento, pois que este só desses conceitos se ocupa”. (*KrV*, B 682). P2 é a condição de aplicação de P1. “O princípio lógico dos gêneros supõe, pois um princípio transcendental, para poder ser aplicado à natureza (entendendo aqui por natureza só os objetos que nos são dados)”. Kant parece apostar ainda mais nessa atividade projetiva da razão. Deve-se, diz ele, supor uma homogeneidade na experiência possível, suposição que não se confunde com uma determinação ou um princípio constitutivo, “porque, sem esta, não haveria mais conceitos empíricos, nem, por conseguinte, experiência possível”. (*KrV*, B 682).

Sabe-se que a primeira Introdução à *Crítica da Faculdade de Julgar* irá se encarregar de aprofundar e esclarecer esse ponto. Como apontam Georg Buchdahl e Robert Theis, aqui é preciso perceber que estamos em outro nível discursivo da análise transcendental. Além desses intérpretes, Gerard Lebrun também comenta o texto acima no capítulo X de *Kant e o fim da metafísica*. Conforme sua interpretação, que sem uma homogeneidade mínima não haja entendimento possível ou mesmo experiência possível significa que “a desordem qualitativa absoluta teria como correlato o não-pensamento absoluto” (Lebrun, 1993, P. 368). Se o cão das onze horas visto de frente não pudesse ser considerado ou nomeado como o mesmo cão visto de perfil das onze e uma, o entendimento e a experiência seriam impensáveis. “Se o cinábrio fosse ora vermelho, ora preto, ora leve, ora pesado, se o homem se transformasse ora nesta ora naquela forma animal, se num longo dia a terra estivesse coberta ora de frutos, ora de gelo e neve [...]”... (*KrV*, A 101). Em primeiro lugar, há que se distinguir o nível de investigação em que se estabelece a condição de possibilidade da objetividade, nível abstrato da lógica transcendental, daquele que se ocupa da “origem de todos os conceitos em geral” (Lebrun, 1993, p. 370). Segundo Lebrun, esse segundo nível introduz uma investigação “mais originária do que a possibilidade de direito da experiência” (Lebrun, 1993, p. 370), por estabelecer *a priori* que “eu vivo em um mundo onde existe sentido antes de que existam ‘objetos’ – onde, por conseguinte, mesmo os conceitos artificiais da classificação possuem uma ‘objetividade presuntiva’” (Lebrun, 1993, p. 371). A passagem de um nível discursivo a outro corresponde à passagem da determinação à reflexão. Mais até. À medida que a filosofia crítica se

aprofunda, a reflexão, em um de seus momentos, se torna ao mesmo tempo determinante, conforme a primeira Introdução da terceira *Crítica* irá mostrar. Talvez, diz Lebrun, “a constituição da objetividade seja apenas uma das tarefas que a atividade reflexionante desempenhe, e a menos própria, aliás, para revelar a sua natureza”²³.

Por outro lado, o que significa dizer que a ideia de unidade coletiva da razão possui validade objetiva? Não há como responder essa questão sem considerar que a ilusão transcendental é, além de natural, necessária. É o sentido da metáfora ótica do *focus imaginarius*.

E mais uma tensão textual aparece quanto à questão de saber se pode haver uma dedução transcendental das ideias da razão. Kant responde, por um lado, que ela “é sempre impossível em relação às ideias” (*KrV*, B 692) e, por outro, que há como assegurar-lhes “um uso regulativo acompanhado de validade objetiva” (*KrV*, B 692) ou que “os princípios da razão pura também terão realidade objetiva em relação a esse objeto” (*KrV*, B 693). Evidentemente, há dois pontos de vistas aqui que não podem ser confundidos pelo leitor. Se isso ocorrer, dir-se-á que Kant se contradiz e, nesse caso, não se vê por que continuar a levar a sério a teoria da razão pura contida na *Dialética*. Essa questão será aprofundada na segunda seção do *Apêndice* e aqui, na primeira seção, Kant limita-se a introduzir a expressão *análogo de um esquema* para afirmar que “a ideia da razão é o análogo de um esquema da sensibilidade, mas com esta diferença: a aplicação dos conceitos do entendimento ao esquema da razão não é um conhecimento do próprio objeto (como a aplicação das categorias aos seus esquemas sensíveis), mas tão-só uma regra ou um princípio da unidade sistemática de todo uso do entendimento”. (*KrV*, B 693). Isso quer dizer, mais uma vez, que o objeto na ideia da razão é projetado, como em uma ilusão de ótica, sem que algo, do ponto de vista do entendimento, seja determinado, mas “tão-só para indicar o processo pelo qual o uso empírico e determinado do entendimento pode estar inteiramente de acordo consigo mesmo”. (*KrV*, B 694). Por causa da ilusão transcendental, não há como impedir que a ideia dessa unidade coletiva deixe de *parecer objetiva*, mas, em virtude da reflexão transcendental, podemos não ser enganados e até mesmo desejar, para o benefício do interesse especulativo da razão pura, essa ilusão *no* conhecimento e não destruidora *do* conhecimento. O objeto na ideia é objetivado, a atividade da razão consiste na objetivação do objeto na ideia, mas essa objetivação, “sem que nada determine, aponta somente o caminho da unidade sistemática” (*KrV*, B 696). A objetividade aqui é apenas presumida, não constituída. Para repetir a bela fórmula de Leonel R. dos Santos, aqui o ânimo joga um jogo consigo mesmo, “um jogo que **a mente joga sem ser ela mesma jogada** (isto é, um jogo com o qual ela ilude e até se

²³ (Lebrun, 1993, p. 378). Cf. também, a esse respeito, Grandjean, 2009.

auto-ilude, mas sem ser por isso enganada ou induzida ela mesma em erro)” (Dos Santos: In: Kant, 2014, p. 299).

Uma dedução transcendental é sempre impossível em relação às ideias se entendermos a tarefa de uma dedução como essa como sendo a mesma daquela estabelecida para as categorias na *Analítica Transcendental*²⁴. Na segunda seção do segundo *Apêndice*, sobre *o propósito final da dialética natural da razão humana*, Kant aprofunda o sentido que pode ter uma dedução transcendental das ideias²⁵, retomando aquelas ideias de Eu, Mundo e Deus, que confundiram, enganando-a, a razão dogmática no passado. O que se pode estabelecer é unicamente que as ideias da razão são as condições sem as quais não podemos pensar a unidade sistemática da natureza. Essas ideias transcendentais, diz Allison, “são as formas do pensamento da unidade sistemática da experiência, do mesmo modo que as categorias são as formas do pensamento de sua unidade sintética” (Allison, 2004, p. 441). O exemplo que Kant dá é o do objeto na ideia teológica.

[...] afirmo que o conceito de uma inteligência suprema é uma simples ideia [eine blosse Idee], isto é, que a sua realidade objetiva não consiste na referência direta a um objeto (porque nesse sentido não poderíamos justificar a sua validade objetiva); é apenas o esquema de um conceito de uma coisa em geral, ordenado de acordo com as condições da máxima unidade racional e servindo unicamente para conservar a maior unidade sistemática no uso empírico da nossa razão, na medida em que, de certa maneira, o objeto da experiência se deriva do objeto imaginário [eingebildeten Gegenstande dieser Idee] dessa ideia, como de seu fundamento ou causa. Em tal caso, diz-se, por exemplo, que as coisas do mundo têm de ser consideradas **como se** derivassem a sua existência de uma inteligência suprema. (*KrV*, B 698-699).

²⁴ Segundo Mario Caimi, a dedução transcendental das ideias da razão segue o sentido contrário da dedução transcendental das categorias: “não se caminha aqui de uma unidade lógica para uma unidade transcendental; não se procura aqui provar a validade transcendental de um conceito lógico puro, que se enraíza na capacidade de conhecer [Erkenntnisvermögen] e do qual cabe esclarecer de que modo ele pode se referir a objetos. Mas, ao contrário, a unidade lógica só é possível se for pressuposta a unidade transcendental. A validade transcendental do princípio racional de unidade sistemática (a empregabilidade do princípio em referência a objetos) é legítima, porque somente com ele (isto é, somente sob seu pressuposto) a unidade sistemática lógica é possível”. (Caimi, 1995, p. 312-313). Cf. *KrV*, B 678-679.

²⁵ Günter Zöllner assinala que Kant aborda nas duas partes do *Apêndice à Dialética* o tema da dedução transcendental seja dos princípios de homogeneidade, etc., seja das ideias da razão, modificando o sentido de *validade objetiva e realidade objetiva*, introduzindo, por exemplo, “einige objektive Gültigkeit” (A 664/ B 692) e “unbestimmte, objektive Gültigkeit” (*KrV*, A 669/ B 697). Essas modificações aparecem no interior da teoria do uso regulativo das ideias, quando as ideias são “entdialektisiert” (Zöllner, 1984, p. 268). Segundo G. Zöllner, “o status de objetividade da ideia transcendental é deduzido como relação de condição necessária [als notwendiges Bedingungsverhältnis] da razão para com a unidade sistemática do conhecimento empírico”. (Zöllner, 1984, p. 269). Isso quer dizer que a razão só se refere a objetos da experiência indiretamente, por intermédio dos conceitos do entendimento. Assim, embora G. Zöllner não indique, a reflexão transcendental aqui procura investigar a relação que pode haver entre pelo menos três representações: ideia, conceito e intuição. A ideia transcendental terá “realidade”, observa ainda G. Zöllner se referindo a Kant, apenas enquanto “esquema do princípio regulativo da unidade sistemática de todo o conhecimento da natureza” (*KrV*, A 674/ B 702). Kant diz que o objeto representado na ideia, *Gegenstand in der Idee*, é apenas o *esquema* de um objeto no sentido que aqui o *objeto*, a *objetividade* é um sistema, uma totalidade que deve ser indefinida e progressivamente investigada e determinada.

A referência direta a um objeto é injustificável porque, nesse caso, faríamos um uso constitutivo da ideia teológica. É o que faz a razão dogmática ao virar as costas para a reflexão transcendental. Ela interpreta mal o significado das ideias, dirá Kant mais adiante, e, desencaminhada, torna-se uma “razão que procede em sentido inverso” (*KrV*, B 720). Ao invés de considerar o objeto na ideia como objeto imaginário projetado para incitar o entendimento a procurá-lo sem nunca o atingir, a razão dogmática começa “por tomar por fundamento, considerando-a hipostática, a realidade de um princípio da unidade final e por determinar”. Mais ainda, “impõem-se em seguida, de maneira violenta e ditatorial, fins à natureza, em vez de, como seria justo, os procurar pela via da investigação física”. (*KrV*, B 720-721). Kant também considera que a má interpretação do princípio regulativo provoca o que ele chama de *razão preguiçosa*. Se considerarmos que o objeto na ideia está dado, lá para ser conhecido por intermédio das categorias, perderíamos um incentivo para continuar indefinidamente nossas investigações em determinado domínio. Assim, no caso da ideia psicológica, determinar as propriedades da alma à maneira da metafísica transcendental constitutiva e dogmática já é decidir de uma vez por todas o assunto e declarar, de maneira violenta e ditatorial, que a pesquisa já está terminada, concluída e acabada. A razão dogmática deseja fundar uma Ciência Total que, uma vez estabelecida, não seja passível de revisão.

Ao comentar o significado que pode ter aqui, em especial, uma dedução transcendental da ideia teológica, Robert Theis chama a atenção para a fórmula discursiva *como se*. Essa fórmula abre espaço para “um discurso de segunda ordem sobre o real cujo estatuto epistêmico não seria aquele do saber, mas aquele de uma fé doutrinal (*KrV*, B 853)” (Theis, 2012, p. 194-195). Esse discurso recorreria, segundo Theis, “às mesmas formas que o discurso que fala da constituição do conhecimento de objetos” (Theis, *Ibid.* p. 195) na *Analítica Transcendental*, isto é, esse discurso se enuncia em proposições assertóricas e apodíticas marcadas pela fórmula *como se*. Por exemplo, em *KrV*, B 700 podemos ler que “(em relação à teologia), devemos considerar tudo o que possa alguma vez pertencer ao conjunto da experiência possível, *como se* esta constituísse uma unidade absoluta [...], mas também, simultaneamente, *como se* o conjunto de todos os fenômenos (o próprio mundo sensível) tivesse, fora de sua esfera, um fundamento supremo único e omni-suficiente [...]”. Embora não destaque a ilusão transcendental como a protagonista desse discurso de segunda ordem, é precisamente assim que devem ser entendidas essas observações de Robert Theis, já que essa é a fórmula mestra seja da ficção poética seja da ilusão transcendental²⁶.

²⁶ Cf., no entanto, (Theis, 1991). A ilusão transcendental explica a inclusão do discurso metafísico “no elemento de uma ficção discursiva necessária” (Theis, 1991, p. 167). A razão, diz Theis, é criadora de ordem. Essa ordem é a “condição interna da possibilidade” da ordem do entendimento. O discurso metafísico da Razão, “em sua essência, absorve [*sursume*] (*aufheben*) a questão da verdade, que pertence propriamente ao entendimento, na questão do sentido”. (Theis, 1991, p. 170).

V

Para a investigação da natureza são importantes as ideias de unidade sistemática da natureza e de Deus, a cosmologia e a teologia racionais. Por outro lado, será que a dinâmica da razão em seu uso construtivo não pode também ser flagrada na psicologia racional reinterpretada pela reflexão transcendental? Mais especificamente, para a orientação de uma teoria crítica sobre a subjetividade transcendental subdividida em entendimento, razão, sensibilidade e imaginação – sistema das faculdades? Não há também no próprio discurso crítico uma referência – ou mesmo autorreferência, à ideia de unidade sistemática da subjetividade transcendental? A ideia de eu não seria a ideia que guia a reflexão transcendental na demarcação das comarcas das faculdades de conhecer e no estabelecimento do terreno do conhecimento como sendo o da experiência possível? Em um livro recente (Goldman, 2012), Avery Goldman formula e sugere uma solução para essas questões com relativo sucesso. Os resultados que ele obtém podem ajudar a endossar nossa linha interpretativa e, por isso, gostaríamos de examiná-los.

No primeiro prefácio da *Crítica da Razão Pura*, após assinalar a importância da *Dedução dos conceitos puros do entendimento*, Kant afirma que essa prova possui duas partes. A primeira diz respeito ao valor objetivo desses conceitos puros e a segunda se ocupa do “entendimento puro, em si mesmo, do ponto de vista de sua possibilidade e das faculdades cognitivas em que assenta” (A XVII). Embora esse aspecto subjetivo seja importante, uma vez que nos remete à própria possibilidade da faculdade de pensar [*das Vermögen zu denken*], Kant anuncia que se dedicou com mais atenção à primeira parte da prova na *Análise Transcendental*: como é possível que conceitos puros se refiram *a priori* a objetos? Sobre a segunda parte, Kant diz que irá abordá-la em outra ocasião. O programa dessa pesquisa, segundo Goldman, pode ser encontrado no *Apêndice à Dialética Transcendental*. A investigação do papel regulativo da ideia psicológica promete demonstrar que o próprio discurso crítico, aquele que, já em seu ponto de partida, analisa as faculdades cognitivas (sensibilidade e entendimento) para descobrir as condições de possibilidade da experiência, evita a armadilha do dogmatismo quando trata dessas mesmas faculdades cognitivas. Ou seja, a questão é se o próprio discurso crítico inicia seu movimento argumentativo crítica ou dogmaticamente. Diz Goldman:

O que pode ser dito a respeito dessas faculdades, a saber, a sensibilidade, com suas formas *a priori* do espaço e do tempo; o entendimento, com seus doze conceitos *a priori*; e a unidade transcendental da apercepção que elas implicam? Tal questão

requer que investiguemos a metodologia de base da crítica kantiana. Kant está claramente reivindicando mais do que apenas uma certeza indutiva quando define as condições *a priori* da experiência, mas que argumento está sendo formulado sobre essas faculdades que parecem não se encaixar confortavelmente nem no campo das aparências nem no das coisas em si mesmas? E mais, o que Kant afirma sobre essa experiência humana, o campo espaço-temporal limitado das aparências no interior do qual a análise das faculdades cognitivas ocorre? (Goldman, 2012, p. 1).

O caminho percorrido pela metafísica dogmática foi vedado pela *Crítica* no capítulo sobre os paralogismos. O *eu penso* é o pressuposto lógico de todo pensamento, mas ele próprio não é um objeto dado na intuição sensível e, portanto, não pode ser conhecido. O *eu penso* “possibilita todos os conceitos transcendentais em que se diz: eu penso a substância, a causa, etc.” (*KrV*, B 401), mas ele próprio, esse único texto da psicologia racional, é incognoscível. Toda tentativa de afirmar que o *eu penso*, a alma ou o sujeito, é substância simples, numericamente idêntico, incorruptível, imaterial, etc., ultrapassa os limites da experiência possível. A ilusão transcendental aqui nos induz a tomar “o sujeito lógico permanente do pensamento pelo conhecimento do sujeito real de inerência, do qual não temos nem podemos ter o mínimo conhecimento [...]” (A 350). O engano ou erro resultante se chama *paralogismo*. Ora, essa “sub-repção da consciência hipostasiada (*apperceptionis substantiatae*)” pelo menos nos aponta o mau caminho, aquele tomado pela razão dogmática. Além disso, o sujeito transcendental não se confunde com o sujeito empírico, fluxo de representações no sentido interno. Qualquer tentativa de conhecer o *eu penso* parece, desse modo, nos lançar em um círculo perpétuo.

Por este “eu”, ou “ele”, ou “aquilo” (a coisa) que pensa, nada mais se representa além de um sujeito transcendental dos pensamentos = X, que apenas se conhece pelos pensamentos, que são seus predicados e do qual não podemos ter, isoladamente, o menor conceito; movemo-nos aqui, portanto, **num círculo perpétuo**, visto que sempre necessitamos, previamente, da representação do eu para formular sobre ele qualquer juízo [...]. (*KrV*, B 404; Grifo nosso).

A imagem do círculo também é usada por Kant para caracterizar o próprio método transcendental. Na *Teoria Transcendental do Método*, Kant afirma que a demonstração do princípio *Tudo o que acontece tem uma causa* possui “a propriedade especial de tornar possível o fundamento da sua própria prova, a saber, a experiência e nesta deve estar sempre pressuposta” (*KrV*, B 765). Ou seja, sem esse princípio não haveria experiência possível e sem essa última o princípio não poderia ser deduzido. A circularidade do discurso crítico já foi notada por Martin Heidegger que, vendo aí uma deficiência na investigação, aponta para a necessidade de ultrapassar a filosofia kantiana com sua análise das faculdades cognitivas para uma filosofia do *Dasein*. Sem endossar essa conclusão, Goldman também afirma essa circularidade em sua hipótese de que o uso regulativo da ideia psicológica permite a “análise de nossas faculdades cognitivas e, entretanto, a análise das faculdades cognitivas é o que permite a crítica de Kant à metafísica.

Assim, a análise de Kant das faculdades cognitivas tanto permite a crítica da ideia metafísica do sujeito *quanto se segue dela*²⁷. Já sabemos que o uso regulativo de uma ideia da razão pura não pressupõe o conhecimento de seu objeto, mas aponta o horizonte em direção ao qual devemos dirigir a investigação. Aqui a tese de Goldman se afasta da interpretação habitual, que tende a destacar a importância da função regulativa da ideia psicológica para as investigações na psicologia empírica. Ao contrário, o papel principal da ideia psicológica em seu uso regulativo é o de orientar a reflexão transcendental na delimitação das fronteiras no interior das quais a análise das faculdades ocorre. Mais especificamente, a ideia psicológica em seu uso regulativo “dirige a análise da unidade do entendimento de um modo semelhante àquele do uso regulativo da ideia teológica na teleologia”²⁸.

Kant trata do uso regulativo da ideia psicológica no *Apêndice à Dialética transcendental*. Ao explorar um caso do uso da razão na busca de uma unidade sistemática a partir do princípio de homogeneidade, Kant cita a alma humana e diz: esse princípio é uma máxima lógica que exige que “se restrinja tanto quanto possível esta aparente diversidade” de fenômenos da alma – a sensação, a consciência, a imaginação, a memória, o engenho, o discernimento, o prazer, o desejo, etc., para descobrir, “por comparação, a identidade oculta” e indagar “se a imaginação, aliada à consciência, não será memória, engenho e discernimento, e até porventura entendimento e razão”. (*KrV*, B 677). A ideia psicológica em seu uso regulativo nos incita a procurar uma faculdade fundamental que responde ao “problema de uma representação sistemática da diversidade das faculdades”. (*KrV*, B 677). E na segunda seção desse mesmo *Apêndice*, Kant volta ao tema. A ideia de uma inteligência simples e autônoma nos serve “para considerar todas as determinações como pertencentes a um sujeito único, todas as faculdades, quanto possível, derivadas de uma só faculdade fundamental, toda alteração como proveniente de um só e mesmo ser permanente, e representar todos os fenômenos no espaço como completamente distintos dos atos do pensamento”. (*KrV*, B 710-711). O que aqui chama atenção é que tal ideia nos permite ao menos excluir, como pertencente ao sujeito simples, não apenas “a natureza corpórea, mas toda a natureza em geral, isto é, todos os predicados de qualquer experiência possível”. (*KrV*, B 712). Os fenômenos do espaço devem ser representados como

²⁷ (Goldman, 2012, p. 3). Goldman também aborda e rejeita as críticas de Hegel e de Johann Georg Hamman contra Kant. Hamman reivindica a necessidade de uma metacrítica do sistema kantiano para investigar como Kant justifica a análise do sujeito da experiência. O problema da justificação dos pressupostos ou do ponto de partida da filosofia kantiana é o que motiva a tese de Goldman.

²⁸ (Goldman, 2012, p. 129). Embora Deleuze não tome a mesma direção que Goldman, o subtítulo da obra que ele escreve sobre Kant é justamente “Doutrina das faculdades”. Deleuze se interessa pelo tipo de vínculo que as faculdades estabelecem entre si no conhecimento, na moralidade e na estética, sendo que o acordo livre entre elas nesse último caso ocuparia o momento privilegiado da gênese dos outros dois tipos de vínculo. O que importa é que esse vínculo, na interpretação de Deleuze, também se dá teleologicamente: se a finalidade for o conhecimento, o entendimento preside o vínculo; se for a moralidade, a razão prática; se o juízo estético, o livre acordo entre as faculdades.

completamente distintos dos atos do pensamento, diz Kant. Ora, essa partilha entre o que pode pertencer ao *eu penso* e o que não pode (fenômenos no espaço) já seria a atividade da reflexão transcendental orientada pela ideia do eu. Isso porque essa mesma partilha ultrapassa ou transcende aquilo mesmo que é partilhado, o sujeito e o objeto que ele percebe²⁹.

A função regulativa da ideia psicológica volta a aparecer na *Teoria Transcendental do método*, na terceira seção sobre *a disciplina da razão pura em relação às hipóteses*. Kant afirma que “*pensar a alma como simples é-nos perfeitamente admitido, a fim de, segundo essa ideia, dar por princípio à nossa apreciação dos seus fenômenos internos, uma unidade integral e necessária de todas as faculdades espirituais [Gemütskräfte], embora essa não possa conhecer-se in concreto*”. (*KrV*, B 799). Ainda que a ideia psicológica, assim como as demais ideias da razão, seja apenas uma ideia, o uso regulativo que podemos dela fazer fornece ao entendimento um cânone para seu “uso estendido e coerente [...], de modo que este, embora sem conhecer nenhum objeto além daqueles que conheceria segundo seu conceito, siga adiante e seja melhor conduzido nesse conhecimento”. (*KrV*, B 385). É a partir desse uso hipotético, regulativo, da ideia de eu, enquanto cânone da razão para o uso estendido e coerente do entendimento, que Goldman explica as análises das faculdades desenvolvidas por Kant na *Analítica Transcendental*, análise conduzida pela reflexão transcendental orientada por essa mesma ideia.

A reflexão transcendental, como se sabe, antecede a determinação do dado pelos conceitos puros do entendimento. Goldman entende que a reflexão transcendental “*explica como a filosofia crítica determina a fronteira na qual a análise do conhecimento acontece*” (Goldman, 2012, p. 107). Nos termos de Kant, a reflexão transcendental discrimina as representações apresentadas apenas no intelecto das que aparecem na intuição sensível e elege essas últimas como as únicas que nos dão a matéria para conhecer o objeto. É no terreno daquilo que aparece na intuição sensível que Kant, além disso, estabelece a distinção modal entre o possível e o efetivo. Esse ato reflexivo de segunda ordem não só antecede a elucidação do que pode ser conhecido, mas também é anterior à crítica da metafísica especial. O que resta é encontrar a justificação desse ato, o que Goldman encontra na dependência da reflexão transcendental do princípio regulativo emanado da ideia psicológica. Daí se segue a circularidade da crítica, paradoxo

²⁹ “Nós chegamos ao ponto de poder distinguir as regras *a priori* que guiam o entendimento através do ato da reflexão transcendental, a qual deve pressupor a distinção entre aqueles dos nossos pensamentos que se referem aos objetos espaciais e aqueles que não o fazem, ainda que não possamos justificar nosso empenho em nos distinguir enquanto sujeitos racionais dos objetos que aparecem para nós. A razão só pode seguir esse princípio hipoteticamente. Apenas a ideia psicológica, considerada como o princípio da reflexão transcendental, pode explicar como os princípios regulativos da razão permitem não apenas a extensão da investigação mecânica e teleológica, mas de fato a análise das faculdades cognitivas do sujeito pensante”. (Goldman, 2012 p. 172)

que, segundo Goldman, deve ser abraçado pelo intérprete³⁰. A reflexão transcendental discrimina aquilo que vale objetivamente e permite, dessa forma, a crítica da metafísica especial. Dessa crítica emerge, em seguida, o princípio regulativo que orienta a reflexão transcendental naquele mesmo ato discriminatório³¹.

O uso regulativo das ideias da razão também diz respeito ao ato de se orientar no pensamento. Em um texto de 1786, *Que significa orientar-se no pensamento*, Kant demonstra que, além de um princípio subjetivo de diferenciação das regiões do espaço, também a razão se orienta no supra-sensível segundo um sentimento de sua própria necessidade. O que isso significa? Se quisermos julgar, diz Kant, e “contudo [formas] limitados pela falta do conhecimento com relação aos elementos necessários para o julgamento, então torna-se necessária uma máxima, de acordo com a qual possamos decidir nosso julgamento. Porque a razão quer ser satisfeita”³². Falta-nos, é claro, conhecimento dos objetos suprassensíveis das ideias da razão. O que essa máxima exige é que, primeiro, examinemos a ideia para ver se ela está livre de contradições (possibilidade lógica) e, segundo, satisfeita essa condição negativa da verdade, pensemos algo “suprassensível, pelo menos conveniente para o uso empírico de nossa razão” (*WDO*, AA 08: 137). Por exemplo, a ideia teológica. Se quisermos dar “um motivo suficiente da contingência das coisas no mundo” precisamos admitir um criador inteligente. Mas não conhecemos um ser dessa natureza. Mesmo assim, diz Kant, “na falta dessa compreensão, permanece um suficiente motivo subjetivo da admissão dessa causa primitiva, pelo fato da razão necessitar pressupor algo que lhe seja inteligível para por esse meio explicar a partir dele o fenômeno dado [...]”³³. Kant chama a fonte desse ato de julgar de *crença* ou *fé racional* [*Vernunftglaubens*]. Orientar-se no

³⁰ “[...] a filosofia transcendental possui um elemento paradoxal em seu cerne [...]”. (Goldman, 2012, p. 123)

³¹ Segundo Goldman, o conceito de experiência com o qual Kant inicia sua investigação crítica não é neutro. Ele envolve uma concepção de possibilidade definida nos *Postulados do pensamento empírico em geral* e no §76 da *Crítica da faculdade de julgar*. Essa definição é feita, no primeiro texto, por contraste com outro conceito de possibilidade: possibilidade absoluta, válida sob todos os aspectos. Esse conceito não é, diz Kant, “um simples conceito do entendimento e não pode de modo algum ter aplicação empírica; tal conceito pertence exclusivamente à razão, que ultrapassa todo o uso empírico possível do entendimento”. (*KrV*, B 285). No §76 da terceira *Crítica*, por sua vez, Kant afirma que “a distinção entre coisas possíveis e efetivas é tal, que é válida simplesmente para o entendimento humano”, ser racional finito em geral. Um entendimento arquetípico é um entendimento em que essa diferença nem mesmo faria sentido, já que tudo que ele pensa, é. Essa restrição do conceito de possível, diz Goldman, é o que permite tanto o exame do conhecimento quanto o desenvolvimento da filosofia crítica. Ora, o que se requer para explicar ou justificar a escolha do território no qual o conhecimento dos objetos da experiência ocorre é a reflexão transcendental. Ao mesmo tempo, a própria reflexão transcendental precisa de justificativa, a qual se encontra no *Apêndice à Dialética Transcendental*, precisamente quando é a ideia psicológica que está em questão.

³² (*WDO*, AA 08: 136). Essas máximas também são chamadas de “máximas de uma razão sadia” (*die Maxime der gesunden Vernunft*).

³³ (*WDO*, AA 08: 139). E ainda: “[...] devemos admitir a existência de Deus se **quisermos julgar** as causas primeiras de tudo que é contingente, principalmente na ordem das finalidades realmente estabelecidas no mundo”. (*WDO*, AA 08: 139).

pensamento é, portanto, guiá-lo segundo a bússola do uso regulativo das ideias da razão. Só assim, diz Kant nesse ensaio, protegemos a razão sadia das fantasias e quimeras do dogmático e dos devaneios de um Jacobi. Evidentemente, o que interessa saber aqui é qual o papel que pode desempenhar a ideia psicológica na orientação do pensamento no suprassensível. Como vimos, a hipótese de Goldman é a de que a ideia psicológica orienta o pensamento na reflexão que ele desenvolve sobre si mesmo na própria filosofia crítica. Se Kant produziu uma doutrina das faculdades, essa mesma doutrina não é mais uma filosofia dogmática sobre o sujeito. Mais ainda, como a análise das faculdades e de seu vínculo inclui uma concepção daquilo que é a experiência possível, Goldman afirma que a “análise crítica da experiência é [...] um projeto regulativo e não constitutivo”³⁴.

Pode-se objetar contra a hipótese de Goldman que a função regulativa da ideia psicológica é apenas uma variante da função regulativa da ideia cosmológica ou teológica, isto é, que o uso regulativo da ideia psicológica orienta o entendimento na investigação do sujeito empírico, contribuindo para uma ciência empírica do psiquismo. É por ter recusado essa direção, comumente trilhada pelos intérpretes de Kant, que a hipótese de Goldman é merecedora de atenção. O que ele pretende demonstrar, ao contrário, é que a ideia psicológica orienta a investigação das faculdades do espírito no sentido de nos aproximar da “unidade sistemática de todo o uso do entendimento” (*KrV*, B 693), ou seja, não apenas da unidade sistemática dos conceitos e leis empíricos, mas, sobretudo, da própria unidade sistemática das categorias da faculdade do entendimento³⁵. O sujeito transcendental não é nem o *eu penso* hipostasiado da psicologia racional dogmática nem o sujeito empírico da psicologia empírica, mas a unidade projetada pela razão para orientar a investigação reflexiva do sujeito sobre si mesmo. Afinal, pode-se perguntar com que direito Kant elabora uma doutrina das faculdades e de seus vínculos no conhecimento, na moralidade, na estética e na teleologia. A reflexão transcendental orientada pela ideia psicológica forneceria uma solução crítica para esse problema igualmente crítico³⁶.

³⁴ (Goldman, 2012, p. 170). Lebrun parece querer apontar para a mesma direção quando procura estabelecer uma distinção entre *Crítica* e *Sistema da filosofia*. Cf. Lebrun, 1993, Capítulo X. Por exemplo: “Se o sistema é a única garantia possível de completude, é porque a *Crítica* é um empreendimento reflexionante [...]”. (Lebrun, 1993, p. 387); “[...] que se preste atenção, ao contrário, na auto-explicação da faculdade crítica, faz-se facilmente o sistema inscrever-se no ‘Philosophieren’, e a ‘Wissenschaft’, no limite, faz figura apenas de exigência retórica” (Lebrun, 1993, p. 387-388); “[...] o pensamento reflexionante que anima o empreendimento. Reconstruir um kantismo bem centrado é desde já desconhecer, na obra, o seu quinhão de incerteza e indecisão”. (Lebrun, 1993, p. 388).

³⁵ “A ideia psicológica distingue a concepção de subjetividade requerida para orientar a reflexão filosófica em sua análise das condições de possibilidade da experiência. Desse modo, ela distingue o sujeito enquanto um todo unificado, mas também [...] o opõe a todas as aparências espaciais, aos objetos fenomênicos cuja análise fornece a Kant, na *Análise Transcendental*, o terreno da experiência possível e a elucidação das faculdades da cognição finita”. (Goldman, 2012, p. 169)

³⁶ “Perseguir tal concepção dos pressupostos metafísicos da crítica é penetrar em uma investigação do sujeito do projeto reflexivo da análise crítica”. (Goldman, 2012, p. 170)

A *Crítica da razão pura*, segundo essa interpretação, é muito menos uma “fisiologia do entendimento humano (a do célebre *Locke*)” (*KrV*, A IX) do que uma “metafísica da natureza pensante” (*KrV*, B 874). A psicologia racional transmutada pela crítica, esse novo nascimento da metafísica da natureza pensante, como diria Gerard Lebrun³⁷, se pergunta sobre como podemos “esperar um conhecimento *a priori*, portanto uma metafísica, de objetos que são dados aos nossos sentidos, isto é, *a posteriori*”? (*KrV*, B 875). Essa questão está vinculada, diz Kant, a essa outra: “como é possível conhecer segundo princípios *a priori* a natureza das coisas e chegar a uma fisiologia racional”? (*Ibid.*). Na origem estava o dado na intuição do espaço e do tempo – sentido externo e sentido interno, respectivamente. Em seguida, os doze conceitos puros que formam a tábua das categorias. A filosofia crítica, diz Goldman, inicia sua investigação “pressupondo tais concepções fundamentais, começando com uma confiança injustificada (*unfounded*) tanto nos objetos quanto no sujeito pensante, e só a partir de então ela pode propor sua análise da cognição *a priori*” (Goldman, 2012, p. 177). Essa análise é tornada possível pela fisiologia racional da alma que “oferece precisamente a divisão entre os objetos e o sujeito pensante de que precisa a investigação crítica” (Goldman, *Ibid.*, P. 177).

VI

Se a ideia psicológica pode ser considerada como o princípio a partir do qual a reflexão transcendental redige o próprio discurso crítico, a ideia teológica pode ser a ideia fundamental na elaboração do discurso racional sobre a natureza. Robert Theis, também em um livro recente (Theis, 2012), demonstra que o discurso teológico é o ponto de convergência da “reflexão sobre o fundamento do discurso filosófico sobre o sistema de fins, o qual deve ser considerado como constituindo o ápice da reflexão crítica da razão sobre ela mesma” (Theis, 2012, p. 216). Em outras palavras, “é sempre em direção à ideia teológica que converge o pensamento a partir do momento que ele se propõe a pensar o real em seu fundamento e em sua unidade”³⁸. A teologia racional também foi considerada como o verdadeiro lugar para se investigar as bifurcações da filosofia crítica. Gerard Lebrun, investigando as mutações pelas quais passou o conceito de finalidade, vê na terceira crítica a teologia reencontrada, isto é, não que a teologia tenha sido perdida, mas sim remanejada para dar a dianteira à teologia moral. Segundo Lebrun, Kant seria levado, na *Crítica da Faculdade de Julgar*, a repensar

³⁷ O primeiro capítulo de seu *Kant e o fim da metafísica* se chama *Um novo nascimento da metafísica* e pertence à Primeira parte que, por sua vez, se chama *Remanejamento dos conceitos*.

³⁸ (Theis, 2012, p. 223). Na introdução, R. Theis afirma que seu objetivo é o de se interrogar “em que sentido o ‘momento teológico’ está inscrito de maneira constitutiva na própria estrutura da razão tal como a concebe Kant”. (Theis, 2012, p. 14).

o conceito de finalidade, rejeitar “a imagem demasiado familiar da finalidade técnica”, declarar como inútil “pensar o mundo como uma máquina ou um relógio” (Lebrun, 1993b, p. 83), para inventar a noção de finalidade definida como “totalidade que engendra suas partes especificando-se” e, por seu intermédio, formular “a questão sobre o fim último da existência do mundo” (Lebrun, *Ibid.* p. 85-86). Para tanto, diz Lebrun, foi preciso mudar de “modo de pensar – no caso: esquecer as metáforas tecnológicas, não mais imaginar o fim *último* como o que o alvo é para o arqueiro ou o porto para o piloto” (Lebrun, *Ibid.* p. 83).

Façamos, de nossa parte, um exame das mutações pelas quais passa a noção de ilusão transcendental (*Transzendentalen Schein*)³⁹. Por que, em outras palavras, do *Apêndice à Dialética Transcendental* às duas introduções à *Crítica da Faculdade de Julgar*, essa noção não é mais explicitamente introduzida como indispensável para compreender a ordem e a finalidade da natureza? Evidentemente, ainda que a fórmula do *como se* não esteja de todo ausente, alguns passos do argumento do *Apêndice à Dialética* desaparecem quando a função do *juízo reflexionante* passa a ser o tema.

Desde já, parece-nos que há tanto continuidade na ruptura quanto ruptura na continuidade⁴⁰ entre a primeira e a terceira crítica. Em especial, o que Kant dispensa como supérfluo na terceira crítica, juntamente com o termo *ilusão transcendental* (*Transzendentalen Schein*), é a tese de que há necessidade de “pôr uma coisa correspondente à ideia, um algo, ou um ser real” (*KrV*, B 702), “a

³⁹ *Transzendentalen Schein* desaparece para dar lugar à simples *Schein* ou, de modo menos freqüente, *Illusion*. Vejamos as ocorrências mais relevantes: na seção II da introdução publicada, retomando o tema da terceira antinomia, Kant fala que, na primeira *Crítica*, foi capaz de dissolver a ilusão dialética (*dialektischen Scheins*) enganosa; no §40, Do gosto como uma espécie de *sensus communis*, também destaca o aspecto enganoso da ilusão (*Illusion*) que, “a partir de condições privadas subjetivas – as quais facilmente poderiam ser tomadas por objetivas – teria influência prejudicial sobre o juízo”; no §53, Comparação do valor estético das belas artes entre si, Kant assinala que a poesia liberta a imaginação “para contemplar e ajuizar a natureza como fenômeno segundo pontos de vista que ela não oferece por si na experiência nem ao sentido nem ao entendimento, e, portanto, para utilizá-la em vista e por assim dizer como esquema do supra-sensível. Ela joga com a aparência (*Schein*) que ela produz à vontade, sem contudo enganar (*betrügen*) através disso [...]”; no §57, Resolução da antinomia do gosto, Kant retoma o sentido negativo da ilusão enquanto algo enganoso e afirma que “a aparência (*Schein*) na confusão de um com outro [ponto de vista do ajuizamento] é inevitável como ilusão natural (*natürliche Illusion*)”; o §60, O que é uma antinomia da faculdade do juízo, se aproxima mais do espírito da primeira *Crítica* quando afirma que o conflito ou antinomia de máximas necessárias da faculdade de julgar reflexionante provoca uma “dialética natural, quando cada uma das duas máximas que entram em conflito tem o respectivo fundamento na natureza das faculdades de conhecimento, tratando-se de uma aparência inevitável (*unvermeidlicher Schein*) que se tem que desocultar e resolver [na crítica], para que não engane (*betrüge*)”; o §73 fala da incapacidade de Epicuro de explicar a “aparência (*Schein*) no nosso juízo teleológico”; finalmente, no §90, Da espécie de adesão numa demonstração teleológica da existência de Deus, Kant diz ser dever do filósofo “descobrir a aparência (*Schein*) – ainda que esta se tenha até então revelado benéfica (*heilsamen*) – que uma tal confusão [entre teleologia física e teleologia moral] pode ocasionar [...]”.

⁴⁰ Concordamos com Longuenesse quando afirma que não há, na terceira crítica, tanto inovação quanto esclarecimento no que se refere à cooperação entre determinação e reflexão no juízo. Evidentemente, há inovação, há juízos meramente reflexionantes: o estético e o teleológico. (Longuenesse, 2005, p. 234). Longuenesse acredita, assim como Lebrun, que a teologia racional aponta para a razão prática e seus postulados, bem como para a questão do vínculo entre natureza e liberdade a ser abordada na terceira crítica.

obrigação de realizar essa ideia [teológica], ou seja, de conferir-lhe um objeto real, mas unicamente como algo em geral” (*KrV*, B 705). Qualquer referência a uma dedução transcendental do objeto imaginário na ideia, que funcionava, no *Apêndice à Dialética Transcendental*, como a condição de aplicação do princípio lógico da razão⁴¹ desaparece quando Kant confere cidadania transcendental à modalidade *Juízo reflexionante – reflektierende Urteilskraft*.

Ao considerar o sistema das faculdades superiores do conhecimento, na seção II da primeira introdução, Kant parece também reclassificar as faculdades e *tender a usar razão* para se referir à *razão prática*⁴². É assim que a divisão tripartida desse sistema se apresenta: “[...] primeiramente a faculdade do conhecimento do *universal* (das regras), o *entendimento*, em segundo lugar a faculdade da *subsunção* do *particular* sob o universal, o *Juízo*, e em terceiro lugar a faculdade da *determinação* do particular pelo universal (da derivação a partir de princípios), isto é, a *razão*” (*EEKU*, AA 20: 201). Como a razão teórica não determina objeto algum, aqui Kant só pode estar se referindo à razão prática. Dessa forma, as ideias de teleologia e de unidade sistemática da natureza, que, no *Apêndice à Dialética*, provinham da razão teórica, agora, na primeira introdução, parecem provir do Juízo.

Só que o Juízo é uma faculdade-de-conhecimento tão particular, inteiramente sem autonomia, que não dá, como o entendimento, conceitos, nem, como a razão, ideias, de qualquer objeto que seja, porque é uma faculdade de meramente subsumir sob conceitos dados, de outra procedência. Assim, se ocorresse um conceito ou regra, proveniente originariamente do Juízo, teria de ser um conceito de coisas da natureza, *na medida em que esta se orienta segundo nosso Juízo* e, portanto, de uma índole tal da natureza que dela não se pode fazer nenhum conceito, senão que seu arranjo se orienta segundo nossa faculdade de subsumir leis particulares dadas sob leis mais universais, que no entanto não estão dadas; em outras palavras, teria de ser o conceito de uma finalidade da natureza, em função de nossa faculdade de conhecê-la, na medida em que para isso é requerido que possamos julgar o particular como contido sob o universal e subsumi-lo sob o conceito de uma natureza (*EEKU*, AA 20: 202, 203).

Confrontemos esse texto com outro retirado do *Apêndice à Dialética Transcendental*.

Na verdade, a lei reguladora da unidade sistemática quer que estudemos a natureza *como se* por toda parte, até ao infinito, se encontrasse uma unidade sistemática e finalista na maior variedade possível. Pois, embora descobramos ou alcancemos apenas pouco dessa perfeição do mundo, é próprio da legislação da nossa razão

⁴¹ “A razão [...] só pode conceber esta unidade sistemática, dando ao mesmo tempo à sua ideia um objeto, que não pode todavia ser dado por experiência alguma, porque a experiência nunca dá um exemplo de perfeita unidade sistemática”. (*KrV*, B 709). Na segunda introdução falar-se-á de uma dedução transcendental da ideia de finalidade, mas ela deixa de considerar a projeção do objeto na ideia.

⁴² Dissemos *tender a*, justamente porque a situação é outra quando se considera a segunda parte da *Crítica da Faculdade de Julgar*, o que não faremos aqui.

procurá-la e supô-la por toda a parte e deve-nos ser sempre vantajoso, sem que alguma vez nos possa ser nocivo, orientar de acordo com este princípio, a consideração da natureza. (*KrV*, B 728).

Apesar do deslocamento mínimo, a introdução do Juízo como nova faculdade permitirá a Kant esclarecer o tipo de concordância (*Zusammenstimmung*) entre a forma da natureza e nossas faculdades cognitivas: a natureza se ajusta, é conivente com exigências que nos pertencem enquanto seres que investigam⁴³. O que, na primeira *Crítica*, tornava pensável uma convivência entre a unidade da natureza e nosso saber teórico era precisamente a projeção do objeto na ideia da razão, por influência da ilusão transcendental. Agora, sem precisar de tanto, o Juízo, faculdade “inteiramente sem autonomia”, mas heautônoma⁴⁴, legisla de tal modo que aqui ele “dá não à natureza, nem à liberdade, mas exclusivamente a si mesmo a lei, e não é uma faculdade de produzir conceitos de objetos, mas somente de comparar, com os que lhes são dados de outra parte, casos que aparecem, e de indicar *a priori* as condições subjetivas da possibilidade dessa vinculação” (*EEKU*, AA 20: 225). O conceito que importa aqui é o conceito de uma finalidade da natureza ou o princípio da técnica da natureza, “conceito próprio do Juízo reflexionante, não da razão, na medida em que o fim não é posto no objeto, mas exclusivamente no sujeito, e aliás em sua mera faculdade de refletir” (*EEKU*, AA 20: 216)⁴⁵. Sem esse conceito, não seria possível aplicar a lógica à natureza. Pressupor uma finalidade na natureza é a condição ou “a garantia *a priori* de que [a natureza] está organizada de um modo comensurável com nossas capacidades e necessidades cognitivas”. Diante da possibilidade do caos empírico, quadro em que nosso aparato cognitivo entraria em colapso, o conceito de finalidade da natureza possui “força normativa e prescritiva”. Isso quer dizer que, ao investigar a natureza, nós *devemos* “considerá-la como se ela fosse final porque isso é precisamente o que está embutido na aplicação da lógica”⁴⁶ à própria natureza. Sem

⁴³ (Lebrun, 1993b, p. 103). Eis também, diz Lebrun, “uma razão para que o juízo ‘presuma uma finalidade formal da parte da natureza’, quer dizer, uma convivência, que se poderia acreditar premeditada, entre a ordem das coisas e nosso conhecimento”. (Lebrun, *Ibid.* p. 103).

⁴⁴ Como mostra Juliet Floyd, a partícula “heauto” resulta do acréscimo de “he” a “auto”, ambas derivadas do grego, o que serviria para reforçar o caráter reflexivo e circular do juízo reflexionante. Kant pretende evitar assim uma confusão que poderia surgir entre o juízo reflexionante e a razão prática, onde se deve falar em *autonomia* “para expressar o tipo de reflexividade que é a da liberdade e da espontaneidade de (minha) subjetividade, isto é, minha habilidade de legislar *a priori* e incondicionalmente regras para minha própria vontade e de agir de tal modo que eu possa me ver agindo a partir de (minha própria) liberdade.” (Floyd, 1998, p. 205). Ao contrário, o juízo reflexionante só pode ser “exercido em relação a si mesmo, isto é, em relação a seu próprio exercício reflexivo diante de objetos da natureza”. (Floyd, *Ibid.*). A circularidade do caráter reflexionante do juízo é explicado por J. Floyd assim: o princípio transcendental do juízo reflexionante é uma regra autoaplicável [a *self-applicable rule*], como uma *causa sui*. (Floyd, 1998, p. 195). O princípio transcendental do juízo reflexionante é “um processo auto-reflexivo, circular ou autoaplicável da reflexão sobre o próprio juízo”. (Floyd, 1998, p. 206).

⁴⁵ “O princípio próprio do Juízo é: *A natureza especifica suas leis universais em empíricas, em conformidade com a forma de um sistema lógico, em função do Juízo*”. (*EEKU*, AA 20: 216).

⁴⁶ (Allison, 2001, p. 39-40). A questão da aplicação da lógica à natureza é o tema da formação dos conceitos. Tanto Beatrice Longuenesse quanto Allison (que aqui, nesse texto, aceita os resultados principais da pesquisa de

esse pressuposto necessário, poderia muito bem ser o caso que o modo pelo qual a natureza se especificasse não coincidissem com o nosso modo de ordená-la e classificá-la. Diante dessa possibilidade, Kant elabora, por intermédio dessa nova faculdade transcendental que é o juízo reflexionante, uma legalidade do contingente. Na nota 6 da seção V da *primeira introdução*, lemos a seguinte questão:

Como poderia Lineu esperar delinear um sistema da natureza, se tivesse de temer que, quando encontrasse uma pedra, que denominasse granito, esta poderia ser distinguida, segundo sua índole interna, de toda outra, que no entanto tivesse o mesmo aspecto, e assim só pudesse esperar encontrar, sempre, coisas singulares, como que isoladas para o entendimento, mas nunca uma classe delas, que pudesse ser trazida sob conceitos de gênero e de espécie? (*EEKU*, AA 20: 215, 216).

No mesmo sentido, a seção V da introdução publicada, destinada a apresentar uma dedução transcendental do princípio de finalidade da natureza, diz:

[...] a despeito de toda a uniformidade das coisas naturais segundo as leis universais, sem as quais a forma de um conhecimento de experiência enquanto tal não ocorreria, vê-se facilmente que a diferença específica das leis empíricas da natureza com seus efeitos poderia, contudo, ser tão grande que seria impossível para o nosso entendimento: descobrir na natureza uma ordenação compreensível, dividir seus produtos em gêneros e espécies (para empregar os princípios da explicação e da intelecção de uns também para a explicação e concepção dos outros) e fazer uma experiência concatenada de um material tão confuso para nós (na verdade, apenas infinitamente múltiplo, não adequado à nossa capacidade de compreensão). (*KU*, AA 05: 185).

Assinalemos novamente que o objetivo de Kant, nessa última seção, não é mais provar a validade objetiva, mas indeterminada, do objeto na ideia da razão. A dedução transcendental será meramente subjetiva e terá o objetivo de tornar irrisória, embora não impossível, a possibilidade da “diferença específica das leis empíricas da natureza com seus efeitos [...] ser tão grande” que impediria nossa compreensão da natureza nesse nível material. Ela mostra como se deve julgar, “qual é a única maneira como temos de proceder na reflexão sobre os objetos da natureza no propósito de uma experiência coerentemente concatenada” (*KU*, AA 05: 184). Para tanto, o Juízo, diz Kant, “prescreve uma lei não à natureza (enquanto autonomia) mas a si mesmo (enquanto heautonomia) para a reflexão sobre a natureza, lei que se poderia chamar *Lei da especificação da natureza* em vista de suas leis empíricas [...]”⁴⁷.

Longuenesse), abordam detalhadamente esse tema, digamos, da aquisição original de nosso aparato lógico-conceitual. Ver abaixo.

⁴⁷ (*KU*, AA 05: 185, 186). Cf., sobre essa dedução subjetiva, toda a parte III de Allison, 2012. A argumentação de Allison, ecoando a de Gerd Buchdahl, gira em torno da distinção entre “as condições formais da verdade empírica” (*KrV*, B 236) e o “critério suficiente da verdade empírica” (*KrV*, B 679). As condições formais da verdade empírica são estabelecidas pelas leis do entendimento – juízo determinante, o que nos coloca diante da ordem transcendental ou formal dos fenômenos ou da natureza. Essa última, no entanto, não garante precisamente

Em resumo, o que Kant faz é distribuir melhor e com mais clareza as competências entre os territórios transcendentais ocupados pelas faculdades. Esse movimento irá levá-lo a dispensar alguns passos argumentativos presentes na teoria de ilusão transcendental. Por outro lado, se dispuséssemos lado a lado textos do *Apêndice* e da *primeira introdução* veríamos que, por exemplo, a ideia de organismo já aparece no primeiro texto, quando o conceito de finalidade ou da “unidade das coisas *conforme a um fim*” é imposto pela razão como uma necessidade que abre “perspectivas totalmente novas de ligar as coisas do mundo segundo leis teleológicas e, deste modo, alcançar a máxima unidade sistemática” (*KrV*, B 715). E essas coisas do mundo são precisamente “qualquer órgão do corpo de um animal” (*KrV*, B 716) que será considerado *como se* fosse projetada por uma inteligência suprema, “autora de tudo segundo o mais sábio desígnio” (*KrV*, B 716). Dito de outro modo, o orgânico já faz aqui sua aparição como o campo daqueles objetos que requerem, “simplesmente como ponto de vista” (*KrV*, B 709), um princípio regulativo para que eles ganhem um sentido, embora de modo algum esse sentido possa ser confundido com um conhecimento⁴⁸.

VII

Há também continuidade na ruptura e ruptura na continuidade entre a primeira e a terceira *Crítica* quando nos dirigimos para a própria *reflexão*. No *Apêndice* sobre a anfíbolia dos conceitos da reflexão, Kant apresentava assim a noção: a “*reflexão (reflexio)* não tem que ver com os próprios objetos, para deles receber diretamente conceitos; é o estado de espírito em que, antes de mais, nos dispomos a descobrir as condições subjetivas pelas quais podemos chegar a conceitos” (*KrV*, B 316). Quando ela é transcendental, é preciso confrontar “a comparação das representações em geral com a faculdade do conhecimento onde aquela se realiza [...]” (*KrV*, B 317). Para isso, diz Kant, a reflexão transcendental é guiada por conceitos de comparação ou da reflexão que, ao contrário das categorias, que entram no juízo para *determinar* a grandeza, a realidade, etc., dos objetos, constitui somente, “em toda a sua diversidade, a comparação das representações que precedem o conceito das coisas” (*KrV*, B 325). Por sua vez, na seção V da primeira introdução à *Crítica da faculdade de julgar*, sobre o juízo

que a experiência particular não seja um verdadeiro caos empírico, solapando nossa capacidade de compreendê-la. Já os critérios suficientes da verdade empírica, expressão que Allison retira do *Apêndice à Dialética Transcendental*, são estabelecidos pelo uso hipotético da razão quando a ideia da unidade sistemática da razão é considerada como se fosse uma condição necessária da experiência no nível dos objetos particulares – nível empírico-material. Allison, como nós, vê entre o *Apêndice* em questão e as duas introduções da terceira *Crítica* um deslocamento de foco do uso hipotético da razão para o juízo reflexionante.

⁴⁸ “[...] as ideias da razão pura, que só por equívoco e imprudência se tornam dialéticas [...]” (*KrV*, B 708); “Interpreta-se mal o significado desta ideia se a tomarmos pela afirmação ou mesmo apenas pelo pressuposto de uma coisa real, a que se pretendesse atribuir o princípio da constituição sistemática do mundo.” (*KrV*, B 709).

reflexionante, Kant diz que “*refletir (Überlegen)* [...] é: comparar e manter-juntas dadas representações, seja com outras, seja com sua faculdade-de-conhecimento, em referência a um conceito tornado possível através disso. O Juízo reflexionante é aquele que também se denomina a faculdade-de-julgamento (*facultas dijudicandi*)” (*EEKU*, AA 20: 211). Esse ato de refletir, finalmente, “precisa para nós de um princípio”⁴⁹ que será precisamente a ideia de sistema ou finalidade da natureza – “*a natureza específica a si mesma* segundo um certo princípio (ou segundo a Ideia de um sistema) [...]” (*EEKU*, AA 20: 215).

Com razão, Henry Allison considera que, na *primeira introdução*, Kant caracteriza a reflexão do modo mais amplo possível para incluir a reflexão lógica e a transcendental. A primeira se encarrega da formação dos conceitos e a segunda funciona como “antídoto para o uso anfibológico dos conceitos de reflexão por Leibniz” (Allison, 2001, p. 20-21). Ao contrário dessa última, a reflexão lógica “é uma simples comparação, pois nela se abstrai totalmente da faculdade de conhecimento a que pertencem as representações dadas, sendo portanto tratadas como homogêneas no que respeita ao seu lugar no espírito [...]” (*KrV*, B 319). Se é assim, podemos concordar com Longuenesse: “no coração da primeira *Crítica* encontramos uma concepção de juízo na qual *a reflexão* desempenha um papel essencial, ao contrário da percepção comum de que *a reflexão* é um tema exclusivo da terceira *Crítica*” (Longuenesse, 1998, p. 163). Na terceira *Crítica* encontramos uma novidade, é certo. Há juízos que são meramente reflexionantes, enquanto que, na primeira *Crítica*, segundo Longuenesse, a reflexão é um momento da determinação categorial – o juízo é, em sua reflexão, “*ao mesmo tempo determinante*”⁵⁰. Esse momento, de acordo com Longuenesse, é o da reflexão/comparação /abstração sobre o empiricamente dado com o objetivo de subsumir o particular sob o universal, formar conceitos empíricos que possam ser empregados em juízos objetivos de experiência. Esse último momento é o da determinação categorial. Não é demais reiterar que Longuenesse mostra como os conceitos de comparação ou da reflexão *matéria/forma*, apresentados no *Apêndice* sobre a anfibolia, orientam a reflexão lógica sobre o sensível de modo que a *forma do sistema*, forma por excelência, pois não é matéria determinável por nenhuma forma superior, se imiscui em toda e qualquer atividade judicante⁵¹. Isso, ela explica, significa que, quando a ideia de sistema é reintroduzida no *Apêndice à Dialética* e na primeira introdução da terceira *Crítica* como pressuposição necessária para a

⁴⁹ (*EEKU*, AA 20: 211). Assinalemos que Avery Goldman explora a hipótese de que a ideia psicológica pode ser esse princípio que, ao menos na primeira *Crítica*, orienta ou guia a reflexão transcendental na elaboração desse sistema das faculdades que marca o sujeito crítico-transcendental. Ver acima.

⁵⁰ (*EEKU*, AA 20: 212). Apesar das dificuldades apontadas por Allison na interpretação que dá Longuenesse dessa passagem, parece-nos que o que ela sustenta é que, na primeira *Crítica*, a reflexão desaparece nos resultados da determinação. A esse respeito, Cf. Torres, 2008, p. 161.

⁵¹ “A exigência de sistematicidade é uma exigência lógica própria, já que ela diz respeito à mera forma do pensamento, independente de seu objeto”. (Longuenesse, 1998, p. 150)

organização da natureza em gêneros e espécies, Kant não muda o tema. A forma do sistema é a forma da interconexão intensiva e extensiva dos conceitos que constitui uma ciência tal qual um Lineu a concebe e pôde realizar⁵². A condição para que formemos conceitos e leis empíricos é que a natureza se especifique a si mesma segundo a forma do sistema⁵³.

O que, para nós, porém, é mais importante, é que o aspecto mera ou puramente reflexionante da faculdade de julgar reativa a reflexão transcendental enquanto faculdade mesma de criticar. A reflexão em sua nudez não possui território e, precisamente por isso, pode praticar “o ato de voyeurismo transcendental”⁵⁴ que define a própria filosofia crítica. A ideia de sistema é o princípio transcendental de que precisa o *refletir* para que a razão investigue a si mesma, isto é, a filosofia crítica pensa a razão como se ela especificasse a si mesma segundo a ideia de um sistema. É assim que Kant pode tratar do sistema de todas as faculdades da mente humana, do sistema das faculdades superiores do conhecimento, que está no fundamento da filosofia. Para retomar evidências textuais da *Crítica da razão pura*, na abertura da *Analítica Transcendental* Kant afirma que a decomposição da própria faculdade do entendimento, ainda pouco ensaiada, só é possível “mediante uma *ideia da totalidade* do conhecimento a priori do entendimento e [pela] divisão, determinada a partir dessa ideia, dos conceitos que o constituem, por conseguinte pela sua *interconexão num sistema*” (*KrV*, B 89). Ou ainda, o entendimento, qualitativamente distinto da sensibilidade, é “uma unidade subsistente por si mesma e em si mesma suficiente, que nenhum acréscimo exterior pode aumentar” cujo conjunto constitui um sistema “a abranger e determinar por uma ideia [...]” (*KrV*, B 90). E na abertura da *Analítica dos Princípios*, a divisão das faculdades superiores do conhecimento apresenta uma lista um pouco distinta da apresentada na primeira introdução à terceira *Crítica*: o entendimento, a faculdade de julgar e a razão, sendo a segunda delas, sem que Kant precise dizer, faculdade de julgar determinante que “ensina a aplicar aos fenômenos os conceitos do entendimento” (*KrV*, B 171).

⁵² Ver Serck-Hanssen, 2011, p. 64. Segundo a autora, do ponto de vista regulativo, a exigência da razão se exprime na máxima de especificação. A razão exige do entendimento que este prossiga indefinidamente no enriquecimento e determinação de um conceito até que se alcance um conceito completamente determinado. “Se essa exigência de especificação para todos os predicados de uma coisa pudesse ser satisfeita, possuiríamos um conceito completo e, desse modo, conheceríamos o próprio Indivíduo ou espécie última. Porém, tal completude é, segundo Kant, impossível. Por isso, a exigência é apenas uma máxima para o uso regulativo da razão”. (Serck-Hanssen, 2011, p. 64).

⁵³ Cf., para mais detalhes, Longuenesse, 1998, capítulos 6 e 7.

⁵⁴ A expressão é de Rubens R. Torres. Ver referência na nota acima.

Referências bibliográficas

- ALLISON, H. *Kant's transcendental idealism: an interpretation and defense*. New Haven, Yale University Press, 2004.
- ALLISON, H. *Essays on Kant*. Oxford, Oxford University Press, 2012.
- ALLISON, H. "Reflective judgment and the purposiveness of nature". In: *Kant's theory of taste*. Cambridge, Cambridge University Press, 2001.
- BENNETT, J. *Kant's Dialectic*. Cambridge: Cambridge University Press, 1974.
- BUCHDAHL, G. "The relation between 'understanding' and 'reason' in the architectonic of Kant's philosophy". In: *Proceedings of the Aristotelian society*, New Series, vol. 67, 1966-1967.
- BUCHDAHL, G. *Metaphysics and the philosophy of science*. Cambridge (MA): The MIT Press, 1969.
- CAIMI, M. "Über eine wenig beachtete Deduktion der regulativen Ideen". In: *Kant-Studien*, v. 86, n. 3, 1995.
- CAIMI, M. "Kants Metaphysik. Zu Kants Entwurf einer metaphysica specialis". In: FUNKE, G (Hrsg.). *Akten des 7. Internationalen Kant-Kongress*. Band I. Bonn: Bouvier, 1991.
- DELEUZE, G. *Para ler Kant*. Rio de Janeiro: F. Alves, 1986.
- FLOYD, J. Heautonomy: Kant on reflective judgment and sistematicity. In: PARRET, H (Hrsg.). *Kants Ästhetik. Kant's aesthetics. L'esthétique de Kant*. Berlin: Walter de Gruyter, 1998.
- GRIER, M. *Kant's doctrine of transcendental illusion*. Cambridge: Cambridge University Press, 2001.
- GOLDMAN, A. *Kant and the subject of critique*. Bloomington: Indiana University Press, 2012.
- GRANDJEAN, A. *Critique et réflexion: essai sur le discours kantien*. Paris: Vrin, 2009.
- HEINE, H. *Contribuição à história da religião e filosofia na Alemanha*. São Paulo: Iluminuras, 1991.
- HORSTMANN, Rolf-Peter. "Die Idee der systematischen Einheit. Der Anhang zur transzendentalen Dialektik in Kants Kritik der reinen Vernunft". In: *Bausteine kritische Philosophie*. Frankfurt, 1997.
- HORSTMANN, Rolf-Peter. "Zweckmässigkeit als transzendentes Prinzip – ein Problem und keine Lösung". In: *Bausteine kritische Philosophie*. Frankfurt, 1997.
- KANT, I. *Kritik der reinen Vernunft*. Frankfurt: Suhrkamp, 1974.
- KANT, I. *Kritik der Urteilskraft*. Frankfurt: Suhrkamp, 1974.
- KANT, I. *Crítica da Razão Pura*. Trad. Manuela P. dos Santos & Alexandre F. Morujão. Lisboa: F.C.G., 1997.

- KANT, I. *Crítica da faculdade do juízo*. Trad. V. Rohden & A. Marques. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2008.
- KANT, I. (org. Terra, Ricardo). *Dois introduções à crítica do juízo*. São Paulo: Iluminuras, 1995.
- KANT, I. *Prolegômenos a toda metafísica futura que queira apresentar-se como ciência*. Trad. Artur Morão. Lisboa: Edições 70, 2003.
- KANT, I. “Que significa orientar-se no pensamento?” In: *Textos seletos*. Tradução de Floriano S. Fernandes. 2ª edição. Petrópolis: Vozes, 1985.
- KANT, I. “Sobre a ilusão poética e a poética da ilusão: esboço de um discurso de arguição “Sobre as ficções poéticas”. Apresentação, Tradução e Notas por Leonel Ribeiro dos Santos. In: *Estudos Kantianos*, v. 2, n.2, p. 291-314, 2014.
- KAULBACH, F. “Die kopernikanische Wendung von der Objektwahrheit zur Sinnwahrheit bei Kant”. In: GERHARDT, V; HEROLD, N. (Hrsg.). *Wahrheit und Begründung*. Würzburg: Königshausen, 1985.
- KERSZBERG, P. “Two senses of Kant’s Copernican Revolution”. In: *Kant-Studien*, v. 80, n. 1, 1989.
- KITCHER, Philip. “Projecting the order of nature”. In: KITCHER, Patricia (ed.) *Kant’s Critique of Pure Reason: Critical Essays*. New York: Rowman & Littlefield Publishers, 1998.
- LEBRUN, G. *Kant e o fim da metafísica*. São Paulo: Martins Fontes, 1993.
- LEBRUN, G. *Sobre Kant*. São Paulo, Iluminuras: 1993b.
- LEHMANN, G. “Hypothetischer Vernunftgebrauch und Gesetzmässigkeit des Besonderen in Kants Philosophie”. In: *Kants Tugenden. Neue Beiträge zur Geschichte und Interpretationen der Philosophie Kants*. Berlin: Walter de Gruyter, 1980.
- LONGUENESSE, B. *Kant and the capacity to judge*. Princeton: Princeton University Press, 1998.
- LONGUENESSE, B. *Kant on the human standpoint*. Cambridge: Cambridge University Press, 2005.
- LONGUENESSE, B. “The division of transcendental logic and the leading thread (A 50/ B 74 – A 83/ B 109; B 109 – 116)”. In: MOHR, G.; WILLASCHEK, M (ed.). *Immanuel Kant: Kritik der reinen Vernunft*. Berlin: Akd. Verl., 1998.
- MALTER, R. “Logische und transzendente Reflexion. Zu Kants Bestimmung des philosophischgeschichtlichen Ortes der Kritik der reinen Vernunft”. In: *Revue internationale de philosophie*, n. 136-137, 1981.
- MALTER, R. “Reflexionsbegriffe: Gedanken zu einer schwierigen Begriffsgattung und zu einem unausgeführten Lehrstück der Kritik der reinen Vernunft”. In: *Philosophia naturalis*, vol. 19, 1982.
- ROHLF, M. “The ideas of pure reason”. In: GUYER, P (ed.). *The Cambridge companion to Kant’s critique of pure reason*. Cambridge: Cambridge University Press, 2010.

- SERCK-HANSSSEN, C. “Der Nutzen von Illusionen: ist die Idee der Seele unentbehrlich?” In: DÖRFLINGER, B (Hrsg.). *Über den Nutzen von Illusionen: die regulativen Ideen in Kants theoretischer Philosophie*. Hildesheim: Olms Verlag, 2011.
- SERCK-HANSSSEN, C.; EYOLFUR, K. E. “Kant and Plato”. In: *Sats – Nordic journal of philosophy*, v. 5, n. 1, 2004.
- THEIS, R. *La Raison et son Dieu: étude sur la théologie kantienne*. Paris: Vrin, 2012.
- THEIS, R. “Le sens de la métaphysique dans la Critique de la Raison Pure”. In: *Approches de la Critique de la Raison Pure*. Zürich: Georg Olms, 1991.
- THEIS, R. “Kants Theologie der blossen Vernunft in der Kritik der reinen Vernunft”. In: *Philosophisches Jahrbuch*, vol. 104, 1997.
- TORRES, R. R. “Dogmatismo e antidogmatismo: Kant na sala de aula”. In: *Ensaio de filosofia ilustrada*. São Paulo: Iuminuras, 2004.
- TORRES, R. R. “A terceira margem da filosofia de Kant.” In: PERES, D. et. al. (org.). *Tensões e passagens*. São Paulo: Editora Singular, 2008.
- VOLLRATH, E. “Die Gliederung der Metaphysik in eine Metaphysica generalis und eine Metaphysica specialis”. In: *Zeitschrift für philosophische Forschung*, v. 16, n. 2, 1962.
- WARTENBERG, T. “A razão e a prática da ciência”. In: GUYER, P (org.). *Kant*. São Paulo: Idéias e Letras, 2009.
- WARTENBERG, T. “Order through reason”. *Kant-Studien*, v. 70, n. 4, 1979.
- ZÖLLER, G. *Theoretische Gegenstandsbeziehung bei Kant: zur systematischen Bedeutung der Termini “objektive Realität” und “objektive Gültigkeit in der “Kritik der reinen Vernunft”*. Berlin: Walter de Gruyter, 1984.

Resumo: Kant aponta para a existência de uma ilusão necessária, inevitável e natural que habita a razão pura. Chama essa ilusão de transcendental. Estabelece uma distinção entre ilusão transcendental e erro. Demonstramos aqui que essa distinção se torna possível por intermédio do método crítico, aqui identificado com a reflexão transcendental. Daqui se segue que a ilusão transcendental, separada do erro, garante o bom uso das ideias transcendentais, sem o qual o conhecimento permaneceria incompleto e fragmentado.

Palavras-chave: ilusão transcendental; reflexão transcendental; *focus imaginarius*

Abstract: Kant points to the existence of a necessary, inevitable and natural illusion that inhabits pure reason. He calls it *transcendental illusion* and establishes a distinction between transcendental illusion and error. We demonstrate here that this distinction is made possible through the critical method, which is here identified with transcendental reflection. It follows that transcendental illusion, disconnected from error, guarantees the good employment of the transcendental ideas, without which knowledge would remain incomplete and broken apart.

Keywords: transcendental illusion; transcendental reflection; *focus imaginarius*

Recebido: 08/2018

Aprovado: 08/2019

Um elemento a mais: A influência das ideias estéticas na doutrina do gosto

[One more element: The influence of the aesthetical ideas in the theory of taste]

Ana Carolina de Carvalho Belmani *

Universidade Federal de São Carlos (São Carlos, Brasil)

1. A beleza como ato do juízo reflexionante puro *a priori*

Desde as *Introduções*¹ à *Crítica da faculdade de julgar*² já é manifesto o pertencimento da “Estética”³ kantiana à arquitetônica do sistema crítico transcendental⁴. A doutrina do gosto, portanto, exigirá que exploremos o liame específico entre a apreciação estética e a possibilidade de juízos sintéticos puros *a priori*. Para que seja possível um juízo de gosto puro, a partir de um fundamento *a priori*, segundo Kant, é necessário um modo específico de interação entre as faculdades do ânimo – imaginação e entendimento – exclusiva aos juízos estéticos reflexionantes, também chamados de juízos de gosto puros. Os permenores dessa interação só são desenvolvidos ao longo da *Analítica do belo*, em que, à medida em são introduzidos cada um dos “quatro momentos”, do juízo de gosto, novas definições e perspectivas vão sendo incorporadas às noções de “gosto” e “beleza”, segundo a perspectiva da *Crítica*.

A caracterização da atividade específica ao juízo de gosto como um *jogo livre* entre imaginação e entendimento é uma das mais fundamentais para distinguir a reflexão estética da determinação conceitual dos juízos de conhecimento:

* E-mail: carolbelmani@gmail.com

¹ Referimo-nos aqui à Introdução definitiva à *Crítica da faculdade de julgar*, que será citada como Introdução publicada, e à sua Introdução não publicada, a qual citaremos como “primeira *Introdução*”.

² Referir-nos-emos também a essa obra por sua abreviação, “*CFJ*” ou por “terceira *Crítica*”.

³ É importante assinalar que este termo está sendo usado aqui no sentido convencional das escolas de Filosofia da Arte e não no sentido que lhe é empregado na *Crítica da razão pura* como “ciência da sensibilidade”. Para mais sobre essa distinção Cf. *EEKU*, AA 20: 221 – 222.

⁴ Cf., por exemplo, *EEKU*, AA 20: 225 e *KU*, AA 05: 191 – 192.

As faculdades cognitivas que são colocadas em jogo por essa representação estão aqui em um jogo livre, pois nenhum conceito determinado as limita a uma regra particular do conhecimento. Portanto, o estado mental nessa representação tem de ser o sentimento do jogo livre das faculdades de representação, em uma representação dada com vistas ao conhecimento em geral (*KU*, AA 05: 217).

Neste jogo, essas faculdades atingem uma proporção recíproca ideal exigida para toda cognição em geral, sem que, no entanto, se dê a determinação de um objeto por nenhum conceito em particular. Também a relação entre a representação e as faculdades da alma (faculdade de conhecer, faculdade de desejar e faculdade de prazer e desprazer) é subvertida em relação aos juízos determinates teóricos ou práticos; ela não é referida à faculdade de conhecimento, tampouco à faculdade de desejar, mas sim à faculdade de prazer e desprazer, o que confere o caráter estético e subjetivo ao juízo de gosto (*EEKU*, AA 20: 205 – 208). Em outras palavras, a beleza não é um predicado que possa ser atribuído a uma representação através de sua determinação conceitual; a cópula entre sujeito e predicado é o resultado da atividade reflexionante de um juízo estético. É justamente essa atividade que eleva o gosto ao nível de uma disciplina transcendental.

Portanto, para ser puro, um juízo estético deve ter um caráter meramente reflexionante, por onde sua ação se detém na comparação da forma da representação pela qual um objeto é dado com a relação entre as faculdades de conhecimento diante dele. A consciência da concordância subjetiva recíproca entre as faculdades cognitivas só pode ser adquirida através de um sentimento de prazer diante da representação de um objeto belo. Apesar de subjetiva, essa relação, enquanto condição subjetiva do conhecimento determinado, deve ser universalmente comunicável:

Se, no entanto, todos os conhecimentos devem poder ser comunicados, então também o estado de ânimo, isto é, a disposição das forças cognitivas para o conhecimento em geral, em especial, aquela proporção que é adequada a uma representação pela qual o objeto nos é dado) para dela fazer um conhecimento, têm de poder ser universalmente comunicados, pois sem isso, como condição subjetiva do conhecer, o conhecimento não poderia surgir como efeito (*KU*, AA 05: 238).

Acima vemos como é pela vinculação do juízo de gosto às condições do conhecimento que é possível atribuir universalidade e necessidade aos juízos de gosto puros. Essa necessidade só pode ser condicionada, já que depende do fator circunstancial de um objeto ser julgado a partir de seu fundamento meramente formal, e não a partir de seu conceito ou de uma sensação de agrado, não proveniente da reflexão. Como não há garantia de que a subsunção do juízo será feita conforme o fundamento, que é universal, a concordância de todos os sujeitos que compartilham das mesmas faculdades e dos mesmos princípios é sempre condicionada. (*KU*, AA 05: 237 – 240).

Justamente por acompanhar a mera reflexão das faculdades de conhecimento, o prazer no juízo de gosto puro não se confunde com o prazer sensual dos juízos

estéticos materiais, que não comportam qualquer pretensão a uma voz universal. Nestes últimos, há sempre um interesse vinculado à faculdade desejar, e o prazer está associado a satisfação de um capricho ou necessidade condicionada. Já o sentimento de prazer com o belo é desinteressado, tendo plena autonomia em relação à faculdade de desejar. (KU, AA 05: 203 – 207).

A materialidade da sensação do juízo dos sentidos, assim como ao “conteúdo” conceitual dos juízos determinantes, se contrapõe a dimensão formal do juízo estético reflexionante. Precisamente por ser a consciência da apreensão da mera forma da representação desse objeto não determinado, o sentimento de prazer no juízo reflexionante estético puro não é atribuído a um estado meramente privado ou contingente do sujeito:

Assim, é somente a finalidade subjetiva na representação de um objeto, sem qualquer fim (seja objetivou ou subjetivo), portanto a mera forma da finalidade na representação pela qual um objeto nos é dado, que, na medida em que dela temos consciência, constitui a satisfação que, sem conceito, julgamos universalmente comunicável, ou seja, o fundamento de determinação do juízo de gosto (KU, AA 05: 221, grifos do autor).

No juízo de gosto, apesar da ausência de um fim representado por um conceito determinado, permanece uma conformidade a fins ou seja a mera forma da conformidade ou finalidade. A finalidade sem fim é descrita como aquela de uma representação, estado da mente ou ação quando a possibilidade destes somente pode ser explicada por nós quando estipulamos como seu fundamento uma vontade que os tivesse ordenado segundo a representação de uma certa regra (KU, AA 05: 220). Neste caso, não há um fim nesta relação porque não admitimos, de fato, a interferência de tal vontade como causa, mas a representação ainda assim é considerada final por sua concepção só ser possível se submetida a essa analogia com uma relação, de fato, causal.

2. O problema do formalismo do terceiro momento

Após termos feito uma breve exposição geral sobre as peculiaridades do juízo de gosto na *Analítica do belo*, podemos agora nos deter na análise de uma das passagens mais problemáticas terceiro momento, o da *relação*, onde Kant desenvolve a relação dos fins, própria ao juízo de gosto. Conforme exposto acima, a finalidade sem fim é atribuída a uma representação quando a possibilidade desta somente pode ser explicada por nós quando estipulamos como seu fundamento uma vontade que os tivesse ordenado segundo a representação de uma certa regra. Apesar de a admissão de uma tal vontade como causa ter uma aplicação meramente heurística, é por ela que atribuímos ao objeto uma finalidade sem fim.

Os problemas conceituais dessa parte do texto se dão, em grande medida, ao fato de Kant dar equivalência de significado aos termos “finalidade sem fim”, “finalidade subjetiva” e “forma da finalidade”. Todos esses termos atribuem às

representações somente a inclinação para produzir uma certa resposta em nós, não colocando nenhuma restrição nas propriedades através das quais tais objetos poderiam exercer esta disposição. A forma da finalidade é aqui entendida um modo a mais uma de descrever a atuação meramente subjetiva da finalidade, sem a intervenção de um fim “material” conceitual.

De acordo com Guyer (1993, pp. 188 e 191), todas as considerações sobre a beleza, do primeiro momento até o parágrafo § 12, permitem que sem apliquem limitações apenas às considerações subjetivas do juízo de gosto, e não aos objetos de gosto eles mesmos. De §§§ 10 a 12, Kant usa a expressão “forma da finalidade” ao se referir ao fundamento do juízo de gosto; em § 13, ele introduz a expressão “finalidade da forma” ao terceiro momento, sem lançar nenhum comentário sobre o propósito dessa inversão de termos (KU, AA 05: 220 – 223).

Essa inexplicada transição do uso do termo “forma da finalidade” para o termo “finalidade da forma”, somada à referência à critérios objetivos de avaliação de representações belas no terceiro momento, são responsáveis pela ambiguidade que o conceito de forma bela⁵ adquire a partir daí.

No parágrafo §14, Kant procura delimitar, não o tipo de resposta subjetiva, mas as propriedades nos objetos que os tornam ou não belos:

Na pintura, na escultura, e aliás em todas as artes plásticas, bem como na arquitetura e no paisagismo, na medida em que são belas artes, o essencial é o *desenho* no qual o que constitui o fundamento de todas as disposições para o gosto não é o que contenta na sensação, mas somente aquilo que apraz por sua forma. As cores que iluminam o traçado pertencem aos atrativos, e podem realmente tornar o objeto em si mais vivo para a sensação, mas não mais belo ou digno de ser visto; elas são muito antes limitadas por aquilo que a bela forma requer, e mesmo ali onde se admitem os atrativos é somente a forma que enobrece as cores. (...) Qualquer forma dos objetos dos sentidos (tanto dos externos como, mediatamente, também dos internos) é ou *figura* ou *jogo*; e neste último caso, é ou jogo de figuras (no espaço, a mímica e a dança), ou mero jogo de sensações (no tempo). O *atrativo* das cores, ou dos sons agradáveis do instrumento, pode aparecer também, mas o que constitui o objeto próprio do juízo-de-gosto puro é o *desenho* no primeiro caso, e a composição no segundo. (KU, AA 05: 225, grifos do autor).

O problema dessa passagem é que não se justifica que, para ser conforme a fins, uma representação dada tenha que ser apreendida, abstraindo-se dela tudo que seja sensação. Se assim fosse, tons musicais e cores de quadros – dois dos maiores reinos da arte – teriam que ser terminantemente excluídas do domínio da doutrina do gosto kantiana. Além disso, limitar a beleza à *figura* ou ao *jogo* de sensações, excluindo de seu fundamento cores e sons, parece contrariar diretamente o critério

⁵ Kant usa apenas o termo “forma”. Optamos por usar a expressão “forma bela” ou “forma estética” para ressaltarmos a circunscrição de nossa análise da forma específica à *Crítica da faculdade estética de julgar*, primeira parte da *Crítica da faculdade de julgar*. Assim, evitamos ambiguidade ou confusão com os conceitos de “forma” da *Crítica da faculdade de julgar teleológica*, da *Crítica da razão pura* e da *Antropologia*, que possuem diferentes conotações e não são o objeto de estudo da presente pesquisa.

de não poder ser dada nenhuma regra determinante que especifique objetivamente o que é belo.

Segundo Guyer, nos parágrafos §§ 13 e 14, Kant teria cometido o deslize de, ao aplicar sua teoria da percepção da *Crítica da razão pura* na teoria do gosto da terceira *Crítica*, confundir a distinção entre forma e matéria do juízo de gosto, com a distinção entre forma e matéria fenomênica⁶ (Guyer, 1993, p. 187).

De acordo com essa leitura, como resultado Kant teria, erroneamente, estabelecido a forma *fenomênica* como objeto do juízo de gosto e limitado o fundamento da beleza somente às características puramente formais de organização espaço-temporal como o desenho, o contorno, a figura, o jogo e a composição. Mas essa limitação permaneceria injustificada, já que a explicação do prazer como devido à harmonia das faculdades, por si só, não implica uma restrição nos conteúdos possíveis de um múltiplo da imaginação, nem determina quais características poderiam permitir a esse múltiplo ser apreendido em um jogo unificado, mas livre, das faculdades cognitivas superiores (Guyer, 1993, pp. 201, 205 e 208).

Assim como Guyer, Zammito (1992, p. 119) também interpreta o parágrafo § 14 como fruto de um engano de Kant, que teria se convencido de que somente a forma como referência objetiva na representação do objeto poderia desencadear o sentimento de prazer com o belo. No curso da tentativa de discriminar forma estética de “matéria” estética, i.e., o belo do agradável, Kant teria simplesmente confundido “matéria” estética (o charme e o agradável) com “matéria” cognitiva (sensação, como cor e som, por exemplo) na representação-do-objeto, e, portanto, vetado a esta última qualquer influência na constituição formal do belo (Zammito, 1992, p. 120).

Para Zammito, Kant deveria ter dado aos termos “figura” (*Gestalt*) e “jogo” (*Spiel*) uma significação limitada ao domínio da forma estética, ou seja, “figura” e “jogo” deveriam ser entendidos como a lúdica reconfiguração dos dados dos sentidos pela imaginação. Essa seria a verdadeira teoria kantiana, que o próprio Kant não teria percebido ao ignorar a conotação transcendental desses termos. (Zammito, 1992, p. 121).

Allison concorda com a leitura de Guyer de que a identificação do conceito de forma bela com o de uma organização espaço-temporal própria à forma fenomênica da primeira *Crítica* culminaria em uma teoria formalista um tanto restritiva. Mas enquanto Guyer considera a noção de forma da *Analítica do belo* como absolutamente prescindível⁷ à teoria do gosto, podendo ser descartado sem

⁶ Na *Estética transcendental* da *Crítica da razão pura*, Kant apresenta o conceito de forma *dos* fenômenos como “aquilo que faz com que o diverso do fenômeno possa ser ordenado em certas relações” (*KrV*, B 34). A definição de forma aqui é essencial para apresentar a doutrina da idealidade transcendental do tempo e do espaço, que são descritos como as formas puras da sensibilidade ou condições subjetivas *a priori* sob as quais, somente, as coisas podem se apresentar como objetos externos para nós (*KrV*, B 66, p. 91).

⁷ Para Guyer, a condição fundamental na teoria do gosto é o conceito da harmonia entre as faculdades que, para ele, poderia ser independente da influência de uma forma oriunda do objeto belo. Esta interpretação prevê um papel secundário para a influência de uma forma atuando como fundamento necessário para o prazer no belo (1993, pp.

grandes prejuízos ao texto, Allison a considera fundamental, por esta estar fundamentalmente associada ao caráter reflexionante do juízo de gosto. Isso porque a reflexão pressuporia que o produto da apreensão da imaginação tivesse se mostrado adequado para a exibição de um conceito indeterminado. Somente um de sensações (que poderia incluir, mas não se limitaria à configuração espaço-temporal), e não uma sensação isolada, seria capaz de instigar o ato de reflexão (Allison, 2003, pp. 135 – 136).

Ao contrário de Guyer, Allison atribui coerência à transição da “forma da finalidade” para a “finalidade da forma”. Ele os interpreta como dois conceitos correlacionados, mas distintos: um mesmo objeto *exibiria* a forma da finalidade, i.e., a adequação ou conformidade ocasionadora pela livre harmonia das faculdades, na medida em que *possuísse* uma forma final, i.e., uma combinação da matéria sensível favorável à reflexão (Allison, 2003, p. 138).

Apesar de discordamos da hipótese de Zammito quanto ao alegado engano ou mudança de opinião de Kant no parágrafo § 14, nos alinhamos com sua constatação de que os tão polêmicos termos “figura” (*Gestalt*) e “jogo” (*Spiel*), têm um enorme potencial para uma teoria do belo quando dissociadas de sua conotação objetivista ou formalista. Afinal, como afirma o comentador, aquilo que configura uma unidade estética não precisa ser identificado com uma unidade objetiva, podendo se manifestar, por exemplo, em um fragmento de um objeto cognitivo ou em um agregado de objetos. Nessa medida, a forma estética e sua figura (*Gestalt*) essencial não devem ser confundidas com forma objetiva e seu contorno determinado (Zammito, 1992, p. 122).

Nos coadunamos com a interpretação de Allison de que o conceito de forma tem uma importância relevante para a teoria do gosto que se diferencia dos conceitos de forma fenomênica e forma *da* finalidade. Na seção seguinte procuraremos mostrar como, ao considerarmos a faculdade do gênio e a influência da razão pelas ideias estéticas no juízo de gosto, é possível refutarmos a interpretação formalista do terceiro momento sem que para isso tenhamos que minimizar a importância da noção de forma no arcabouço conceitual da doutrina do gosto.

208 – 210 e 1977, p. 48). Já Allison (2003, pp. 135 – 136) discorda dessa interpretação ao enfatizar que o estado reflexionante da harmonia entre as faculdades requer, necessariamente, a ocorrência de um arranjo ou ordenamento do conteúdo sensível, ou seja, um múltiplo organizado de algum tipo, expresso pela forma. O que é decisivo aqui é que a harmonia das faculdades é uma harmonia na mera reflexão, o que significa que o produto da apreensão da imaginação parece adequado para a exibição de um conceito (mas nenhum conceito em particular). Allison reconhece a importância da forma estética na teoria do juízo de gosto como elemento necessário à harmonia entre as faculdades. Ele defende, partir da leitura do terceiro momento, um conceito de forma estética que abrange a configuração de elementos como cores, nas artes plásticas, e instrumentação, na música. Apesar de Guyer esboçar a possibilidade de se extrair tanto uma teoria restrita de forma, reduzida somente à estrutura espaço-temporal, quanto também uma teoria mais abrangente semelhante à de Allison, ele não adere definitivamente a nenhuma delas, e acaba por considerar a forma estética como elemento descartável no juízo de gosto.

3. A emancipação da imaginação pelas ideias estéticas

Como mostramos acima, em juízos de gosto puros vigora uma relação de jogo livre entre as faculdades, o que assinala a autonomia da imaginação frente ao entendimento. É esse estado de liberdade na interação entre as faculdades que possibilita julgar algo próprio à singularidade do objeto, não manifestado conceitualmente⁸:

Se pois a imaginação tem que ser considerada no juízo de gosto, em sua liberdade, então ela não será vista, a princípio como reprodutiva, tal como é quando subordinada às leis de associação, mas como produtiva e espontânea (como criadora de formas arbitrárias de intuições possíveis); e, ainda que na apreensão de um dado objeto dos sentidos ela esteja ligada a uma forma determinada desse objeto e, assim, não tenha um livre jogo (como na poesia), é perfeitamente compreensível que o objeto possa fornecer-lhe a forma contendo uma composição do diverso que, se deixada livremente a si mesma, a própria imaginação projetaria, em consonância com a legalidade do entendimento em geral” (KU, AA 05: 240 – 1).

No entanto vemos que a imaginação conserva seu vínculo com o entendimento por não deixar de ser, ainda assim, conforme a leis. Afinal, a faculdade do gosto é apenas uma faculdade de julgamento e não uma faculdade produtiva (KU, AA 05: 313). É somente na “Dedução dos juízos estéticos puros”, com a introdução da faculdade produtiva do gênio e das ideias estéticas na doutrina do gosto que vemos o potencial criativo desta faculdade atingir seu máximo, ao ser-lhe lhe atribuída o poder de “criação de uma outra natureza a partir do conteúdo que a verdadeira lhe dá” (KU, AA 05: 314).

A genialidade é um dom voltado somente para a arte, nunca para a ciência o gênio é descrito como:

[...] o talento (dom natural) que dá regra à arte. Uma vez que o talento, como faculdade produtiva inata do artista, pertence ele mesmo à natureza, poderíamos nos exprimir assim: *gênio* é a disposição inata da mente (*ingenium*) *através da qual* a natureza dá a regra à arte” (KU, AA 05: 307, grifos do autor).

⁸ É compreensível, portanto, a predileção de estetas kantianos pela Dedução A. Hélio Lopes da Silva (2006, pp. 45 – 55), por exemplo, em seu artigo *A Imaginação na crítica kantiana dos juízos estéticos*, sustenta que a imaginação descrita na terceira *Crítica* só poderia reivindicar toda a liberdade exercida nos juízos estéticos, e contribuir para uma Estética kantiana realmente original e fundada se amparada pelas concessões permitidas a esta faculdade pela primeira edição da *Crítica da razão pura*. Como aponta o autor, na primeira versão, a imaginação era entendida como capaz de, por si só, promover uma unidade de síntese antes e independentemente de qualquer unidade conceitual proveniente do entendimento. Já na segunda versão, toda unidade, inclusive a unidade sintética do múltiplo da intuição sensível, depende de uma unidade conceitual fornecida exclusivamente pelo entendimento. A capacidade da imaginação de produzir unidade independentemente do entendimento é vista como essencial para que possamos conceber a possibilidade de que no juízo de gosto a imaginação possa exibir o objeto indeterminado de um conceito, sem que para isso nenhum conceito em particular seja formado.

Como o fundamento da beleza artística não pode estar em regras conceituais que determinem como a obra bela deve ser de antemão, as regras que constituem a beleza de uma obra só podem ser provenientes do gênio, cujo talento é, em última instância, uma manifestação da própria natureza no sujeito. Sendo inato, o talento do gênio não pode ser aprendido, apenas aperfeiçoado, e sua tarefa consiste na capacidade de expressar ideias estéticas através de criações artísticas:

[...] o gênio consiste propriamente na feliz circunstância – que nenhuma ciência ensina e nenhum esforço disciplinado permite aprender – de, por um lado, encontrar ideias para um conceito e, por outro, achar a *expressão* para elas, pela qual a disposição de ânimo subjetiva assim produzida como acompanhamento de um conceito, pode ser comunicada aos outros (*KU*, AA 05: 317, grifos do autor).

A ideia estética é uma certa representação da imaginação, associada a um conceito, que incita a exibição de vários conceitos, sem que nenhum em particular seja exatamente compatível com ela. Através das ideias estéticas Kant atribui à imaginação um potencial intensamente criativo e expressivo, pois elas permitem como que a “criação uma outra natureza a partir do conteúdo que a verdadeira lhe dá”, sempre segundo leis analógicas e de acordo com princípios da razão (*KU*, AA 05: 314).

A doutrina das ideias estéticas assinala, na Crítica da faculdade de julgar, um vínculo significativo da faculdade da razão com o juízo de gosto. Isso porque, pela expressão dessas ideias, a imaginação procura aproximar-se de uma exposição das ideias da razão, em uma tentativa de aludir a algo que está além dos limites da experiência. Em seu estado criativo, a imaginação amplia esteticamente o conceito associado à sua representação e estimula ideias da razão. Por isso, mesmo sendo submetida a um conceito, a ideia estética dá mais a pensar, por si mesma, do que conceito algum jamais seria capaz. Por tentar comunicar tais ideias – sempre indetermináveis – a única linguagem que pode tornar compreensível o conteúdo de uma ideia estética é a que se dá por metáforas e analogias (*KU*, AA 05: 314 – 315).

Quando empregada para o conhecimento, a imaginação se encontra submetida à coerção do entendimento, que exige adequação das representações sensíveis a um determinado conceito. Já em seu uso estético, ela é livre para oferecer ao entendimento um conteúdo a mais que se presta a algo que vai além da concordância com um conceito:

Mas, enquanto no uso da imaginação para o conhecimento ela é submetida a coerção do entendimento e à condição de ser adequada ao conceito dele, no âmbito estético, em contrapartida, //ela é livre para fornecer ao entendimento, para além daquela concordância com o conceito, um material não procurado, rico em conteúdo e pouco desenvolvido que o entendimento não levava em conta em seu conceito, mas que pode utilizar não tanto objetivamente, para o conhecimento, mas sobretudo subjetivamente, para dar vida às forças do conhecimento – indiretamente, portanto, também para conhecimentos (*KU*, AA 05: 316f.).

Nesse estado, a imaginação se desvincula das leis de associação inerentes ao seu uso empírico para tentar interpretar ideias inexprimíveis da razão. Se para o entendimento essa abundância de material é desconsiderada, para razão ela é a oportunidade de projetar simbolicamente suas ideias, já que, pela via esquemática é vedada a ela qualquer possibilidade de exibição. O imbricamento das ideias estéticas com a razão vai explicar, posteriormente, a caracterização do gosto como “a faculdade de julgamento da sensificação das ideias morais”, que fecha a *Crítica da faculdade de julgar estética*.

Por serem o conteúdo pelo qual o gênio pode se inspirar e criar suas obras, as ideias estéticas são essenciais para a produção artística. A atividade do gênio requer tanto a capacidade de encontrar ideias estéticas para um conceito, quanto a de transmitir essas ideias, i.e., essa disposição de ânimo subjetiva, que acompanha um conceito. O que ele expressa, de fato, é o aspecto inominável no estado de ânimo que acompanha uma certa representação; a atividade expressiva do gênio é único meio pelo qual esse aspecto se torna comunicável. Essa exteriorização do inefável é sempre marcada pelo ineditismo da originalidade do gênio que, em sua obra, cria uma nova regra que não poderia seguir-se de exemplos ou princípios prévios (*KU*, AA 05: 317).

Vemos que com o conceito de ideias estéticas é acrescentado um novo elemento à teoria do gosto que não é tratado diretamente na *Analítica do belo*. No entanto, ao dar enfoque à faculdade do gênio, Kant não deixa de considerar o gosto como parte necessária para a possibilidade da beleza. Ao rico material das ideias estéticas deve ser associada a forma apropriada para que a obra possa se materializar do devido modo. Para que o artista encontre a forma mais adequada e definitiva para sua abundância de pensamentos é necessário um exercício, por vezes lento e penoso, pelo qual ele corrige e refina sua obra. É pela faculdade do gosto que o artista consegue chegar ao meio mais adequado – a forma – para que a sua criação consiga transcender um mero capricho subjetivo e ser, de fato, uma obra bela.

4. A forma bela sob a luz das ideias estéticas

Ao explicitar a relação entre gosto e gênio Kant assevera que “A forma aprazível que lhe [ao gosto] é dada [...] é apenas o veículo da comunicação e, digamos, uma maneira de apresenta-lo, em relação à qual permanecemos em certa medida livres, ainda que ela permaneça ligada a um determinado fim” (*KU*, AA 05: 313). Sob a luz das ideias estéticas, a forma bela é, mais uma vez na obra de Kant, apresentada sob um novo enfoque: como o meio de expressão que permite às ideias estéticas serem ordenadas de modo a permanecerem conforme a fins. O meio de expressão é tão essencial à beleza quanto as ideias estéticas transmitidas, já que ele é condição necessária para que a ideias ganhem a concretude apropriada para se

tornarem um exemplo de arte bela, universalmente aprazível e passível de aprovação geral (*KU*, AA 05: 319).

Apesar da ênfase dada às ideias estéticas ser na sua importância para a produção artística, elas também têm lugar como elemento de fruição estética. Se em um primeiro momento a ideia estética é introduzida como o substrato para a criação do gênio, no parágrafo § 51 vemos que ela também pode se manifestar na mente de quem contempla a beleza. A beleza em geral, tanto a artística quanto a natural, é caracterizada aqui como a própria expressão de ideias estéticas. Isso implica que, se as ideias estéticas no gênio dependem da forma, precisamente para serem *expressas* e comunicadas, elas devem poder se manifestar, a partir do estímulo da forma, na mente de quem recebe a sua expressão.

No caso do belo natural, no entanto, a comunicação de ideias estéticas não pode ser entendida da mesma maneira que no das belas artes, já que não há como conceber uma proveniência intencional de ideias da natureza. Enquanto no belo artístico a ideia estética deve ser ocasionada por um conceito⁹ de objeto, no belo natural só é necessária a reflexão sobre uma intuição dada para sejam comunicadas as ideias ali expressas (*KU*, AA 05: 320).

Por ser definido, na *Analítica do sublime*, como expressão de ideias estéticas, nota-se uma aparente incongruência entre as definições do belo durante os quatro momentos da *Analítica do belo*, e a sua repentina vinculação às ideias estéticas. Mas essa incongruência não precisa ser entendida como uma contradição ou incoerência. Conforme observa Guyer, de fato, se interpretarmos o conceito de forma bela a partir da concepção formalista que o restringe à mera configuração espaço-temporal, não podemos reconciliar as interpretações do belo como finalidade da forma e como expressão de ideias estéticas (Guyer, 1997, pp. 207 – 208 e 1977, p. 48). Segundo sua leitura, a doutrina das ideias estéticas seria uma extensão da teoria da harmonia das faculdades em casos que incluem elementos representacionais, em particular, elementos que representam conceitos da razão (Guyer, 1977, p.55).

Mas nem precisaríamos ir tão longe quanto Guyer para chegarmos a essa conclusão. Um olhar atento pode atestar que a referência à beleza no parágrafo § 51 como “*expressão* das ideias estéticas” (*KU*, AA 05: 320, grifos do autor), em última instância, coaduna-se com a definição de beleza do final do terceiro momento como a “[...] forma da finalidade de um objeto, na medida em que é percebida sem a representação de um fim” (*KU*, AA 05: 236). Afinal, em nenhum momento vemos a identificação do belo com as ideias estéticas, mas sim com a sua *expressão*, que é, como mostramos acima, a forma pela qual as ideias vêm a se manifestar sensivelmente.

⁹ Como bem aponta Allison (2001, p. 287), ao afirmar que ideias estéticas se manifestam por um conceito, no caso das belas artes, Kant está reiterando, apenas, que temos que ser conscientes da obra como arte e não como natureza.

Não precisamos (e tampouco devemos), portanto, diminuir a importância da forma estética no juízo de gosto para reconhecermos que, ao invés de depor contra as considerações da *Analítica do belo*, a introdução do conceito de ideias estéticas pode ser uma complementação necessária para fazermos sentido da noção de forma bela. Para Gasché (2003, p.108), por exemplo, ao invés de abandonar as condições formais da beleza, a sessão sobre o gênio revela que elas têm uma função poderosa na formação da arte como arte bela, e enfatiza a importância do gosto muito mais do que a importância de uma abundância de ideias.¹⁰

Também Allison concebe a teoria das ideias estéticas como o complemento necessário ao que ele entende como formalismo não restritivo do terceiro momento. Isso porque a forma final e a expressão de ideias estéticas podem ser vistas como noções correlativas: assim como não pode haver expressão e comunicação dessas ideias sem forma, também não pode haver nenhuma forma aprazível sem a expressão de ideias estéticas. (Allison, 2003, pp. 287 – 289). Apesar de reconhecer a ausência de uma referência textual reiterando a reciprocidade entre forma e expressão, o comentador nos indica uma passagem, no parágrafo § 53, onde Kant ilustra uma tal relação ao descrever como a expressão de ideias estéticas ocorre na música. Aqui, pode-se perceber tanto a compatibilidade entre forma estética e ideias estéticas como a dependência que a última estabelece com a primeira:

[...] como, no entanto essas ideias não são conceitos ou pensamentos determinados, a forma da composição de tais sensações (harmonia e melodia) serve apenas, em lugar da forma de uma linguagem, para exprimir, através de uma disposição proporcional delas (a qual, estando baseada, no que diz respeito aos sons, na relação do número de vibrações do ar no mesmo tempo, na medida em que os sons se ligam simultânea ou sucessivamente, pode ser subsumida matematicamente sob certas regras), a ideia estética de um todo concatenado de uma plenitude inominável de pensamentos em conformidade com um certo tema – que constitui o afeto dominante em uma dada passagem.” (KU, AA 05: 328f.).

A complexidade própria à tarefa requerida para o êxito do trabalho do gênio demonstra a imbricada relação entre ideia e forma estética. Dele é exigido não apenas o talento inato de conceber os atributos apropriados de uma ideia estética, como também o de unificar esses atributos em um todo coeso, de acordo com a sua capacidade de julgar a adequabilidade dessa criação para a expressão simbólica da ideia que o inspirou:

O gosto, assim como a faculdade de julgar em geral, é a disciplina (ou corretivo) do gênio, cortando-lhe bem as asas e tornando-o bem comportado ou polido; ao mesmo tempo, porém, ele lhe dá uma orientação no que diz respeito a para onde e o quão longe ele deve estender-se, de modo a permanecer conforme a fins; e, introduzindo clareza e

¹⁰ Gasché faz aqui uma objeção direta a interpretações como as de Jens Kulenkampff, para quem o juízo de gosto não deve ser o único ao qual a arte deve ser submetida, devendo ser o juízo sobre a mera forma suplementado e corrigido por outras questões de maior ou igual relevância. Sua principal ressalva a esse ponto de vista é que juízos sobre algo distinto da forma em obras de arte não seriam juízos de gosto (Gasché, 2003, p. 108).

ordem na abundância de pensamentos, ele torna as ideias conserváveis, capazes de uma aprovação geral e duradoura, de uma posteridade entre os outros e de uma cultura sempre crescente. (*KU*, AA 05: 319).

O gênio, portanto, não é capaz de expressar suas ideias sem que tenha também uma apurada faculdade do gosto, através da qual ele é capaz de compor e conduzir adequadamente a sua obra.

Segundo a interpretação de Guyer por exemplo, a razão pode ser introduzida na teoria da harmonia das faculdades. Isso porque a beleza, se entendida como expressão de ideias estéticas, envolveria uma harmonia entre as três faculdades: imaginação, entendimento e razão (Guyer, 1977, pp. 63 – 64). De fato, uma leitura concebendo a inclusão da razão no jogo entre as faculdades vem à tona diante de uma imaginação que:

[...] é aqui criadora e coloca a faculdade das ideias intelectuais (a razão) em movimento dando ocasião a pensar mais, a respeito de uma representação (o que de fato pertence ao conceito do objeto), do que nela mesmo se poderia compreender ou aclarar” (*KU*, AA 05: 315).

Ao considerarmos a interferência da razão em juízos de gosto, temos que lidar com a complicada questão do interesse que ela associaria ao gosto. No parágrafo § 42, Kant (cf. *KU*, AA 05: 298 – 303) nos mostra em que medida o interesse da razão pelo objeto dos juízos de gosto – mais precisamente pela beleza natural – revela o parentesco entre o prazer estético puro e o sentimento moral.

No entanto, o caráter desinteressado do juízo de gosto não é necessariamente comprometido, se mantivermos em mente que, no âmbito da doutrina da *CFJ*, a representação da beleza se refere à faculdade de prazer e desprazer, não à faculdade de desejar; o juízo de gosto não implica a determinação de nenhum conceito ou ação moral. Assim como o entendimento e a imaginação atuam segundo diferentes princípios em juízos teóricos e estéticos, também a razão pode assumir diferentes funções em juízos morais e em juízos estéticos. O interesse da razão pode ser, em um segundo momento, despertado pela liberdade e finalidade do gosto, o que não significa que tal interesse seja o fundamento de determinação do prazer diante do belo.

Na próxima seção analisaremos uma interpretação que explora até o limite a possibilidade da participação ativa da razão no gosto.

5. Exibição esquemática e simbólica: um papel a mais para a razão?

Gasché (2003), em seu livro *The Idea of Form*, vai ainda mais longe na tentativa de estabelecer um lugar de destaque para a razão na apreciação da beleza. A sua interpretação de forma bela está intrinsecamente vinculada à razão: ele procura esclarecer o conceito de forma bela partindo da tese segundo a qual a razão não só participa do juízo de gosto, como também é necessária para a própria constituição

de uma tal forma. A alusão à forma no título da obra, inclusive, foi escolhida justamente para explicitar a intervenção da razão em juízos reflexionantes estéticos, e mostrar o quão instrumental o poder das ideias é para qualquer representação de forma.

Ele defende uma leitura segundo a qual a faculdade do gosto consiste tanto em julgar a forma de objetos, como em julgar os produtos do gosto de acordo com um padrão, no caso, o das ideias estéticas. A base para sua argumentação está em grande medida em passagens do parágrafo § 17, intitulado “O ideal da beleza”, no qual Kant apresenta o conceito de *ideal do belo* e o relaciona com a ideia da razão. Ali o ideal do belo é definido como o padrão de referência – que somente agora nos é apresentado – para se julgar se um produto é ou não um modelo de beleza. Um ideal é a representação de um singular adequado a uma ideia. O ideal do belo, também chamado de ideal da imaginação, é caracterizado como o próprio arquétipo ou modelo supremo do gosto que se baseia na ideia indeterminada da razão de um máximo. Ele não pode ser representado por conceitos, mas somente por uma exposição singular (KU, AA 05: 232).

O ideal do belo parece acrescentar à faculdade do gosto a habilidade de, além de julgar pela mera forma a beleza de um objeto, julgar também, tendo como critério o ideal do belo, a exemplaridade da beleza, ou seja, de atestar quais objetos belos são mais exemplares de beleza que outros (Gasché, 2003, p. 101).

Dessa súbita inclusão do ideal do belo na teoria do gosto, Gasché constata ser necessário admitirmos que a imaginação deve ter que se relacionar, de algum modo e ativamente, com a razão e atribui a esse ideal uma função que vai muito além do que, no texto de Kant, às vezes parece ser uma menção a um uso meramente empírico do belo, voltado para o cultivo do gosto.

Essa dupla função do gosto é entendida pelo autor como uma dupla função de exibição (*Darstellung*) – a esquemática e também a simbólica (Gasché, 2003, p. 12).

Portanto, as duas formas de hipotiposes (*subiето sub adspectum*) caracterizadas no parágrafo § 59, seriam, segundo Gasché, já atuantes no juízo de gosto.

No parágrafo § 59 Kant expõe e diferencia todos os modos pelos quais é possível estabelecer a realidade de nossos conceitos. Para todos eles são requeridas intuições. Para a objetificação de conceitos empíricos, é necessária a referência a uma intuição que é um (a) *exemplo* desse conceito. Já para a sensificação dos conceitos puros do entendimento, são necessários os (b) *esquemas*, que, como visto na primeira *Crítica*, são as intuições diretamente correspondentes às categorias, e produtos da síntese pura *a priori* da imaginação. Na terceira *Crítica*, a exibição esquemática é agora descrita como um subtipo de um gênero chamado *hipotipose* (apresentação, *subiето sub adspectum*). Além da esquemática, o outro subtipo de hipotipose é a simbólica, exibição de um conceito da razão ao qual nenhuma intuição

sensível pode ser adequada, a não ser indiretamente. A intuição exibida nesse caso é chamada de (c) *símbolo*. A faculdade de julgar procede de forma análoga ao seu modo de atuar esquemático, apenas segundo a forma da reflexão, concordando com um conceito, não por correspondência direta ao conteúdo de uma intuição, mas segundo a mera regra do esquematismo (*KU*, AA 05: 351).

Para Gasché, no caso dos todos os juízos de gosto haveria uma influência essencial de uma ideia indeterminada de um máximo da razão. Essa ideia, manifestando-se na exibição individual de si mesma, forneceria o padrão de acordo com o qual o múltiplo da intuição seria coletado, de modo a se tornar a mera forma de um objeto. Segundo tal perspectiva, seria necessária uma exibição simbólica de uma ideia *indeterminada* de um máximo da razão – distinta de uma exibição de uma ideia *determinada* da razão –, que se identificaria com uma exibição da divisão e unificação do múltiplo do entendimento, através de um princípio, na forma de um ser individual. Essa exibição simbólica viria completar a exibição de um conceito indeterminado do entendimento, cuja forma é aquela de uma coisa que tem a mera forma de um objeto. (Gasché, 2003, p. 102). Em um juízo puro de gosto, a imaginação reúne um múltiplo sensível para ser exibido como adequado para a cognição em geral de acordo com a ideia de um máximo da razão, que é usada como padrão para a unificação daquele múltiplo.

Esse ato de exibição seria simultaneamente simbólico e esquemático: a exibição esquemática é aquela referente ao esquematismo sem conceitos, que consegue colocar a imaginação e o entendimento em um contato harmônico, favorável a qualquer cognição; já a exibição simbólica se refere ao poder expressivo das ideias estéticas de, indiretamente, corresponderem a ideias da razão.

A influência do arquétipo do gosto incidiria sobre a unidade do múltiplo coletado pela imaginação para se conformar à exibição um conceito em geral, na medida em que serviria como uma medida para avaliar o nível de êxito com o qual um múltiplo intuitivo coletado para ser a unidade da mera forma. A mera ideia de um máximo da razão seria atualizada em uma apresentação simbólica, na forma de um ser individual, manifestando a apresentação indireta desta faculdade (Gasché: 2003, pp. 102f.).

De acordo com essa leitura, duas questões polêmicas da *CFJ* se tornam menos problemáticas: (a) o processo de constituição da forma bela ganha mais um polo de orientação ao se explicar como a imaginação agrega o múltiplo de um objeto em um juízo puro de gosto para que esse múltiplo sirva de ilustração sensível do conceito em geral (Gasché, 2003, p. 99). Consequentemente, é enfraquecida a perspectiva formalista de forma bela, que reduz em muito sua riqueza de possibilidades e até mesmo seu aspecto transcendental. Além disso, (b) o uso da mera ideia em juízos de gosto – configurando a ação conjunta de entendimento e razão – seria mais um indício que explicaria por que a ideia pode se tornar um símbolo da moralidade.

O impacto dessa ideia na coesão do múltiplo também testifica a favor da ponte que a *CFJ* constrói juntando o abismo entre a cognição e a moralidade, que se manifestaria no próprio ato de exibição da imaginação, ao mesmo tempo esquemático e simbólico (Gasché, 2003, p. 103).

O juízo de gosto sobre a mera forma de um objeto é visto aqui como manifestação do mais elementar entrelaçamento da razão prática e da razão teórica, antes dos seus empregos ordinários e mutuamente excludentes. Nele, a razão teórica e a prática estão presentes, respectivamente, na forma de um conceito em geral, e na forma daquilo que Gasché entende como uma mera ideia. O imbricamento entre elas seria tal que, ao julgar o belo, entra em suspensão a distinção entre a intuição sensível e as ideias: a intuição sensível (na forma da mera forma) e as ideias (na forma de meras ideias) aparecem imediatamente interconectadas, confirmando assim a designação de Kant do aspecto dual da razão, que é tanto teórica como prática (Gasché, 2003, p. 103).

Não há como ignorar que, apesar de convidativa, toda a leitura de Gasché parte de uma interpretação muito particular de uma curta de passagem do parágrafo § 17 onde Kant faz uma apresentação dos conceitos de *ideia*,¹¹ *ideal*¹² e *ideia normal estética*,¹³ através de uma descrição um tanto confusa, já que no decorrer de suas caracterizações, não são tão nítidas as distinções entre elas.¹⁴ Não há evidência textual direta no texto de Kant que legitime a estratégia de Gasché de tomar o ideal do belo como uma espécie de análogo da ideia estética. A objeção mais imediata que poderíamos levantar é a de que o ideal da beleza assumiria o mesmo papel de uma regra determinada que comprometeria a liberdade da imaginação. O argumento de que o arquétipo do gosto, por se basear em uma ideia *indeterminada* de um máximo da razão e, mesmo impondo limites, ainda assim, permitiria à imaginação jogar em liberdade ainda não é completamente convincente.

A falta de suporte textual da *CFJ* no argumento de Gasché levanta dá margem a objeções contra sua interpretação, às quais não poderemos desenvolver neste trabalho. Para nossos propósitos, suas colocações são oportunas por colocarem em evidência e explorarem as possibilidades da função de exibição da imaginação estética.

¹¹ Ideia aqui é apresentada na sua definição mais costumeira nas obras de Kant, “como um conceito da razão” (*KU*, AA 05: 232).

¹² “Ideal é a representação de um singular como ser adequado à ideia” (*KU*, AA 05: 232).

¹³ Kant apresenta a ideia normal estética como um padrão de medida usado para julgarmos um elemento pertencente a uma determinada espécie, e a define como “uma intuição singular (da imaginação) que representa o padrão de medida de seu julgamento como uma coisa pertencente a uma espécie particular de animal” (*KU*, AA 05: 233). Distinguindo-a do ideal do belo, Gasché especifica a função da ideia estética como a de determinação primária teórica e objetiva do juízo (Gasché, 2003, p.105).

¹⁴ Paul Guyer (1997, p. 226) chega a considerar o argumento do parágrafo § 17 uma “aberração”.

Considerações finais

Diante das interpretações supracitadas, fica para nós evidente que, independentemente das caracterizações formalistas terem se originado de um súbito autoengano ou equívoco de Kant, (como sustentam Guyer e Zammito), ou deste engano estar na interpretação de seus comentadores, alheios ao propósito mais geral do parágrafo § 14, (como defende Gasché), a concepção formalista de forma não se sustenta diante de toda a complexidade inerente a uma crítica transcendental. A análise da relação entre as faculdades envolvidas no juízo de gosto aponta para a consonância com essa refutação do formalismo. Afinal, o teor produtivo da imaginação na criação de ideias, e o potencial expressivo da razão através delas dão uma dimensão muito mais vasta e rica ao gosto, que não condiz com uma definição tão ascética e limitante de algo tão vivificador como a forma bela.

Vimos como, a admissão da atuação das ideias estéticas na reflexão estética, insere-se na doutrina no gosto um importante influência da razão; lá aonde os conceitos do entendimento não conseguem abarcar a riqueza das ideias provenientes da imaginação, as ideias estéticas assumem o encargo do esquematismo e, pelo símbolo, dão a imaginação à oportunidade de se expressar no máximo de sua atividade produtiva.

É importante ressaltamos o quanto as ideias podem ser importantes para especificar mais uma perspectiva sob a qual podemos pensar a forma bela: em relação às ideias estéticas, a forma é pensada agora como meio, condução de um conteúdo que não se identifica, de modo algum, com a “matéria” sensorial ou mesmo com a “matéria” conceitual, que foram prontamente excluídas como fundamento do prazer no gosto. Apesar da forte plausibilidade dessa perspectiva, ela ainda deixa em aberto algumas questões que insistem em vir à tona.

A quase completa ausência da menção às ideias estéticas durante a Analítica do belo, e o forte caráter autônomo que Kant atribui à forma bela, na mesma seção, levam a uma discrepância entre as noções de forma durante os quatro primeiros momentos, e durante a Analítica do sublime. De fato, podemos cogitar, inclusive, a possibilidade de Kant estar usando a palavra forma quando associada às ideias estéticas, com uma conotação distinta da descrita anteriormente. Isso não seria estranho, se lembrarmos que a noção de forma utilizada em alguns trechos das Introduções¹⁵ tem a conotação estritamente subjetiva de forma das faculdades cognitivas, que se distingue da descrição de forma referida à representação de um objeto.

No entanto, podemos também considerar uma certa continuidade da noção de forma bela, do quarto momento até a Analítica do sublime, mas, nesse caso, parecer-nos necessário reconhecemos e analisarmos a interferência da razão em juízos de

¹⁵ Ver, por exemplo *EEKU*, AA 20: 224; 249.

gosto. Essa possibilidade ganha força se colocamos em relevo o fato de que as ideias estéticas encontram sua conformação – embora indireta – justamente nas ideias da razão. Desse modo, as ideias da razão adquirem “consistência” e um reconhecimento sensível que elas não poderiam adquirir através da mesma via esquemática pela qual o entendimento consegue exibir seus conceitos na intuição.

Se o entendimento, portanto, se manifesta efetivamente quando seus conceitos correspondem diretamente a intuições da imaginação, a razão só consegue efetivar seu contato com as intuições pelas ideias estéticas, de maneira indireta, no âmbito da reflexão do gosto. Tendo essa perspectiva em vista, vemos como, apesar de Kant não enunciar literalmente, podemos com razão conceber a introdução das ideias estéticas e da razão como um importante complemento à teoria do gosto. Se, por um lado, é o indiscutível vínculo do entendimento com a imaginação, em um jogo de livre legalidade, que autoriza as pretensões de universalidade do gosto, por outro, é na sua relação com a razão que, procurado dar expressividade às ideias estéticas, ela recebe o estímulo necessário para que se demore neste jogo cuja regra não se determina a priori.

Referências bibliográficas

- ALLISON, H. E. *Kant's Theory of Taste: A Reading of the Critique of Aesthetic Judgment*. Cambridge: Cambridge University Press, 2001.
- CECCHINATO, G. "Form and Colour in Kant's and Fichte's Theory of Beauty". In: BREAZEALE, D. and ROCKMORE, T. (orgs.). *Fichte, German Idealism, and Early Romanticism*. Amsterdam, New York, NY: Rodopi, 2010, pp. 65 - 81.
- FIGUEIREDO, V. "Kant e a mimese". *Studia Kantiana*, São Paulo, 3(1): 195 - 230, 2001.
- FIGUEIRADO, V. "Os três espectros de Kant". *O que nos faz pensar*, Rio de Janeiro, nº 18, set. 2004.
- FREITAS, V. "A subjetividade Estética em Kant: da apreciação da beleza ao gênio artístico". *Veritas* (Porto Alegre), Porto Alegre, v. 48, n.2, pp. 253 - 276, 2003.
- GASCHÉ, R. *The idea of form. Rethinking Kant's aesthetics*. Stanford: Stanford University Press, 2003.
- GUYER, P. "Formalism and the theory of expression. In Kant's aesthetics". In: *Kant -Studien*, 68. Jahrgang, Berlin: Walter de Gruyeter & Co., (1977), pp. 46-70.
- KANT, I. *Gesammelte Schriften*. Akademie der Wissenschaften. Berlin: G. Reimer (W. de Gruyter), 1902 ss.
- KANT, I. *Crítica da faculdade de julgar*. Trad. Fernando Costa Matos. Petrópolis: Vozes; 2016.
- KANT, I. *Crítica da razão pura*. Trad. Fernando Costa Matos. Petrópolis: Vozes; 2015.
- KANT, I. *Kant and the Claims of Taste*. Cambridge: Cambridge University Press, 1997.
- GONÇALVES, R. G. C. *Kant, Greenberg e a questão do formalismo na Arte*. Salvador: EDUFBA, 2016.
- REGO, C. R. "Reflexão e fundamento: sobre a relação entre gosto e conhecimento na estética de Kant". *Kriterion*, Belo Horizonte, n 112, pp. 214 - 228, 2005.
- SILVA, H. L. "A imaginação na crítica kantiana dos juízos estéticos". *Arte e filosofia*, Ouro Preto, n 1, pp. 45 - 55, 2006.
- SILVA, H. L. "O jogo livre da Imaginação é compatível com a dedução kantiana das categorias?". *Studia Kantiana* (Rio de Janeiro), v. 18, pp. 182 - 205, 2015.
- ZAMMITO, J. H. *The Genesis of Kant's Critique of Judgment*. Chicago/London: The University of Chicago Press, 1992.

Resumo: Este artigo trata do debate envolvendo a distinção feita por Kant, na controversa nota do §26 da *Crítica da Razão Pura*, entre formas da intuição e intuições formais, da qual resulta um duplo modo de se representar o espaço e o tempo. Será defendida aqui uma visão não intelectualista da atividade produtiva da imaginação transcendental: tomando como base a referida distinção, nosso principal objetivo é mostrar como esta síntese produz nossas representações objetivas do tempo e do espaço de um modo condizente com a independência entre entendimento e sensibilidade, não sendo a totalidade desta um simples produto daquele. As intuições formais do §26 caracterizam o espaço e o tempo enquanto intuições *potencialmente* infinitas. Isso nos permitirá divisar um limite preciso entre a espontaneidade do entendimento e receptividade das nossas intuições, o que eu compreendo aqui por não intelectualismo.

Palavras-chave: Kant; intuição; forma; imaginação; síntese; (não) intelectualismo

Abstract: This paper deals with the distinction made by Kant, in the much-debated note of §26 from the *Critique of Pure reason*, between forms of intuition and formal intuitions, from which results a double way of representing space and time. A non-intellectualist view of the productive activity of transcendental imagination will be defended here: based on the aforementioned distinction, I intend to show how this synthesis produces our objective representations of time and space in a manner consistent with the independence between sensibility and understanding, the totality of the former not being a mere product of the latter. The formal intuitions of §26 characterize space and time as *potentially* infinite intuitions. This idea allows us to set a clear limit between the spontaneity of understanding and the receptivity of our intuitions, what I understand here by non-intellectualism.

Keywords: Kant; form; imagination; synthesis; (non)-intellectualism

Recebido em: 09/2018

Aprovado em: 06/2019

Kant on the Dignity of Autonomy and Respect for the Moral Law

Adeniyi Sunday Fasoro *

Technische Universität Berlin (Berlin, Alemanha)

Introduction

The law giving itself, which determines all worth, must have dignity for that very reason, that is, an unconditional, incomparable worth; and the word *respect* alone provides a becoming expression for the estimate of it that a rational being must give. *Autonomy* is, therefore, the grounds of the dignity of human nature and of every rational nature (*GMS*, AA 04: 436).¹

This passage has been read by some commentators to mean that in virtue of the capacity for reason and freedom, we possess an inner value that cannot diminish no matter what we may do to deserve otherwise. Here, two puzzles arise: first, what is an inner value? Second, what is, or should be treated as, an end in itself? In what follows, I attempt to answer these questions.

Kant writes that “freedom has dignity on account of its independence” (*Refl* 7248, AA 19: 294). Here, Kant’s vocabulary is similar to what he used in the *Groundwork*. There, he says that “in a kingdom of ends whether as a member or as sovereign” (*GMS*, AA 04: 434) through freedom of the will, “a rational being must always regard himself as lawgiving... [who] is a completely independent being” (*GMS*, AA 04: 434). What is suggestive about ‘independence’ is that it becomes a source of inner value, i.e. dignity. By this reasoning, if I am independent, i.e. if I am able to give laws to myself, then I must be seen as possessing dignity and, in turn, I

* E-mail: safasoro@gmail.com

¹ References to Kant’s works, with the exception of the *Critique of Pure Reason*, are cited by the volume and page numbers of the German Academy edition: *Kants Gesammelte Schriften*; the *Critique of Pure Reason* is cited in the traditional manner by “A” and “B” pagination of the first and second editions respectively. All translations are taken from *The Cambridge Edition of the Works of Immanuel Kant*, Cambridge University Press, with the exception of *Religion within the Bounds of Bare Reason*, which is taken from Werner S. Pluhar’s translation, published by Hackett Publishing and *Lectures on Natural Law Feyerabend*, taken from Lars Vinx’ translation. Citations from Kant’s texts are taken from the following books: Kant, *The Metaphysics of Morals*; Kant, *Lectures on Logic*; Kant, *Lectures on Ethics*; Kant, *Groundwork of the Metaphysics of Morals*; Kant, *Correspondence*; Kant, *Critique of Pure Reason*; Kant, *Critique of the Power of Judgment*; Kant, *Critique of Practical Reason*; Kant, *Lectures on Natural Law Feyerabend*; Kant, *Anthropology, History, and Education*; Kant, *Religion within the Bounds of Bare Reason*; Kant, *Notes and Fragments*.

must be intrinsically valuable. But such a reading cannot be adequate because Kant has not explained what he means by inner value at this point (Guyer, 2000, p. 111). We only find an explanation for this aspect in Collins' note on Kant's lectures on *Practical Philosophy and Baumgarten*. There, Kant says "the inner value of the world, the *summum bonum*, is freedom according to a choice that is not necessitated to act. Freedom is thus the inner value of the world" (*V-Anth/Collins*, AA 27: 344).

In the just quoted passage, Kant claims that it is through freedom alone that human beings have the potential to bring value to the world. For him, we can be free of natural necessities on account of freedom alone. Freedom is a powerful concept that can extend and multiply far beyond the natural instincts of animals because animals do not have the capacity to use freedom, but are instead, merely powerful according to choice (*V-Anth/Collins*, AA 27: 344). If all species on the surface of the Earth were to act according to choice, without the capacity for freedom, the world would have no value. But human species have the capacity for freedom, so they possess a dignity that is above all price. Therefore, freedom is the source of inner value in the world.

Based on this submission, some commentators have argued that in virtue of freedom, Kant grants that human beings possess dignity without further conditions having to be met. For instance, they said dignity is not a property that can be realised or lost because it is possessed prior to human life or before the human being becomes a moral being. I argue against this view for two reasons: 1.) freedom is not the ground of the categorical imperative but duty; and 2.) respect for the law is not contradictory to freedom, for freedom presupposes lawfulness, not lawlessness.

Autonomy as an Inner Value and End in Itself

If freedom is intrinsically valuable in itself, could it mean that freedom is an end in itself? In the introduction to the *Naturrecht Feyerabend* lecture note of 1784, which Kant delivered when he was writing the *Groundwork*, Kant began to argue that something must exist that is an end in itself in order for anything in the world to have value as an end. As he puts it "if there existed no end, the means would serve no purpose and would have no value" (*V-NR/Feyerabend*, AA 27: 1319). Kant then adds that if something must be regarded as the source of value for mere things, it must be seen as possessing an inner value in itself. That which is the source by which other things can be valuable is a man in virtue of having freedom. As Kant sees it: "Man is an end... Apart from man nothing deserves respect ... Man is an end in himself; he can therefore only have an inner value, i.e., a dignity... [But] man's inner value is based on his freedom, on the fact that he has a will of his own" (*V-NR/Feyerabend*, AA 27: 1319).

It is interesting to emphasise that Kant makes this point again in the *Critique of the Power of Judgement*, which he published in 1790 about six years after his

Naturrecht Feyerabend lecture. There, he reemphasised that man (any rational being) under moral law is the source of value in the world. As Kant puts it, “the only conceivable final purpose of a world is the existence of rational beings under moral laws” (*KU*, AA 05: 449-50). Anything contrary to this would render the idea of a purposeful world impossible because “the world can either be based on no purpose at all in the cause or only on purposes without a final purpose” (*KU*, AA 05: 449-50).

Here, it might seem that Kant endorses the ‘New Kant’ account of value (supposing the ‘New Kant’ assumes freedom as the source of value rather than the rational agency).² But such a reading of Kant would, again, not be adequate if we are clear about what he means by “inner value”. The use of the notion “inner value” should not be mistaken for an inherent value property or metaphysical property (that is prior to human life or a sort of pre-moral capacity) because Kant did not conceive it as such. In fact, by “inner value”, Kant was merely referring to a ‘special form of judgement’ with respect to our place in nature (Sensen, 2011, p. 41). As I earlier indicated, without the use of freedom by human beings, there would be no value in the world, so human beings are different from the rest of nature in virtue of this special capacity. A man is above all other things in nature but equal with every other human being, who has their own freedom of the will as well as he does. Kant writes: “The will of man, in contrast to his power, is not restricted at all by the whole of nature, except by the will of other human beings, since every human being is itself an end and can therefore not be used merely as a means” (*V-NR/Feyerabend*, AA 27: 1319).

In the passage just quoted, Kant is simply saying that lawlessness in the state of nature allows there to be no restriction but the existence of equal possession of freedom of the will, which brings to the fore a restriction, and that is to see fellow human beings as equals who are ends in themselves.

By the *use* of freedom, Kant also believes we can be worthy of everything good and live harmoniously with one another. He essentially connects the use of freedom with morality or moral decency. In his words:

The dignity of a human being (worthiness) rests on the use of freedom, whereby he makes himself worthy of everything good. He makes himself worthy of this good, however, when he also works toward participating in it as much as lies in his natural talents and is allowed by outer agreement with the freedom of others” (*Refl* 6856, AA 19: 181).

Kant went on to say that “moral decency is what is in accordance with the dignity of a rational being” (*Refl* 7038, AA 19: 232). Here, as I understand Kant,

² The characterisation (‘New Kant’) was first indicated by Robert Pippin to categorise commentators who believe Kant places special importance on the value of rational nature, such as the view that the supreme principle of morality and the worth of personhood is grounded on this special value. See, PIPPIN, “Rigorism and the ‘New Kant.’”, 2001.

there is a need to make proper use of freedom before a man can be worthy of everything good. I will return to this argument shortly. In the next few paragraphs, I focus on Kant's emphasis on a 'special form of judgement' in respect of both inner value and not treating rational beings as mere things.

Other things in nature can only be valuable if they are considered merely as the means to something else. In the *Naturrecht Feyerabend* lecture note, Kant says:

All of nature, as far as it is within the reach of his power, is subjected to the will of man [except an equal possessor of freedom of the will]. From the point of view of reason, the things in nature can only be regarded as means to ends. Because it is impossible to conceive of the value of other things other than by regarding them as a means to further ends (*V-NR/Feyerabend*, AA 27: 1319; see also, *GMS*, AA 04: 428, 461).

It must be stressed here that, once again, Kant's emphasis is merely about a 'special form of judgement', rather than the inherent value that we possess. We can make sense of the emphasis on judgement when we consider the *Groundwork* and the *Metaphysics of Morals* together. In both these works, Kant's insistence was that we should regard other rational beings as equals, and to say that human beings possess inner value is another way of saying that they have superiority over other creatures in nature, and since this value is equally possessed, no one must be held in *contempt*; rather they should be respected in virtue of their capacity to use freedom and reason (*MS*, AA 06: 462 my emphasis; see also *MS*, AA 06: 236, 402, 409; *GMS*, AA 04: 428).

That said, Kant emphasised again the need to discontinue the means-end series by establishing an end in itself in the *Naturrecht Feyerabend* lecture note. Something that must serve as the source of value for conditionally valuable things, "must be good in itself, a *bonum a se* and not be good from another, *Bonum ab alio*" (*V-NR/Feyerabend*, AA 27: 1321). It follows that something that is itself value-neutral cannot create value *ex nihilo* (Guyer, 2000, p. 152). Kant writes:

[Something must exist that] is an end in itself, ...[because] it is impossible that all things exist as mere means, [the existence of something that is an end in itself] is as necessary in the system of ends as an *ens a se* is necessary in the progression of efficient causes. A thing that is an end in itself is a *bonum a se*. Something that can only be regarded as a means has value as a means only if it is used as such. But this requires a being that is an end in itself. In nature, one thing is a means for some other things, and this goes on and on. It is, therefore, necessary to conceive of a thing at the end of the progression that is an end in itself. Otherwise, the progression would not have an end (*V-NR/Feyerabend*, AA 27: 1321).

The source of value for conditionally valuable things that is an end in itself is nothing but a man. As earlier quoted, Kant says "man's inner value is based on his freedom, on the fact that he has a will of his own ... [But] the freedom of man is the condition under which man can be an end in himself" (*V-NR/Feyerabend*, AA 27: 1319-20). (Kant also made this point in the *Groundwork* where he rationalised the

existence of something as an “absolute value” and an “end in itself” that could make the categorical imperative possible by being its grounds – see *GMS*, AA 04: 428). Although it seems from the quoted passages (*V-NR/Feyerabend*, AA 27: 1319-21) that Kant has affirmed that freedom is the grounds for man’s status as an end in itself, he is yet to provide an explanation for the unconditional and incomparable value. Before providing the explanation, we first need to clarify that Kant’s use of “*Bonum a se*” is not an indication of a value claim (Sense, 2011, p. 41). Rather, he believes that by first recognising freedom as a *bonum a se*, it can play a role in developing an argument to justify why we should always give respect to others. But the explanation as to why we should not treat people merely as a means still needs further argument.

Kant’s argument was not so clear in the *Groundwork* about the need not to treat people merely as a means but as ends. In the *Groundwork*, Kant provides us with the humanity formulation: “So, act that you use humanity, whether in your own person or in the person of any other, always at the same time as an end, never merely as a means” (*GMS* 4:429).

However, clarity as to why only surfaced after Kant “makes the intuitive idea of the absolute value of the good will into an unconditional and incomparable dignity of autonomy” (Guyer, 2000, p. 153). This is the idea of a lawgiver who set laws freely through reason for himself. We find a clue in *Groundwork II*, where Kant stated that: “Now in this way, a world of rational as a kingdom of ends is possible, through the giving of their own laws by all persons as members” (*GMS* 4:438). The explanation of why we should not treat people merely as a means is illuminated in the introduction to *Naturrecht Feyerabend* lecture note if we read it together with the *Groundwork*.³ In both of these works, Kant affirms the categorical imperative by stating the justification for never treating people merely as a means is that the will of man requires the restriction to the conditions of the universal agreement so that the freedom of one person can coexist with the freedom of others, but the will of man cannot be restricted by no means in nature, “except by the will of other men, since every man is itself an end and can therefore never be a mere means” (*V-NR/Feyerabend*, AA 27: 1319).

The passage just quoted clarifies Kant’s statement in the *Groundwork* (*GMS*, AA 04: 438), quoted earlier, where he says:

A rational being must always regard himself as lawgiving in a kingdom of ends possible through freedom of the will... Reason accordingly refers every maxim of the will as giving universal law to every other will and also to every action toward oneself, and does so not for the sake of any other practical motive or any future advantage but from the idea of the dignity of a rational being, who obeys no law other than that which he himself at the same time gives (*GMS*, AA 04: 434).

³ I mean (*GMS*, AA 04: 429, 434 with *V-NR/Feyerabend*, AA 27: 1319).

He went further in that passage to claim that man has a special property or absolute value, i.e. a dignity that makes him above all price and without equivalent, to such an extent that he cannot be put up for any “market price” (*GMS*, AA 04: 434) or “be subjected to rational trade-off” (Hill, 1992, p. 157). If the quoted passages from the *Groundwork* are read in isolation, those who hold that Kant is referring to a metaphysical property would be more emboldened (Schönecker & Schmidt, 2018; Schmidt & Schönecker, 2017). But Kant’s justification for treating others as ends and never merely as a means rests solely on universality and not on a metaphysical property.

My argument is built on the claim expressed by Kant in the *Groundwork* which was not very clear until the *Metaphysics of Morals* and his *Naturrecht Feyerabend* lecture note. Kant writes:

Morality consists, then, in the reference of all action to the lawgiving by which alone a kingdom of ends is possible. This lawgiving must, however, be found in every rational being himself and be able to arise from his will, the principle of which is, accordingly: to do no action on any other maxim than one such that it would be consistent with it to be a universal law (*GMS*, AA 04: 434).

Kant had begun contemplating the need for a restriction of freedom in an earlier passage in the *Groundwork I*. There, he asked, if anyone wills that his maxim become a universal law. If no one wills that,

It must be rejected, not because of any disadvantage accruing to me or even to others, but because it cannot fit as a principle into possible legislation of universal law, for which such legislation forces from me immediate respect” (*GMS*, AA 04: 403, see also, 426).

But it was until the *Metaphysics of Morals* that he talked about constraining freedom in the context of external constraint. There, he argued that the idea of duty alone was a sufficient incentive for a lawgiver to will his maxim to become a universal law (*MM*, AA 06: 220). (Although he had already laid the foundation in the *Groundwork I*, in particular, with the third proposition of morality which says that “duty is the necessity of an action to be done out of respect for the law” – see, *GMS*, AA 04: 400).

In the *Naturrecht Feyerabend* lecture note, however, Kant elucidates further the need for the restriction of freedom in the kingdom of ends through a universal rule. Without the restriction of freedom, freedom of the will of each member of the kingdom of ends cannot coexist. So, “there must be a universal rule under which the freedom of [one member] can coexist [with the freedom of another member]” (*V-NR/Feyerabend*, AA 27: 1320). There, Kant poses a question that depicts a lawless state of condition that the human being would be in if this restriction was not put in place. Suppose I arrive at the library and meet someone who is occupying the place where I like to study and want him to vacate it. Suppose further, that he is already

sitting and studying, both of us cannot occupy the same place at the same time. What if I asked him to vacate it and he refused? What would happen if we were unable to resolve our disagreement over this special place in the library? Kant argues that the restriction of freedom is necessary because of this kind of lawless context. Kant, in fact, illustrates a state of lawlessness as a horrible and frightening state of affairs; just as we see in the case of Robinson Crusoe (Kant illustrates the case of Robinson Crusoe who lived in isolation on a desert island for years but suddenly saw human footprints for the first time, which frightened him so much he was unable to sleep at night – see, *V-NR/Feyerabend*, AA 27: 1320). In such a state, no one would be free, as everyone would act as they like without a law constraining their excessiveness.

This raises the question about our imperfect rationality, and the need to make a distinction between reason and freedom. Barbara Herman, for example, has argued that it is rational nature, not freedom, that Kant considers as an end in itself. Her insistence hinged on Kant's statement in the *Groundwork* that "rational nature is morality and dignity, insofar it is capable of morality" (*GMS*, AA 04: 435). Rational agency for her is an end in itself and possesses a special fundamental value that makes a human being above all price and permits no room for doubt as to why he should not fulfil his duties or obey the law (Herman, 1981, p. 367, 374). Her account of the rational agency has been contested by Paul Guyer who observed that, for Kant, freedom rather than rational nature is what should be treated as an end in itself (Guyer, 1996). In actual fact, in the *Naturrecht Feyerabend* lecture note, Kant points out that "while only rational beings can be ends in themselves, they can be ends in themselves not because they have reason, but because they have freedom" (*V-NR/Feyerabend*, AA 27: 1321).

Accordingly, human reason should be considered as a means to preserve and promote our freedom. Since we possess imperfect rationality, it is very possible that we will act from reason (without freedom) in accord with the universal laws of nature in a similar manner that animals act from instinct. But if a man's reason is composed in accordance with the universal laws of nature, his will is not free but determined by nature. If his actions stem from the mechanism of nature, he is not a free being because his actions are necessitated by external forces. In order for his actions to be autonomous and from his own will, they must be in accordance with universal freedom or on account of the universal rule. This is why Kant says human freedom must conform to the universal law; otherwise, freedom would be lawless instead.

To guarantee lawfulness, Kant argues that there is a need for every human being to elevate himself above the mere laws of nature. The possibility of this can only come from rules that are imposed upon himself. Unlike the kingdom of nature, in the kingdom of ends, the rational being is referenced as its ends "through rules prescribe by the categorical imperative" (*GMS*, AA 04: 438). Kant explains this point in the *Groundwork* as a 'paradox of autonomy':

The mere dignity of humanity as rational nature, without any other end or advantage to be attained by it – hence respect for a mere idea – is yet to serve as an inflexible precept of the will, and that it is just in this independence of maxims from all such incentives that their sublimity consists, and the worthiness of every rational subject to be a lawgiving member in the kingdom of ends; for otherwise he would have to be represented only as subject to the natural law of his needs. (*GMS*, AA 04: 439).

In the just quoted passage, Kant harmonises his conception of autonomy with a kingdom of ends in order for him to establish the possibility of free wills that are not only externally related, but also constrained through reciprocal lawgiving. It is on this account that it is possible to elucidate the possibility of human beings having external relations that are ends-in-themselves without seeking the foundational basis outside human reason (Shell, 2013, p. 116).

It is noteworthy that, in the same passage (*GMS*, AA 04: 439), Kant also talks about the justification for respecting persons as ends and never as mere means. The justification lies in the characterisation of our autonomy as “sublimity”, i.e. elevating ourselves above mere laws of nature to make our maxim a universal law. In so doing, we are accepting lawfulness over lawlessness, and accepting the obligation to always respect the law. As Kant puts it: “the respect for the law rests on account that this is the condition of the possibility of the action’s being subject to universal laws” (*V-NR/Feyerabend*, AA 27: 1327).

Kant believes that our actions must be done in agreement with a universal rule, that is, it must originate from duty alone and out of respect for the moral law without there being incentives for the sake of inclination. But the underlying motivation to respect the moral law is yet to be explained. Some commentators have argued that the inner value of a man is independent of his adherence to the moral law. This view is shared differently by Kantian scholars. In what follows, I consider the following questions: if we can only elevate ourselves above the mere laws of nature by giving respect to the moral law, how possibly can the moral law become a mere means to preserve and promote our freedom? Can freedom be intrinsically valuable without adherence to the moral law? I argue that if we fail to yield to the commands of the moral law, we are committing a transgression of duty and of the moral laws – which negates the very reason why the restriction of freedom is necessary in the first place.

Respect for the Law

For Kant, the idea of duty and moral laws are prioritised as a necessity in order to guarantee that freedom of one can *coexist* with the freedom of all. Kant believes that the moral law is indispensable and necessary as an imperative to regulate the affairs of human beings, specifically to ensure that the use of freedom is conducted under a law. According to Kant, the moral law is an absolute necessity

that must be universal. After establishing the need for a law that is both necessary and universal, Kant went on to demonstrate that the moral law itself exists and is not a mere “chimerical concept” or “phantom of the brain”.

He begins with the claim of the absolute necessity of the moral law in the *Groundwork* that “everyone must admit that law if it is to hold morally, that is, as a ground of an obligation, must carry with it absolute necessity” (*GMS*, AA 04: 389). The categorical imperative of the absolute necessity of the moral law runs through many of Kant’s writings. In the *Critique of Practical Reason*, for example, Kant emphasises that “morality of actions is posited in their necessity from duty and from respect for the law” (*KpV* AA 05: 81). He also stresses this in the *Metaphysics of Morals*, stating that: “laws proceed from the will...[and] the will directs with absolute necessity” (*MS*, AA 06: 226). Similarly, in the excerpt of his letter to Johann Gottfried K. C. Kiesewetter, Kant specifies that “...the criterion of a genuine moral principle is its unconditional practical necessity” (*Br*, AA 11: 154-5). This shows the level of importance that Kant places on the necessity of the law. But why is the moral law unconditionally necessary?

For Kant, the imperfect nature of our rationality is responsible for the absolute necessity of the moral law. He believes that we belong, as rational beings, to the intelligible world where we can cognise our causality of the will as autonomy (in the positive sense), with its consequence, morality; against a freedom of the will that is merely presupposed as independence from heteronomy by means of which human beings see themselves as beings under an obligation that does not result from themselves (*GMS*, AA 04: 453). Because the human will is guided by imperfect reason, we need a moral law to determine our will through the moral necessitation of our actions. For this reason, all rational beings must make “practical use of their reason with regards to freedom” (*GMS*, AA 04: 463), and it is a fundamental principle that every rational being uses his reason to be conscious of the absolute necessity of the law.

Kant, however, provides an exception to the absolute necessity of the moral law. This exception, I believe, has led to some commentators suggesting that the necessity of the law is not found in every instance, that it ought to be indispensable only in a special manifestation in our lifetime, not a usual manifestation (Pippin, 2000, p. 242). But if we look at the exception that is given by Kant, it is rare to see how human beings can be maximally perfect to the level of the moral standard that is attached to the exception. According to Kant, the moral laws are not obligatorily forcible; they are only so when the will of rational beings is good in itself. Since all human beings live under the influence of inclination, our will cannot be good in itself, for our actions will originate from inclination and not from duty; and when the will is under the influence of inclination, the absolute necessity of the law would be discounted. For this reason, “we must act solely, without the least incentives from inclination, but only from duty and out of respect for the moral law” (*V-*

NR/Feyerabend, AA 27: 1326; see also, *KpV*, AA 05: 81). It follows that the moral law should determine the will by itself, because only when action is performed from duty can it have moral worth. So, the purpose of the universal moral law is to oblige the rational being to act from duty alone.

This point was stressed in the *Groundwork*, the *Metaphysics of Morals* and the *Critique of Practical Reason*. For Kant, morality is the relation of actions to the free will, that is, the possibility of a will giving universal law to itself (that can be adopted by others) through its own maxims. In this way, only actions that can coexist with the free will are allowed and those which do not are disallowed (*GMS*, AA 04: 439). For a will to be good in itself, it is a rule that its maxims are in accordance with the laws of freedom. We can neither rely on the principle of a free will that is not good in itself nor attribute actions resulting from it to a perfect or a holy being. Thus, moral necessitation of obligation is absolutely necessary for imperfect beings. As Kant puts it in the *Critique of Practical Reason*:

For the will of a maximally perfect being the moral law is a law of holiness, but for the will of every finite being it is a law of duty, of moral necessitation, and of the determination of his actions through respect for that law and from reverence for his duty (*KpV*, AA 05: 82; see also, *GMS*, AA 04: 439 and *MS*, AA 06: 379,397).

Kant went on to provide us with a categorical conclusion in the *Metaphysics of Morals*, that: “Hence an imperative is a rule, the representation of which makes necessary an action that is subjectively contingent and thus represents the subject as one that must be constrained or necessitated to conform with the rule” (*MS*, AA 06: 222). We should not forget that Kant, here, is still very concerned with a rational being who is free from natural necessities. His own desires and needs add nothing to his inner value, so in judging his own worth, he must be disinterested in external relations; instead, he should be merely interested in the internal relations of himself. An imperfect being can only increase his inner value by “solely giving respect for the moral law, as an incentive which can give an action moral value” (*GMS*, AA 04: 440).

Still, one may be curious as to where the free will originates from or how it is possible at all. As I understand Kant, freedom of the will arises from the imperative of duty which commands the moral law categorically. The absolute necessity of the law for every human being is to restrict his freedom and make him subject to the moral necessitation – to have respect for the law under the command and prohibition of the categorical imperative of duty. Thus, it is on account of the imperative of duty which commands categorically that freedom is possible in the first place.

To further his argument, Kant added there is a need for a universal moral principle. As noted earlier, Kant accentuated this argument in the *Naturrecht Feyerabend* lecture note that there is a need for lawfulness. He made a similar appeal in the *Idea for a Universal History with a Cosmopolitan Aim*. There, Kant lay

emphasis on “*antagonism*” in society, that is, “*unsociable sociability* of human beings” (*IaG*, AA 08: 20). Because of this “*antagonism*” and “*thoroughgoing resistance*” in society, there are tendencies that human beings would have unending disagreement and conflict, that is, the propensity to draw into their shell or isolate themselves because of an *antagonistic* predisposition in them, but at the same time, they also have an inclination to socialise with one another (for they are “social animals”, as Aristotle would say) as part of their wellbeing, because only then do they feel themselves as wholly being (*IaG*, AA 08: 20-21; see also, *KU*, AA 05: 473-4). To counter the antagonistic predisposition of man, there is a need for a universal rule to regulate human affairs and restrict their freedom in society. Kant calls the need for universal rules: the “greatest necessity of all” (*IaG*, AA 08: 22) and the “objective necessity” (*V-NR/Feyerabend*, AA 27: 1322; see also, *GMS*, AA 04: 439).

There is nothing more terrible than a society in which all members are free without a law regulating their conducts (*V-NR/Feyerabend*, AA 27: 1320). For this reason, “there is the need for precise determination... of freedom, so that freedom of one person can coexist with the freedom of others” (*IaG*, AA 8: 22; see also, *V-NR/Feyerabend*, AA 27: 1320) because the action of one person must be able to coexist with the freedom of all in accordance with the universal law (*V-NR/Feyerabend*, AA 27: 1332). But how is the restriction of freedom possible? Kant argued that it is only through the conception of morality that we can restrict the freedom of all persons. He believed that the restriction of freedom can only be made possible through a universal rule. As he put it: “there has to be a universal rule under which the freedom of all can coexist” (*V-NR/Feyerabend*, AA 27: 1320). This is the reason why Kant argued for the necessity and universality of morality, but he did not tell us whether morality really exists or whether it is merely a “chimerical concept” or “phantom of the brain”.

The centrality of Kant’s thought on necessity and universality of morality lies in his claim that morality really exists (Sensen, 2013, p. 260). In the *Groundwork II*, Kant takes on the question of whether universal moral law really exists, to reemphasise the importance of the principle of freedom. But he offers three possibilities: First, he considers freedom of the will as a condition for its logical possibility. Second, freedom of the will is also required by the moral law as a condition of its transcendental possibility. Third, on account of a “fact of reason,” the freedom of the will is attested to have objective reality. Kant presents these three principal texts in the *Groundwork II* and *III*, and the “Analytic” of the *Critique of Practical Reason* (Carnois, 1987, p. 46).

Since the primary objective of the *Groundwork* was to find the grounds of moral principle, autonomy there simply refers to the law being sufficient as a stimulus for the autonomous will (*GMS*, AA 04: 433, 450) (Sensen, 2013, p. 266) because the moral law requires the idea of freedom as a universal lawgiving will for its own logical possibility. It is impossible without autonomy to think that a rational

being would submit to a universal law without losing out and being an end in itself. In this way, Kant uses freedom of the will to harmonise the universal moral law with autonomy. Here, Kant is simply saying that freedom is the *ratio essendi* of the moral law. He claimed that we can demonstrate, through our development of the idea of universal moral principle, that autonomy of the will is inextricably tied to it, and that it is its basis.

The Reciprocity Thesis

In the *Groundwork III* and the *Critique of Practical Reason*, Kant formally introduces the “reciprocity thesis” to claim that morality and freedom are identical (Allison, 1990, p. 201). The thesis reads: “a free will and a will under moral laws are one and the same” (*GMS*, AA 04: 447 and *KpV*, AA 05: 29). To elucidate Kant’s “reciprocity thesis”, I shall present Paul Guyer’s explanation of this thesis. First, Guyer claims that Kant seems to have argued that autonomy (by eliminating the laws of nature) is identical to the moral law. In this sense, adherence to the moral law may be assumed to be valuable, but it should not be confused with fundamental moral value because adherence to the moral law is not, in itself, valuable. Rather, it only becomes intrinsically valuable if freedom is expressed in and through it (Guyer, 2000, p. 155). It follows that freedom is required, at least, for adherence to the moral law to be valuable. This means that elevation pertains not mere adherence to the law for whatever purpose, but “conformity to the law that is freely chosen. Freedom without adherence to the moral law may not be intrinsically valuable but adherence to the moral law without freedom would also lack any absolute value” (Guyer, 2000, p. 155-6). This is because absolute value will be incomplete if we do not acknowledge the intrinsic value of free choice, even if we conform to the moral law. In fact, Christiane Korsgaard expresses a similar explanation. She says it is because the moral law is the law of freedom that Kant concludes that “a free will and a will under moral laws are identical” (*GMS*, AA 04: 447) (Korsgaard, 1996, p. 25). In addition, it is because we can freely and rationally choose our ends and actions that existence confers value on us through autonomy (Korsgaard, 1996, p. 240).

Second, Guyer claims that Kant’s paradigmatic deontology collapses because the moral law merely serves as a means to preserve and promote freedom. Guyer argues that: “all human beings must be treated as ends in themselves, the sheer fact of adherence to universal law is not an end in itself but is rather the means to the realisation of the human potential for autonomy or freedom in both choice and action.” (Guyer, 2000, p. 1)

Two things are embedded in these texts. First, that dignity is possessed, regardless of the moral worthiness or unworthiness of the bearer’s actions. Second, that it is only through the laws that a rational agent has freely given to himself can he realise, preserve and promote the fundamental value of freedom. It implies that

the moral law is to serve no other purpose than a mere means to preserve, realise and promote freedom; and it is invaluable in itself.

The popular interpretation of the “reciprocity thesis” seems to draw from these two accounts. It is believed that conformity with the moral law without freedom lacks intrinsic value in itself and that the moral law is a mere means and freedom is an end in itself. That intrinsic value of freedom does not require conformity with the moral law because the moral law is to be used as a means to preserve and promote freedom. Freedom is intrinsically valuable in itself, and the moral law is merely formulated as a means for our freedom to be valuable (Guyer, 2000, p. 2; Reath, 2003, p. 128). Allen Wood, for example, has argued that the moral law is not binding because freedom is *ratio essendi* of the moral law; the grounds of the moral law revolve around a free will that is a subject of the law, and this leaves no room for why it is he should adhere to the law. Wood suggests that the authority of the law lies solely in the rationality of its content. He writes: “the idea of autonomy identifies the authority of the law with the value constituting the content of the law, in that it bases the law on our esteem for the dignity of rational nature in ourselves, which makes every rational being an end in itself.” (Wood, 1999, p. 1)

Therefore, the moral law is merely a principle of autonomy because the fundamental value of freedom precedes the moral law. I contend here that adherence to the moral law is categorical for Kant and not hypothetical, with no exceptions.

I shall begin by stating that the value of persons is on account of morality. And the fact that morality is grounded in autonomy should not diminish our respect for moral laws, rather it should increase our motivation to act in accordance with it (Wilson, 2009, p. 170; 2013, p. 241). Kant, in the *Religion within the Bounds of Bare Reason*, provides us with an explanation as to why human beings construe the moral laws as a mere means. There, he was talking about the origin of evil and propensity to it, which he says does not start from freedom, but from the transgression of the moral law. To capture his arguments firmly, I shall, therefore, quote a long text therein:

The moral law **preceded** the human being as a prohibition, as indeed it must with him as a being who is not pure but is tempted by inclinations. Now, instead of straightforwardly following this law as a sufficient incentive (which alone is unconditionally good, so that there is also no place for any further qualms), the human being did look around for yet other incentives, incentives that can be good only conditionally (namely insofar as the law is not infringed by them); and he made it his maxim – if one thinks of the action as arising consciously from freedom – to follow the law of duty not from duty but perhaps also from a concern for other aims. Thus, he began to doubt the strictness of the command that excludes the influence of any other incentive, and thereafter began to use subtle reasoning to downgrade his obedience to the command to an obedience merely conditional (under the principle of self-love) as a means, so that finally the preponderance of the sensible impulses over the incentive from the law was admitted into the maxim of action, and thus [transgression came to be] (*RGV*, AA 06: 42).

In the text just quoted, Kant emphatically argues that the moral law precedes the human being and must be respected categorically because it is a sufficient incentive in itself that is unconditionally good. But the nature of human beings means they use their free choice to formulate maxims from a concern for another purpose and allow this to be their incentive for action. From this, they downgrade the moral law to the condition of their choice and conceive the law as a means and not the end. In so doing, human beings are committing a transgression of duty and of the moral law.

Feeling of Duty and Moral Feeling

Kant went further in the *Religion within the Bounds of Bare Reason* to talk about the perception that people have of transgressions of the moral law in the form of a “feeling of duty.” He claims that human beings have an “innate propensity to transgression” of duty which results from the “innate wickedness of our nature.” This propensity is often responsible for our admiration of a “feeling of duty”, that is, the feeling we have whenever we act from duty, as if we have done something spectacular. Kant writes:

Teaching apprentices to admire virtuous actions, no matter how [many sacrifices] that the mind of these actions may have cost, is not yet the right attunement apprentice ought to receive for the morally good. For, no matter how virtuous someone may be, whatever good he can do is yet merely [a] duty; but doing one’s duty is nothing more than doing what is in the usual moral order and hence does not deserve to be admired. On the contrary, this admiration is a mistuning of our feeling for duty, as if paying obedience to duty were something extraordinary and meritorious (*RGV*, AA 06: 48-9).

But if we are conscious of the moral predisposition within us, we will regard our duties as nothing worthy of admiration. The moral predisposition is nothing but the holiness of what resides in us in the idea of duty.

Kant explains this with what he calls “receptivity of the will” and “moral feelings”. As human beings, we may be moved by the moral laws as incentives because of the receptivity of our will. Objective principles determine a moral action and its judgement, but the will is practical and, at the same time, our incentives to act morally are subjective. Our incentives can be necessitated either from inclination or duty because they must originate from reason (which is imperfect). So, we are going to have *moral feelings* insofar as reason itself determines our will. Reason can either prescribe its own interest to the will or the interest of inclination. If it follows the latter, it is subservient. But if it imprints the former, it has the power of an incentive and, in turn, reason is not only autonomous, but also autocratic over the will. In the event of the former, reason has both legislative and executive force over the will. “The autocracy of reason, to determine the will in accordance with the moral

laws, would then be the moral feeling” (*V-Mo/Mron II*, AA 29: 625-6, see also, *GMS*, AA 04: 442; *KpV*, AA 05: 39; *MS*, AA 06: 387/399-40).

Kant links the moral feeling with the possibility of freedom of the will in the *Groundwork*. There, Kant says “the subjective impossibility of explaining the freedom of the will is same as the impossibility of discovering and making comprehensible an interest which the human being can take in the moral law” (*GMS*, AA 04: 459-60). And he argues therein that the human being can only take interest in the moral law through the moral feeling of respecting the law. In the *Critique of Practical Reason*, Kant provides information about the source of moral feeling (the moral feeling is regarded by Kant as a moral endowment). He said, “moral feeling proceeds solely from reason, not to judge actions nor serve as the foundation of objective moral law itself but merely as an incentive to the universal moral law, a maxim within oneself” (*KpV*, AA 05: 76). Therefore, moral feeling produces the capacity to take a moral interest in compliance with the law. Kant, however, contrasts it with a pathological feeling that proceeds from an inner sense or a feeling of pleasure. Further, Kant identifies three additional “moral endowments” that are subject conditions of receptiveness to duty: these are “conscience, love of one’s neighbour, and respect for oneself, that is, self-esteem” (*MS*, AA 06: 399). He argues that every human being has them and can be put under an obligation by virtue of them. For the purpose of this present work, I shall limit my discussion of “moral endowments” to moral feeling.

Man really does have the capacity for moral feeling if he is ready to accept the force and necessity of the moral law, and only then. For he possesses within him the grounds of conquering every temptation to transgress. So, Kant uses the concept of moral feeling as an inner reverence for the moral law. Moral feeling is concerned not with law legislation for the will, but rather with the execution of the law; that is, a criterion for the good – the good that its validity must be universal. With moral feeling, I can conceive of myself as a perfect being who does not see the commands of the law as arbitrary but as necessary. It is only due to our imperfect rationality that:

It seems as though, in duty, the will of a legislator underlies, not anything we do by our own will, but what we do by the will of another. Yet this other will is not that of another being; it is only our own will, insofar as we make it general, and regard it as a universal rule. Such a will operates as a universal, not as a private will. My private will often fail to coincide with my will, taken as a universal rule (*V-Mo/Mron II*, AA 29: 627).

The consciousness of Freedom and the Necessitation of the Moral Law

Moreover, the moral law can become a mere means of obtaining consciousness of freedom if, and only if, human beings are conceived as having no laws at all, or these are not binding on them. In addition, to suggest that moral law is only a means to promote freedom is another way of saying that the categorical

imperative is grounded on freedom. It is actually, however, the other way round. To further support this point, I shall quote a long text from Johann Friedrich Vigilantius' lecture note on Kant's *Metaphysics of Morals*. There, Kant says:

That this consciousness of freedom should be immediately present in us, is impossible; for were I to possess it, without any preceding cause and the nature of it having led me to freedom and the consciousness thereof, I would be necessitated to moral action without knowing anything of duty or the principle of morality. Thou shalt do this and this, for example; this presupposes, after all, that I know the duty and obligation whereby I am to act; this duty is by its nature absolute, unconditioned and necessary; but what is necessary must certainly be possible; the consciousness of dutiful performance of action must, therefore, be inferred, not immediately, but through a moral imperative of freedom, and the moral consciousness must be derived by me from that. Just to become aware of freedom on its own, without acquaintance with duty, would be so utterly impossible that we would declare such freedom to be absurd; for in that case reason would determine something for which no determining cause would be present; so, the moral law that presents an action as necessary must also provide a cause for it... I now determine myself through my reason; this is freedom, but this reason of mine is determined by a moral law, the very law that necessitates me to overcome the motives of nature. If the determination of my statement now results accordingly, I act freely, not from immediate consciousness, but because I have decided, from the categorical imperative, how I ought to act. There is thus within me a power to resist all sensory incentives, as soon as a categorical imperative speaks. The position, then, is that freedom is known by inference from the moral law and not immediately felt (*V-MS/Vigil*, AA 27: 506-7).

In the texts just quoted, it is obvious that Kant thinks that it is impossible to be conscious of freedom without the moral law's determination of action as its cause, and the possibility of freedom rest solely on this. If a man is free, he is free by means of the law and not of natural necessity. This is because man must necessarily be free whenever the categorical imperative of duty is presupposed in his action (*V-MS/Vigil*, AA 27: 507). By means of the moral law is not the same thing as serving the purpose of freedom without its own intrinsic value.

Kant argues that 'for a man to be conscious of his freedom he must have necessitated himself to duty by means of autonomy of reason' (*V-MS/Vigil*, AA 27: 500-1). Since freedom is not without restriction, it must be determined by grounds that are solely based on form; that is, universality. It is on account of this that human action and willing can stand under the moral law and be unconditionally free; because he is unconstrained by natural laws. Therefore, the moral law is a necessary universal principle for Kant that is meant to restrict the freedom of all and subject them to necessitation through practical reason under the command and prohibition of the imperative of duty.

In fact, Kant holds that the inner value of a man is embedded in duty itself (*V-NR/Feyerabend*, AA 27: 1326). He believes that the moral law necessitates through itself and, for that reason, it necessitates from the idea of respect for the law. In so doing, the human being can put his incentive for inclination aside and posit an

absolute value in his actions because “respect is the esteem of a value that restricts all inclination” (*V-NR/Feyerabend*, AA 27: 1326). But it is discerning to ask, how can a law be respected for its own sake and thereby necessitate through itself? For Kant, the human being must be presupposed as having his own will and that will must be a free will. If the will is free, by eliminating the determination of the laws of nature, it cannot remain lawless. Man requires a law that he freely legislates and gives to himself in order to determine itself, and for that reason, he must respect the law.

Conclusion

The underlying presupposition of this paper is that, for Kant, the justification to never treat people merely as a means is that the will of every rational being requires restriction to the conditions of the universal agreement so that the freedom of one person can coexist with the freedom of others. This is because the restriction of freedom can only be made possible through a universal rule. So I argue in this paper that freedom does require conformity with the moral law in order to be intrinsically valuable because the moral law cannot be used merely as a means to preserve and promote freedom alone, but must be regarded as possessing its own intrinsic value. I provide textual evidence where Kant emphatically argues that the moral law precedes the human being and must be respected categorically because it is a sufficient incentive in itself that is unconditionally good. Finally, I posit that the inner value of the human being is embedded in the categorical imperative of duty, for it is the moral law that necessitates human action through the idea of respect for the law.

Referências bibliográficas

- ALLISON, H. *Kant's Theory of Freedom*. Cambridge: Cambridge University Press, 1990.
- BOJANOWSKI, J. "Kant on the Justification of Moral Principles." *Kant-Studien* 108, no. 1 (2017): 55–88.
- CARNOIS, B. *The Coherence of Kant's Doctrine of Freedom*. Translated by David Booth. Chicago: University of Chicago Press, 1987.
- GUYER, P. *Kant on Freedom, Law, and Happiness*. Cambridge: Cambridge University Press, 2000.
- GUYER, P. "The Value of Agency: The Practice of Moral Judgment by Barbara Herman." *Ethics* 106, no. 2 (1996): 404–23.
- HERMAN, B. "On the Value of Acting from the Motive of Duty." *The Philosophical Review* 90, no. 3 (1981): 359–82.
- HILL, T. E. Jr. *Dignity and Practical Reason in Kant's Moral Theory*. Ithaca: Cornell University Press, 1992.
- KANT, I. *Anthropology, History, and Education*. Edited by Günter Zöllner and Robert B. Loudon. Translated by Mary Gregor, Paul Guyer, Günter Zöllner, Robert B. Loudon, Arnulf Zweig, Holly Wilson, and Allen W. Wood. Cambridge: Cambridge University Press, 2007.
- KANT, I. *Correspondence*. Edited and translated by Arnulf Zweig. Cambridge: Cambridge University Press, 1999.
- KANT, I. *Critique of Practical Reason*. Translated by Werner S. Pluhar. Cambridge, MA: Hackett Publishing Company, 2002.
- KANT, I. *Critique of Pure Reason*. Edited and translated by Paul Guyer and Allen W. Wood. Cambridge: Cambridge University Press, 1999.
- KANT, I. *Critique of the Power of Judgment*. Edited by Paul Guyer. Translated by Paul Guyer and Eric Matthews. Cambridge: Cambridge University Press, 2000.
- KANT, I. *Groundwork of the Metaphysics of Morals*. Edited by Mary Gregor and Christine M. Korsgaard. Translated by Mary Gregor. Cambridge: Cambridge University Press, 1998.
- KANT, I. *Lectures on Ethics*. Edited by Peter Heath and J. B. Schneewind. Translated by Peter Heath. Cambridge: Cambridge University Press, 1997.
- KANT, I. *Lectures on Logic*. Edited and translated by J. Michael Young. Cambridge University Press, 1992.
- KANT, I. *Lectures on Natural Law Feyerabend*. Translated by Lars Vinx. unpublished, 2003.
- KANT, I. *Notes and Fragments*. Edited by Paul Guyer. Translated by Curtis Bowman, Paul Guyer, and Frederick Rauscher. Cambridge: Cambridge University Press, 2005.

- KANT, I. *Religion within the Bounds of Bare Reason*. Translated by Werner S. Pluhar. Cambridge, MA: Hackett Publishing Company, 2009.
- KANT, I. *The Metaphysics of Morals*. Translated by Mary Gregor. Cambridge: Cambridge University Press, 1991.
- KORGAARD, C. M. *Creating the Kingdom of Ends*. Cambridge: Cambridge University Press, 1996.
- PIPPIN, R. B. “Kant’s Theory of Value: On Allen Wood’s Kant’s Ethical Thought.” *Inquiry: An Interdisciplinary Journal of Philosophy* 43, no. 2 (2000): 239–65.
- PIPPIN, R. B. “Rigorism and the ‘New Kant.’” In *Kant Und Die Berliner Aufklärung (Akten Des IX. Internationalen Kant-Kongresses)*, edited by Volker Gerhardt, Rolf-Peter Horstmann, and Ralph Schumacher, I:313–26. Berlin: De Gruyter, 2001.
- REATH, A. “Value and Law in Kant’s Moral Theory.” *Ethics* 114, no. 1 (2003): 127–55.
- SCHMIDT, E. E., & SCHÖNECKER, D. “Kant’s Moral Realism Regarding Dignity and Value: Some Comments on the Tugendlehre.” In *Realism and Antirealism in Kant’s Moral Philosophy: New Essays*, edited by Robinson dos Santos and Elke Elisabeth Schmidt, 119–152. Berlin: De Gruyter, 2017.
- SCHÖNECKER, D., & SCHMIDT, E. E. “Kant’s Ground-Thesis. On Dignity and Value in the Groundwork.” *Journal of Value Inquiry* 52, no. 1 (2018): 81–95.
- SENSEN, O. *Kant on Human Dignity*. Berlin: De Gruyter, 2011.
- SENSEN, O. “The Moral Importance of Autonomy.” In *Kant on Moral Autonomy*, edited by Oliver Sensen, 262–81. Cambridge: Cambridge University Press, 2013.
- SHELL, S. M. “Kant and the ‘Paradox’ of Autonomy.” In *Kant on Moral Autonomy*, edited by Oliver Sensen, 107–28. Cambridge: Cambridge University Press, 2013.
- WILSON, E. E. “Is Kant’s Concept of Autonomy Absurd?” *History of Philosophy Quarterly* 26, no. 2 (2009): 159–74.
- WILSON, E. E. “Kant on Autonomy and the Value of Persons.” *Kantian Review* 18, no. 2 (2013): 241–62.
- WOOD, A. W. “Autonomy as the Ground of Morality.” *O’Neil Memorial Lectures*, 1999.

Abstract: I explore two claims that are often attributed to Kant: first, that conformity with the moral law without freedom lacks intrinsic value in itself, and second, that the moral law is a mere means to preserve and promote our freedom. In this paper, I investigate whether freedom can be intrinsically valuable without adherence to the moral law. I begin with the examination of what it means for freedom to be thought of as ‘an inner value’ and ‘an end in itself’. I suggest that when Kant uses an expression such as ‘by means of the moral law’, he does not mean that the moral law only serves the purpose of preserving and promoting freedom without its own intrinsic value. Indeed, I provide textual evidence that the moral law precedes freedom and must be respected unconditionally because it is a sufficient incentive that is good in itself. I argue that respect for the law is required in order for freedom to be lawful and without it, it would be lawless.

Keywords: Autonomy, Moral Law, Moral Feeling, Feeling of Duty, Value

Recebido em: 04/2019

Aprovado em: 10/2019

“O que me é permitido esperar?”: a questão da esperança no escrito sobre a religião de Kant

[“What may I hope?”: The question of hope in book about Kant's religion]

Letícia Machado Spinelli *

Universidade Franciscana (Santa Maria, Brasil)

Kant não tratou especificamente da esperança, no sentido de tê-la como protagonista central da investigação, em nenhuma obra. No entanto, essa questão aparece gotejada aqui e ali em vários textos, sobretudo, naqueles referentes à moral, à religião e à história. A bem da verdade, o tema da esperança em Kant diz mais respeito a um vasto domínio enquanto pano de fundo do que propriamente a uma abordagem conceitual rígida. Assim, apesar de nenhuma obra ter sido escrita para tratar do tema da esperança, muitas delas foram idealizadas sob a sombra dessa questão. A sua importância se deve, sobretudo, em vista de Kant apresentá-la como uma das indagações norteadoras de sua filosofia.

No cânone da *Crítica da razão pura*, Kant sintetiza o âmago da sua investigação filosófica com estas três perguntas: “*Was kann ich wissen?*”; “*Was soll ich thun?*” e “*Was darf ich hoffen?*”. Essas três questões são temas norteadores do conjunto da obra kantiana e, em nome delas e de sua resolução, Kant dirigiu a totalidade de sua investigação, buscando abordá-las e respondê-las não necessariamente em textos específicos, mas à sombra de temas ou campos de discussão relacionados a cada uma: a primeira no domínio teórico; a segunda no campo prático e, a terceira, na esfera religiosa. A questão *Was kann ich wissen?* (O que posso saber?) é puramente especulativa e foi tratada ainda na primeira *Crítica*. Kant a responde afirmando que se pode conhecer apenas aquilo que se apresenta ou tem condições de ser captado nos limites da experiência. Quanto à pergunta *Was soll ich thun?* (O que devo fazer?), Kant a qualifica como puramente prática e a responde

* leticiamachadopinheiro@yahoo.com.br

nos seguintes termos: “*faze aquilo através do que te tornarás digno de ser feliz*” (KrV, AA 03: 836-837)¹.

Aqui, Kant antecipa os elementos básicos da terceira pergunta: moralidade, dignidade e felicidade, sendo que o último elemento só pode ser alcançado à medida que se realiza o primeiro. Kant enuncia a questão *Was darf ich hoffen?* (O que me é permitido esperar?) nos seguintes termos: “se me comporto de tal modo que eu não seja indigno da felicidade, como posso esperar poder, mediante esse comportamento, participar da felicidade?” (KrV, AA 03: 837). É interessante que essa pergunta não questiona o objeto a ser esperado (a felicidade), pois ele já foi delimitado na anterior, mas diz respeito, mais precisamente, ao questionamento sobre os meios de promoção de tal objeto, ou seja, a uma explicação de como, a partir de uma boa conduta, é proporcionada a felicidade. Tal como é enunciada a questão, o pressuposto de agir virtuosamente já está estabelecido, resta, porém, saber como, a partir dele, se desenvolve o processo de alcance da felicidade.

É a conduta virtuosa que justifica ao agente ter esperança, mas, ela própria, não garante que o indivíduo necessariamente receba ou alcance a felicidade². Em função disso a esperança reforça o seu vínculo com a religião, uma vez que carece da figura de Deus como aquele que é capaz, por um lado, de acessar a intenção movente do agente e, por outro, oferecer a felicidade proporcional à conduta. A questão da esperança envolve, deste modo, dois domínios enquanto condições de possibilidade: por um lado, a esperança guarda a sua origem na esfera moral (só pode ter esperança quem é virtuoso)³; por outro, a fim de se sustentar enquanto uma expectativa bem fundamentada, requer a figura de um ser todo poderoso advinda do domínio da religião (Deus), a qual atua como um elo entre a conduta moralmente boa e a felicidade.

O domínio embrionário da questão da esperança no discurso kantiano é, portanto, aquele da moralidade, mas essa temática cresceu e alcançou o seu amadurecimento, bem como acabamento, no contexto da religião. Inclusive, acerca desse ponto, temos um dado bastante objetivo: Kant não só afirmou que a questão

¹ Abreviaturas utilizadas para as obras de Kant: KrV: *Kritik der reinen Vernunft* (Crítica da razão pura); KpV: *Kritik der praktischen Vernunft* (Crítica da razão prática); Log: *Logik* (Lógica); RGV: *Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft* (A religião nos limites da simples razão). Para essas obras utilizamos (conforme consta na bibliografia) a tradução de Valério Rohden.

² Nada, porém, garante que o indivíduo que age moralmente bem necessariamente receba ou alcance a felicidade. O agente, contudo, age segundo essa possibilidade enquanto uma consequência da sua reta conduta. A virtude não é condição da felicidade no sentido de que leva ou conduz necessariamente a ela, mas necessariamente gera a expectativa ou esperança de alcançá-la. A virtude se constitui na justificativa racional da esperança na felicidade. Daí que a questão da esperança encerra mais uma expectativa do que, propriamente, a concretização ou alcance efetivo da felicidade. Conforme observa Sidney Axinn, a noção de esperança comporta certa incerteza: “Desejar algo é desejar um meio de obtê-lo. Esperar por alguma coisa é não ter certeza sobre a questão do sucesso em alcançar um objetivo, isto é, ser ignorante do esquema que conecta o presente com o futuro” (Axinn, 1994, p.195). “To desire something is to desire a means to obtain it. To hope for something is to be uncertain about the question of success in reaching one's goal, that is, to be ignorant of the schema that connects the present with the future”.

³ Kant deixa entrever que aquele que age moralmente mau não cultiva esperança, pois isso seria um contrassenso.

da esperança deve ser respondida no domínio da religião, como também apontou a obra na qual isso ocorre. Em carta a Stäudlin (datada de 4 de maio de 1793) ele reitera o que formalmente expôs na primeira *Crítica* a respeito das três questões norteadoras de sua investigação, acrescentando, ainda, o domínio investigativo que cabe a cada uma⁴:

Meu plano [escreve ele], definido há algum tempo, à medida que me propus a elaborar o campo da filosofia pura, visou a resolução dessas três tarefas: 1. O que posso saber? (Metafísica); 2. O que devo fazer? (Moral); 3. O que me é permitido esperar? (Religião), a que deve seguir a quarta: O que é o homem (Antropologia), questão sobre a qual, há vinte anos, eu ofereço um curso por ano. Com a obra em anexo, *A religião nos limites...*, eu procurei realizar a terceira parte do meu plano.⁵ (Br, AA 11: 429)

A esperança, em sua acepção geral, está vinculada à religião porque se relaciona ao ajuizamento divino perante o merecimento ou desmerecimento do indivíduo em alcançar alguma graça. Em Kant, a questão em sua gênese se mantém, contudo, é acrescentado um forte enfoque no valor e na dignidade, o que faz com que a esperança apareça no domínio da moral. Aliás, no escrito sobre a religião, conforme veremos, a preocupação com a realidade moral humana é o tema que impera. Sob essa perspectiva, Kant apresenta uma investigação dos limites e possibilidades humanas perante a moral. O discurso ali apresentado, conforme veremos, diz mais respeito a um processo de construção da possibilidade da virtude do que às condições de desfrute das benesses alcançadas a partir dela.

1. O escrito sobre a religião: mal moral e comunidade ética.

O cenário argumentativo do escrito sobre a religião é composto da descrição e embate de dois protagonistas: o bem e o mal. Kant gasta as quatro partes dessa obra se dedicando a explicitar em que termos bem e mal estão arraigados à natureza humana⁶. Na sua investigação dois conceitos se sobressaem: o de mal radical e o de comunidade ética. Com o primeiro, Kant pretende explicitar a corrupção moral na qual o homem está imerso, com o segundo, indica o recurso a partir do qual o humano pode se restabelecer moralmente. Esses dois conceitos se correspondem mutuamente à medida que caracterizam um exame da estrutura disposicional humana quer

⁴ Posteriormente, o mesmo é afirmado na *Lógica* (*Log*, AA 09: 25).

⁵ Mein schon seit geraumer Zeit gemachter Plan der mir obliegenden Bearbeitung des Feldes der reine Philosophie ging auf die Auflösung der drei Aufgaben: 1) Was kann ich wissen? (Metaphysik) 2) Was soll ich thun?(Moral) 3) Was darf ich hoffen? (Religion); welcher zuletzt die vierte folgen sollte: Was ist der Mensch? (Anthropologie); über die ich schon seit mehr als 20 Jahren jährlich ein Kollegium gelesen habe.) Mit beikommender Schrift: Religion innerhalb den Grenzen usw. Habe ich die dritte Abteilung meines Plans zu vollführen gesucht..”

⁶ Os títulos de cada parte do texto evidenciam claramente o conteúdo da investigação kantiana: “Da morada do princípio mau ao lado do bom ou sobre o mal radical na natureza humana”; “Da luta do princípio bom com o mau pelo domínio sobre o homem”; “O triunfo do princípio bom sobre o mal e a fundação de reino de Deus na terra” e “Do serviço e do falso serviço sob o domínio do princípio bom ou de religião e clericalismo”.

relativamente à condição moral que o homem se encontra quer com referência ao status moral que ele deve alcançar.

A fim de especificar em que termos o mal está agregado à humanidade, Kant apresenta duas proposições, a saber: “O homem é mau” [*der Mensch ist böse*] e “O homem é mau por natureza” [*der Mensch ist von Natur böse*]. A primeira proposição visa conceber como se dá o mal no homem; a segunda estabelece como a maldade deve ser aplicada à natureza humana. Segundo Kant, a proposição “o homem é mau não pode querer dizer outra coisa senão que ele é consciente da lei moral e, contudo, acolheu na sua máxima o desvio (ocasional) da mesma”⁷(*RGV*, AA 06: 32). Enquanto defensor de uma ética intencional, na qual o valor moral se dá em dependência da máxima, princípio a partir do qual os agentes agem, Kant não teria como desvincular o mal moral desse domínio. No entanto, afirmar simplesmente que o homem é mau em vista de que, apesar de ser consciente da lei moral, muda a direção de sua importância na máxima, ainda não diz muito acerca do conceito de mal moral. Tal caracterização elucida tão somente o campo de atuação do mal, a máxima, e os elementos básicos que compõem secundariamente a sua conceitualização: a consciência da lei, fruto da internalidade da mesma no agente moral, assim como a noção de “desvio ocasional” são garantias de imputabilidade, mas sinalizam, sobretudo, para a ancestralidade do bem inerente ao agente.

Essas noções permitem, portanto, compreender preliminarmente o status que o mal moral goza na natureza humana, mas não indicam de modo mais bruto e objetivo, como se dá ou qual é a face efetiva do mal moral. Que o mal deve estar vinculado a um desvio da lei moral “cai do seu peso” uma vez que, conforme a gênese da ética kantiana, a ação por dever (ou moralmente boa) é aquela que a lei é tomada como móbil da ação. O desvio, contudo, a partir do qual Kant inicialmente caracteriza o mal moral pode assumir pelo menos duas acepções, as quais envolvem em diferentes graus, o não assentimento ao valor incondicional da lei moral: por um lado, tal desvio pode comportar o sentido mais extremo e severo de repelir a influência da lei, nos termos de opor resistência à sua presença enquanto princípio impulsor; por outro lado, tal desvio pode conter um conteúdo mais brando no qual a lei moral permanece enquanto um princípio impulsor, mas dotada de um status inferior. É nesse segundo sentido (pertinente no sentido de que guarda a internalidade da lei enquanto justificativa), o qual envolve meandros argumentativos mais complexos e uma argumentação mais ornada, que Kant atribui ao mal moral⁸.

⁷ “[...] der Mensch ist böse, kann [...] nichts anders sagen wollen als: er ist sich des moralischen Gesetzes bewußt und hat doch die (gelegentlichliche) Abweichung Von demselben in seine Maxime aufgenommen”.

⁸ Trata-se de uma posição que envolve mais elementos de reflexão porque não se baseia simplesmente na exclusão de um princípio impulsor (no caso a lei moral) e a adoção de outro, mas de uma articulação do móbil moral (aquele que o homem deve adotar) com o móbil advindo das inclinações (aquele para o qual o homem tende mais facilmente). Assim, a investigação busca compatibilizar no âmbito da ação moralmente boa, na qual a lei é o móbil principal, a presença das inclinações e, por outro (algo que, aliás, não se extrai do texto), explicar a presença da lei

Segundo ele, “a diferença de se o homem é bom ou mau não tem que residir na diferença dos móveis que ele acolhe na sua máxima (não na sua matéria), mas, sim, na subordinação (forma da máxima): de qual dos dois móveis ele faz a condição do outro”. (RGV, AA 06: 36)⁹

Kant define o mal moral em dependência de uma inversão de valores ou ordem moral dos móveis. O homem não é mau porque despreza a lei moral ou porque adere tão somente aos princípios advindos das inclinações, mas, sim, porque erra ao hierarquizar esses dois tipos de incentivos. O homem prioriza o incentivo da inclinação por sobre a incondicionalidade da lei moral, de modo que o valor de operância dessa última resta comprometido. À medida que está subjugada ao móbil da inclinação, a lei moral perde a sua identidade de móbil incondicional e, portanto, o homem é moralmente mau mesmo no caso em que as ações originadas dessa inversão moral se apresentem, no campo empírico, como moralmente boas.

Conforme indica Kant, esse modo de abordagem perante a lei da moralidade é característica de todo o humano. Daí a segunda proposição elucidativa do seu discurso acerca do mal moral: “O homem é mau por natureza”. Tal afirmação denuncia que o mal se aplica ao homem “considerado em sua espécie [*Gattung*]; não como se tal qualidade pudesse ser inferida de seu conceito de espécie (de um homem em geral) (pois então seria necessária), mas, sim, que, como se o conhece através experiência, não pode ser julgado diferentemente” (RGV, AA 06: 32).¹⁰

Do fato de se dizer que o homem é mau por natureza não se segue que a maldade esteja contida no seu conceito de espécie, como se fosse dito “o homem é um animal mau” com o mesmo sentido que dizemos “o homem é um animal racional”. A racionalidade está contida no conceito de espécie humana, mas a maldade não, nem mesmo é derivada da razão. Pois, sendo assim, a maldade seria uma característica necessária para que o homem fosse considerado como tal. Isso é inadmissível, e é certo que Kant nunca pretendeu especificar o conceito de homem a partir da maldade.¹¹ O que ele pretende ressaltar com a proposição “O homem é mau por natureza” é que a maldade é inerente à espécie humana, no sentido de que todo o homem dela compartilha.

Esse cenário inicial certamente não é signo de esperança, não serve de estímulo em vista de uma batalha moral, tampouco gera conforto quanto a uma futura

moral como impulsora de uma ação movida primordialmente pelas inclinações. Esses são pontos, no entanto, que não cabem de ser tratados aqui.

⁹ “Also muß der Unterschied, ob der Mensch gut oder böse sei, nicht in dem Unterschiede der Triebfedern, die er in seine Maxime aufnimmt (nicht in dieser ihrer Materie), sondern in der Unterordnung (der Form derselben) liegen: welche von beiden er zur Bedingung der andern macht”.

¹⁰ “von ihm in seiner Gattung betrachtet; nicht als ob solche Qualität aus seinem Gattungsbegriffe (dem eines Menschen überhaupt) könne gefolgert werden (denn alsdann wäre sie nothwendig), sondern er kann nach dem, wie man ihn durch Erfahrung kennt nicht anders beurtheilt werden”.

¹¹ Aliás, em seu discurso, ele confronta, enquanto componentes da natureza humana, a disposição para o bem e a propensão para o mal, defendendo, contudo, que a primeira é originária, no sentido de mais característica da natureza humana ou que o homem não pode ser concebido sem ela (Cf. RGV, AA 06: 26-32).

benesse adquirida em vista da conduta. Quer dizer, mais do que sonegar os dados contidos na questão kantiana referente à esperança (virtude e felicidade), essa argumentação inicial frustra qualquer perspectiva de usufruto quer de uma vida moral plena quer da felicidade a ela proporcional. Kant, com efeito, abre brecha para o otimismo e a confiança numa situação moral mais nobre à medida insere o conceito de comunidade ética, o qual representa um mecanismo de aperfeiçoamento moral. A comunidade ética está intimamente vinculada à esperança, uma vez que afiança a sua possibilidade.

O papel da comunidade ética, tendo em vista que o escrito sobre a religião visa responder a questão “O que me é permitido esperar?”, é o de viabilizar a esperança humana quer em referência ao progresso moral, já que através dela o mal é dominado, quer no que tange à esperança de ser feliz (nos termos de “se faço o que devo, o que me é permitido esperar?”), em que se enfatiza a ideia do legislador que concede uma contrapartida em vista da conduta apresentada. Contudo, e esse é o diferencial da investigação kantiana nesse contexto, esses dois aspectos da esperança humana só são viabilizados na perspectiva de um trabalho conjunto ou união humana, por isso se trata, aliás, de uma *comunidade* ética.

Kant introduz esse conceito na terceira parte do escrito sobre a religião. A justificativa central para a inserção desse novo momento argumentativo é aquela de que o mal é oriundo das relações intersubjetivas.¹² Kant parte do pressuposto de que o homem está imerso em um estado de natureza ético [*ethische Naturstand*], condição na qual, em vista da insegurança e das rivalidades, os homens se constituem em agente corruptores uns dos outros:

O estado de natureza ético [afirma Kant] é um estado de constante combate ao princípio bom pelo mal que se encontra em cada homem e simultaneamente em todos os outros, os quais (como antes se observou) se corrompem mutuamente na sua disposição moral [*moralische Anlage*] e na própria boa vontade de cada um isoladamente devido à carência de um princípio que os una, tal como se fossem instrumentos do mal, devido às suas incertezas [*Mißhelligkeiten*] no que toca a um fim comunitário do bem, arrastando e conduzindo uns aos outros ao perigo de cair novamente no seu domínio (RGV, AA 06: 96-97)¹³

Com a noção de estado de natureza ético, Kant não pretende denotar que o mal seja exterior ao homem ou que, caso os indivíduos vivessem isoladamente não

¹²“A realidade do mal, para Kant, não muda o que devemos fazer, mas certamente muda a nossa capacidade de fazê-lo e, portanto, um esforço comum é necessário para a ter a esperança de algum dia superar o mal radical” (Firestone; Jacobs, 2008, p.18). “The reality of evil, for Kant, does not change what we ought to do, but it certainly changes our ability to do it, and therefore a communal effort is necessary for hope of ever overcoming radical evil”.

¹³ “der ethische Naturzustand ein Zustand der Unaufhörlichen Befehdung des guten Principis, das in jedem Menschen liegt, durch das Böse, welches in ihn und zugleich in jedem andern angetroffen wird, die sich (wie oben bemerkt worden) einander wechselseitig ihre moralische Anlage verderben und selbst bei dem guten Willen jedes eizelnen durch den Magel eines sie vereinigenden Principis sich, gleich als ob sie Werkzeuge des Bösen wären, durch ihre Mißhelligkeiten von dem gemeinschaftlichen Zweck des Guten entfernen und einander in Gefahr bringen, seiner Herrschaft wiederum in die Hände zu fallen”.

estariam expostos ao mal, mas, sim, que o ambiente das relações acirra a propensão para o mal inerente a todo o homem. Os indivíduos carecem de habilidade para lidar com os desagrvos da vida em comum, de modo que, receosos de serem usados e tratados como meros meios para os fins alheios, se antecipam fazendo aos outros o que eles próprios têm receio de sofrer. O homem, vulnerável à presença do outro, articula meios de sobrepor aos demais, formando assim uma cadeia de ações moralmente más, ou seja, ações nas quais o móbil do dever é posposto aos incentivos advindos do amor de si.

Kant vê a solução desse problema num pacto de confiança que represente um princípio de união entre os homens. Trata-se de uma “associação dos homens sob simples leis de virtude” denominada de *comunidade ética* [*ethisches gemeines Wesen*] (RGV, AA 06: 94).¹⁴ A comunidade ética é, nas palavras de Kant, “uma sociedade, cujo término de sua extensão se torne, através da razão, tarefa e dever para todo o gênero humano” (RGV, AA 06: 94).¹⁵ Tem de se tornar um dever para todo o gênero humano porque diz respeito a um acordo universal em prol da moralidade. O aperfeiçoamento moral, a partir dessa argumentação, só é possível mediante um acordo e esforço comunitário, em vista do qual, inclusive, o próprio conceito de sumo bem adquire novos contornos:

O sumo bem moral [diz Kant] não é realizado tão só pelo esforço da pessoa singular em vista da sua própria perfeição moral [*moralischen Vollkommenheit*], mas requer uma união das pessoas num todo em vista do mesmo fim, para um sistema de homens bem-intencionados, no qual, e através de sua unidade, ele pode ser alcançado¹⁶ (RGV, AA 06: 97-98).

A partir da inserção da noção de estado de natureza ético e de comunidade ética, o conceito de sumo bem (enquanto vínculo entre moralidade e felicidade), forçosamente, tem de contemplar a noção de uma união moral. Isso se justifica em vista de que, nesse contexto, mantendo-se restrito a uma perspectiva individualista, a noção de sumo bem não se sustentaria. Kant desenvolveu uma argumentação na qual a ideia de que a conduta moralmente boa só pode ser alcançada mediante uma comunidade ética, uma união sob leis de virtude na qual os indivíduos labutam conjuntamente para o alcance da moralidade. O sumo bem, enquanto vínculo entre moralidade e felicidade, passa a comportar esse *affaire* coletivo no sentido de garantir o seu primeiro elemento, a moralidade, e viabilizar a esperança no segundo, a felicidade.

¹⁴ “Man kann eine Verbindung der Menschen unter bloßen Tugendgesetzen (...) ein ethisches gemeines Wesen nennen”.

¹⁵ “...Gesellschaft, die dem ganzen Menschengeschlecht in ihrem Umfange sie zu beschließen durch die Vernunft zur Aufgabe und zur Pflicht gemacht wird”.

¹⁶ “...das höchste sittliche Gut durch die Bestrebung der einzelnen Person zu ihrer eigenen moralischen Vollkommenheit allein nicht bewirkt wird, sondern eine Vereinigung derselben in ein Ganzes zu eben demselben Zwecke zu einem System wohlgesinnter Menschen erfordert, in welchem und durch dessen Einheit es allein zu Stande kommen kann...”.

À medida que se insere a noção de comunidade ética e sumo bem na perspectiva coletiva, a questão da esperança adquire novos contornos: ela pede e passa por uma atividade intersubjetiva na qual o trabalho em conjunto é condição para a sua viabilidade. A questão “O que me é permitido esperar?” tem de ser substituída pela pergunta “o que nos é permitido esperar?” ou então dotada de um sentido no qual seja contemplado não indivíduos singulares isolados, mas indivíduos que representam partes de um mundo moral no qual todos e cada um aspiram em conjunto o alcance da conduta moralmente boa e nutrem a esperança de, mediante dela, tornar-se digno da felicidade. A própria figura de Deus, no escrito sobre a religião, ultrapassa a função de elo entre moralidade e felicidade e desempenha um papel fundamental em vista do aperfeiçoamento moral.

2. Deus enquanto legislador da comunidade ética.

Quando Kant apresenta a questão “Se faço o que devo, que me é permitido esperar?”, os domínios da moral e da religião se condensam: a questão da esperança é uma temática que carrega um condicional oriundo da moralidade (só nutre esperança aquele que faz o que deve), mas que tem o seu desdobramento, enquanto condição de possibilidade, no domínio religioso, uma vez que carece da noção de um ser superior. A figura de Deus ilustra aquele que é capaz de identificar a conduta moralmente boa, por um lado, e, por outro, de conceder uma contrapartida em dependência dessa conduta. Esse é um aspecto por Kant já ressaltado na segunda *Crítica*¹⁷ a propósito na noção de sumo bem e que é adotado no escrito sobre a religião com uma ênfase diferenciada: a figura de Deus ainda mantém os aspectos básicos delineados na segunda *Crítica* a propósito da viabilidade do conceito de sumo bem, no entanto, mais do que enfatizar em que termos é possível o alcance da felicidade (em vista do que Kant postulou, na segunda *Crítica* a existência de Deus), o escrito sobre a religião se dedica a explicitar as condições de o homem aderir à

¹⁷ Kant promulga a necessidade de postular a existência de Deus se servindo da necessária conexão (pressuposta no conceito de sumo bem) entre moralidade e felicidade. Segundo ele, “o ente racional agindo no mundo não é ao mesmo tempo causa do mundo e da própria natureza” (*KpV*, AA 05: 224). Cabe ao homem agir no mundo (e nesse caso o agir em questão é o agir moral), mas não está em seu poder condicionar o mundo e a natureza ao seu agir. Tal condicionamento é requerido, por um lado, em função de o “sumo bem” ser caracterizado como o nexo entre moralidade e felicidade e, por outro (em consequência do primeiro), pelo fato de Kant definir a felicidade nesse contexto como “o estado de um ente racional no mundo para o qual, no todo de sua existência, tudo se passa segundo o seu desejo e vontade e depende, pois, da concordância da natureza com todo o seu fim” (*KpV*, AA 05: 224). Ou seja, uma vez definido o sumo bem como a conexão entre moralidade e felicidade, Kant averigua a sua possibilidade de efetivação. A moralidade, claro está, é passível de ser realizada pelo homem, contudo, o seu equivalente na forma de felicidade - condição *sine qua non* para a formação do sumo bem - exigiria que o homem fosse capaz de manipular a natureza e o mundo no proveito de sua realização. Daí porque Kant é levado a postular uma “<causa> suprema da natureza que contenha uma causalidade adequada à disposição moral” (*KpV*, AA 05: 225). Tal causa, Kant a denomina de Deus e, em referência à necessidade de admiti-la para salvaguardar a vitalidade do conceito de sumo bem, ele afirma que é moralmente necessário admitir a existência de Deus (*KpV*, AA 05: 226).

moralidade e, portanto, tornar-se digno da felicidade (para o quê, inclusive, se *espera* a ajuda divina)¹⁸.

Dado a teoria do mal moral e com ela o conceito de uma comunidade ética, a noção de Deus, no escrito sobre a religião, passa a desempenhar uma função diferenciada daquelas apontadas a propósito do conceito de sumo bem. Kant, por assim dizer, envolve a figura divina no próprio plano da possibilidade do alcance da virtude, uma vez que Deus carrega, nesse contexto, a função de ajudar a tornar conceptível essa união segundo leis de virtude (denominada de comunidade ética). Ou seja, a ideia de um “ser moral superior” é incorporada na base da condição do alcance da conduta moralmente boa à medida que carrega por objetivo viabilizar o entendimento do agente moral quanto ao dever de fomentar uma união ética.

¹⁸ Kant discorre sobre a questão da assistência divina e em que termos o homem pode esperá-la, sobretudo, na segunda e terceira partes do escrito sobre a religião. A noção de assistência divina se constitui em uma passagem bastante difícil de ser desvendada na argumentação kantiana: primeiro, porque ele apresenta essa noção gotejada em um ou outro ponto, ou seja, não a trata de modo coeso; segundo, porque ela é representada como uma crença humana sem qualquer garantia, e que, apesar disso, detém uma forte influência no modo a partir do qual o agente pensa o seu aperfeiçoamento moral. No que tange a essa segunda dificuldade, o comentário de Gordon Michalson é bastante esclarecedor: “Kant está claramente menos interessado na questão metafísica de se Deus está ou não ‘agindo’ em meu benefício do que na questão psicológica do efeito potencial da possibilidade que tal ajuda pode desempenhar sobre a minha motivação” (Michalson, 1990, p.95). Kant concebe a cooperação divina como um auxílio que “consista unicamente na redução dos obstáculos” [*nur in der Verminderung der Hindernisse*] - nos termos de uma “assistência positiva” [*positiver Beistand*] -, e conclui que, independentemente do modo que se fizer essa assistência, o homem deve fazer-se digno de recebê-la (Cf. *RGV*, AA 06: 44). A proposição kantiana é a seguinte: mesmo que haja, ou que possamos contar com o auxílio da graça, o indivíduo deve necessariamente buscar “saber o que ele próprio tem que fazer para se tornar digno [*würdig*] dessa assistência” (RGV, AA 06: 52). Nada acontece ao indivíduo gratuitamente. Tudo depende de seu esforço pessoal, de modo que o restabelecimento do bem não pode residir em uma determinação exterior, mas numa máxima adotada pelo próprio arbítrio. A assistência divina, referida em dependência do modo a partir do qual o agente a incorpora, detém duas particularidades: uma, trata-se de uma simples crença; outra, ela não abole a consciência moral humana, ou seja, o que de mais concreto o homem detém quando supõe uma ajuda divina é a noção de que ele próprio tem deveres. Isso denuncia que Kant não concebe essa temática em termos grosseiros, como se o homem diante de suas circunstâncias morais desfavoráveis transferisse para uma influência externa a responsabilidade pelo seu aperfeiçoamento moral. O tema da assistência divina está vinculado de modo indireto à questão “Que me é permitido esperar?”, uma vez que, em si mesmo, não comporta (de maneira linear) os elementos essenciais a partir dos quais essa pergunta é caracterizada (moralidade e felicidade), mas remete ao primeiro no sentido de que diz respeito a uma ramificação argumentativa no que tange à investigação acerca da possibilidade da virtude. A partir da noção de mal se impôs necessidade da reabilitação moral humana, em vista da qual o conceito de comunidade ética é inserido e, em seu paralelo, enquanto um dado subsidiário para encorajar o agente frente à execução desse dever, se apresenta a noção de assistência divina. Não trataremos desse tema aqui, em função de que, por um lado, ele diz respeito a um subproduto (inerente à psicologia do agente moral) da questão central que se propõe avaliar e, por outro, devido a sua complexidade, merece um estudo à parte mais aprofundado. Esse tipo de abordagem da questão da esperança no escrito sobre a religião é encontrada em Ferreira, M. Jamie. “Making Room for Faith- Possibility and Hope”. In: *Kant and Kierkegaard on Religion*. Edited by D.Z. Phillips and Timothy Tessin. New York: St. Martin’s Press, 2000, pp.73-89. *Kant is clearly less interested in the metaphysical question of whether or not God is actually ‘acting’ on my behalf than in the psychological question of the potential affect the *possibility* of such aid might have on my motivation”. **“wissen (...) was er selbst zu thun habe, um dieses Beistandes würdig zu werden”.

Supõe-se já de antemão [diz Kant] que esse dever carecerá da pressuposição de outra ideia, a saber, daquela de um ser moral superior [*höhem moralischen Wesens*] que, mediante a universal organização, reúna as forças dos particulares, por si insuficientes [*unzulänglichen*], em vista de um efeito comum (*RGV*, AA 06: 98).¹⁹

Vimos que do ponto de vista kantiano, o progresso moral só pode se dar à medida que os homens, com o intuito de superar o estado de natureza ético, se unam em uma comunidade sob leis de virtude. Segundo Kant, embora o homem reconheça a sua capacidade individual de observância moral, ele vacila quanto a sua aptidão de erigir um acordo moral em comunhão com todos os humanos que fomente o progresso.²⁰ Dessa incerteza humana frente à edificação de um todo conforme leis éticas, Kant deriva o pressuposto de um ser exterior ao agente da moralidade, cuja importância está em viabilizar a realização da comunidade ética enquanto um dever coletivo. A figura de Deus é empregada nesse contexto argumentativo como um princípio aglutinador a partir do qual os indivíduos se unem em prol da moralidade. Trata-se, mais precisamente, de uma *ideia* capaz de compatibilizar os fins dos indivíduos particulares no que tange à promoção de um cultivo ético. Os dados a partir dos quais a figura divina viabiliza o entendimento da união em vista da comunidade ética vão em direção à argumentação desenvolvida a propósito da noção de sumo bem.

Logo [observa Kant], só pode ser pensado como o legislador supremo de uma comunidade ética um ser para o qual todos os verdadeiros deveres, portanto também os éticos, são necessariamente representados ao mesmo tempo como mandamentos seus; o qual, por isso, também precisa ser um conhecedor dos corações [*Herzenskündiger*] para acessar as mais profundas intenções [*Gesinnungen*] de cada um e, como deve ocorrer em toda a comunidade, propiciar a cada um aquilo que os seus atos merecem (*RGV*, AA 06: 99).²¹

Nessa passagem, Kant apresenta as duas justificativas que o levam a conceber Deus como o legislador da comunidade ética: aquela de que os deveres devem ser

¹⁹ “Man wird schon zum voraus vermuthen, daß diese Pflicht der Voraussetzung einer andern Idee, nämlich der eines höhern moralischen Wesens, bedürfen werde, durch dessen allgemeine Veranstaltung die Für sich unzulänglichen Kräfte der Einzelnen zu einer gemeinsamen Wirkung vereinigt werden. Allein wir müssen allererst dem Leitfadem jenes sittlichen Bedürfnisses überhaupt nachgehen und sehen, worauf uns dieses führen werde”.

²⁰ “A ideia de semelhante todo como república universal [*allgemeinen Republik*] segundo leis de virtude é uma ideia totalmente distinta de todas as leis morais (que se referem àquilo que sabemos estar em nosso poder), a saber, a atuar em vista de uma totalidade da qual não podemos saber se está, como tal, também em nosso poder [*Gewalt*]; assim, esse dever, quanto ao gênero [*Art*] e ao princípio, difere de todos os outros” (*RGV*, AA 06: 98). “die Idee aber von einem solchen Ganzen, als allgemeinen Republik nach Tugendgesetzen, eine von allen moalischen Gesetzen (die das betreffen, wovon wir wissen, daß es in unserer Gewalt stehe) ganz unterschiedene Idee ist, nämlich auf ein Ganzes hinzuwirken, wovon wir nicht wissen können, ob es als ein solches auch in unserer Gewalt stehe: so ist die Pflicht der Art und dem Princip nach von allen andern unterschieden”.

²¹ “Also Kann nur ein solcher als oberster Gesetzgeber eines ethischen gemeinen Wesens gedacht werden, in Ansehung dessen alle wahren Pflichten, mithin auch die ethischen, zugleich als seine Gebote vorgestellt werden müssen; welcher daher auch ein Herzenskündiger sei muß, um auch das Innerste der Gesinnungen eines jeden zu durchschauen und, wie es in jedem gemeinen Wesen sein muß, jedem, was seine Thaten werth sind, zukommen zu lassen”.

incorporados como mandamentos seus, que atuaria como um foco de agregação dos agentes individuais, e outra, que engloba a capacidade de acessar as intenções mais íntimas dos indivíduos, juntamente com aquela de propiciar a cada um o que os seus atos merecem. É a incorporação dos deveres enquanto mandamentos divinos que garante o vínculo entre os indivíduos no entendimento do dever de ordem coletiva representado pela comunidade ética. Tal publicidade do legislador divino, com efeito, é oriunda da segunda justificativa mencionada no final dessa última passagem, a qual conflui para o postulado da existência de Deus apresentado na *Crítica da razão prática*. É, pois, à medida que torna concebível a noção de sumo bem que o legislador divino coopera no sentido de compatibilizar os fins individuais, pois os indivíduos passam a se identificar como compartilhando do mesmo fim e vêem, em vista da corrupção mútua humana, a necessidade de se associarem para o seu alcance. Não cabe aqui reconstruir a argumentação kantiana no que se refere à afirmação de que Deus deve ser o legislador da comunidade ética, tampouco analisar a noção de sumo bem tal como é apresentada na segunda *Crítica*. O que se constitui em um dado importante é o fato de que esses dois planos se fundem em vista de um problema que aparece, de modo embrionário, ainda no contexto da teoria do mal moral. O percurso argumentativo que caracteriza a noção da esperança no escrito sobre a religião está, pois, estritamente ligado à ruína e necessidade de aperfeiçoamento moral humanos, de modo que todos os elementos atinentes a essa argumentação (inclusive a noção de Deus) convergem para a viabilização do alcance da virtude.

Mas, uma vez que é razoável apenas para a pessoa virtuosa esperar a felicidade, a questão de saber se é possível uma pessoa ser virtuosa em si tornou-se uma questão crucial. Kant precisava mostrar que há uma base racional para uma pessoa pensar que ele ou ela pode ser moral no sentido exigido pela razão prática. A virtude tornou-se um objeto intermediário para a esperança. Com esta mudança de ênfase, Kant já desenvolveu novos “ideais” morais e atribuiu a Deus tarefas mais especificamente associados com a virtude humana que ele tinha na *Crítica da Razão Pura* ou a *Crítica da Razão Prática*²² (Peters, 1993, p.87).

Foi em vista do mal moral que se impôs a necessidade da comunidade ética, para cuja fundação, conforme indica Kant, os agentes se sentem vulneráveis no sentido de que não detém entendimento de um dever coletivo. A figura divina foi inserida com a função de viabilizar esse entendimento à medida que se constitui em um princípio de união e referência dos agentes individuais. A admissão do legislador divino conduz, em sua gênese, para a própria possibilidade da conduta moralmente

²² “But, since it is reasonable only for the virtuous person to hope for happiness, the question whether it is possible for a person to be virtuous itself became a crucial issue. Kant needed to show that there is a rational basis for a person to think that he or she could be moral in the sense demanded by practical reason. Virtue has become an intermediate object for hope. With this shift in emphasis, Kant now developed new moral “ideals,” and he attributed to God tasks more specifically associated with human virtue than he had in the *Critique of Pure Reason* or the *Critique of Practical Reason*”.

sob a justificativa que promove entre os indivíduos o entendimento de uma união em vista de sua reabilitação moral. Kant, aqui, não se serve da figura divina apenas para tornar exequível a proporcionalidade entre moralidade e felicidade, mas, por assim dizer, antecede e amplia a participação de Deus (relativamente às obras anteriores) no processo de alcance do sumo bem à medida que vincula sua participação no domínio do alcance da virtude.

A questão fundamental, para a qual Kant desenvolve essa estrutura argumentativa se centra e tem o seu direcionamento em vista da própria possibilidade da virtude, em direção a qual, inclusive, a proporcionalidade entre virtude e felicidade é utilizada meio de identificação entre os indivíduos. Ou seja, nesse contexto, não é a viabilidade do sumo bem (tanto que o conceito de comunidade ética não inclui a felicidade)²³ que está em questão, mas o uso desse conceito em vista da resolução de um problema de ordem moral que guarda a sua origem na natureza de um agente finito tal como o humano: decaído no mal moral, necessitado de uma união moral para dominá-lo e, ainda carente do entendimento acerca desse dever de ordem coletiva.

3. A esperança no escrito sobre a religião.

A afirmação de que o escrito sobre a religião se constitui no domínio no qual Kant pretende abordar a responder a questão “O que me é permitido esperar?” pode gerar a expectativa de que esse texto é caracterizado por um discurso apaziguador ou até otimista. O discurso kantiano, com efeito, frustra e não permite esse tipo de atribuição, uma vez que não trata da vivência humana da moralidade plena, tampouco do usufruto da felicidade a ela proporcional, mas se constitui na investigação da estrutura disposicional do homem perante a moral e, sob essa perspectiva, reserva ao humano mais preocupações e incertezas do que esperanças. Antes de um discurso vibrante e belo, o que se encontra é uma descrição da ruína moral humana, suas possibilidades e deficiências perante a moral. Mais do que averiguar as benesses e os frutos colhidos em vista da conduta moralmente boa, Kant avalia qual a condição do humano em alcançar tal conduta e, nessa sua investigação, desenvolve teses bastante rigorosas acerca da maldade inerente à natureza humana. Assim, o texto inicia e se centra, fundamentalmente, sobre a questão do mal na natureza humana e nos meios de restabelecer o bem originário ao humano, em vista do que contribuem as noções de comunidade ética e legislação divina.

²³ “O tratamento de Kant da questão da esperança no contexto de sua filosofia da religião também lhe permitiu elucidar ainda o primado da virtude sobre a felicidade. Em *A religião dentro dos limites da razão*, ele revelou claramente que a sua primeira preocupação foi a virtude da humanidade” (Peters, 1993, p.105). “Kant's treatment of hope in the context of his philosophy of religion also enabled him further to elucidate the primacy of virtue over happiness. In *Religion within the Limits of Reason Alone*, he revealed clearly that his first concern was for mankind's virtue”.

Ao iniciar a primeira parte do escrito sobre a religião apresentando a teoria do mal moral, Kant já fornece indícios de como pretende abordar a questão da esperança. Trata-se de uma abordagem que envolve e tem como protagonista central o pressuposto envolvido na questão “O que me é permitido esperar?": dignidade de ser feliz na forma de uma conduta moralmente boa. Kant, portanto, não pretende dissertar sobre a esperança como algo dado ou cujo conteúdo possa ser facilmente alcançado. Antes, o que ele faz (e a investigação sobre a questão do mal, bem como a função de Deus enquanto legislador divino prova isso) é delimitar se, efetivamente, o homem pode esperar ser feliz. Ou seja, avaliar as suas possibilidades de aderir ao dever de modo a se fazer digno da felicidade.

Conforme Kant engendra as três questões norteadoras de sua investigação, a segunda e a terceira questões estão intimamente relacionadas, tanto que, à medida que enuncia a última, Kant retoma dados da anterior: só tem justificativas para esperar algo, aquele que faz o que deve. Em razão disso, no escrito sobre a religião, Kant avalia a estrutura disposicional humana perante a moralidade, isto é, investiga as condições de o homem aderir ao dever e, a partir disso, tornar-se apto a ter esperança. A questão da esperança no escrito sobre a religião representa, nessa leitura que se propõe, uma investigação no sentido de avaliar as condições de o homem aderir à moralidade a partir da qual se analisa a plausibilidade da sustentação da pergunta “O que me é permitido esperar?”. Isso é distinto (no sentido de que vai um pouco além) do que propõe, por exemplo, Chris Firestone e Nathan Jacobs:

A esperança específica, a qual entendemos que Kant tem em mente, é a esperança de alcançar a perfeição moral, uma boa disposição, ou virtude completa diante de um Deus santo e justo. Se esse entendimento é correto, a principal preocupação de Kant em *A religião* não é reconfigurar a superestrutura fundamental da filosofia moral ou salvar o essencial da fé cristã por alguma reinterpretação moral, mas sim, a sua principal preocupação é responder à pergunta: Como posso razoavelmente esperar me tornar agradável a Deus? (Firestone; Jacobs, 2008, p.123).²⁴

Apesar das expressões “perfeição moral” e “virtude completa” que mereceriam certo polimento, uma vez que a perfeição moral do humano é algo distinto da perfeição de um santo, essa passagem pretende enfatizar que a esperança que caracteriza o escrito sobre a religião é aquela do homem corrompido que pretende revitalizar a sua disposição para o bem. Trata-se do que os comentaristas

²⁴ “The specific hope we understand Kant to have in mind here is the hope of attaining moral perfection, a good disposition, or complete virtue before a holy and just God. If this understanding is right, Kant’s main concern in *Religion* is not to reconfigure the fundamental superstructure of the moral philosophy or to salvage the essentials of the Christian faith by some moral reinterpretation; rather, his main concern is to answer the question, How can I reasonably hope to become well-pleasing to God?”. Semelhante posicionamento encontra-se também no comentário de Jamie Ferreira: “A radicalidade do mal em nós aponta para a necessidade de uma esperança que ultrapassa a esperança pela felicidade e se estende até a esperança em ser virtuoso”*(Ferreira, 2000, p.77). * “The radicality of evil in us points to the need for hope which goes beyond the hope for happiness and extends to the hope for assistance in being virtuous”.

denominam de *moral hope*, definida como a esperança em tornar-se agradável a Deus, ou seja, em aderir aos princípios da moralidade. Esse é um ponto, sem dúvida, crucial no escrito sobre a religião (sobretudo, em vista da análise do mal moral e da necessidade do domínio do mesmo), no entanto, a questão da esperança parece não se reduzir a ele, porquanto o pressupõe e envolva.

O escrito sobre a religião tem a função de responder a pergunta “O que me é permitido esperar?”, e, para tanto, a análise da possibilidade de o homem se refazer moralmente é basilar em vista de esse questionamento envolver virtude e felicidade. Chris Firestone e Nathan Jacobs, contudo, restringem a esperança no escrito sobre a religião à atualização da disposição para o bem e, portanto, no seguimento da moralidade²⁵. Esse é um argumento insuficiente em vista de que, enquanto vinculada a questão “O que me é permitido esperar?”, a esperança se dirige ao objeto a partir do qual, uma vez que age moralmente, o homem pretende alcançar. Esse questionamento, portanto, não se traduz tão somente como algo do tipo “apesar do mal moral, posso esperar agir moralmente?” (como se restringe a tese dos comentadores citados), mas, sim, “se faço o que devo, posso esperar a felicidade?”. A análise kantiana da estrutura moral humana se dá justamente para investigar as condições de plausibilidade da esperança. Quer dizer, mais do que questionar acerca da esperança de tornar-se virtuoso, o ponto está em questionar a própria possibilidade da esperança tal como foi enunciada na sua gênese. Para tanto, é claro (e esse foi um ponto bastante frisado até aqui), a investigação acerca da viabilidade do alcance da virtude é fundamental. Com efeito, sua importância, à medida que está contida numa obra que pretende responder à questão “O que me é permitido esperar?” remete à credibilidade de tal questionamento. Ou seja, a avaliação da estrutura disposicional

²⁵ “O objetivo principal de *A religião*, como nós a entendemos, é apresentar filosofia disposicional de Kant. Em suma, o que impulsiona investigações de Kant em *A religião* é uma preocupação filosófica sobre se podemos ou não esperar que o nosso esforço moral vá resultar numa boa disposição. Assim, desde o início, *A religião* se concentra sobre a melhor forma de compreender a natureza moral da humanidade, uma vez que se relaciona com a disposição moral. À medida que avançamos em *A religião* nos capítulos seguintes, iremos abordar os argumentos da religião como esforço de Kant para realizar uma avaliação prática de natureza moral da humanidade (ou disposição); e como essa avaliação começa a apontar na direção da inata e universal corrupção, veremos que Kant requer essa avaliação para resolver (sob a guia da razão prática) a questão da esperança teleológica para a renovação disposicional” (Firestone; Jacobs, 2008, p.123). A interpretação dos comentadores que a estrutura da obra é aquela da análise da natureza disposicional do humano é corroborada na investigação aqui apresentada, contudo, a restrição da esperança ao alcance da conduta moralmente boa não é aqui abonada em vista de que a questão “O que me permitido esperar?” tem o seu conteúdo vinculado à moralidade e felicidade, ponto que os comentadores aparentemente desconsideram. “The primary purpose of Religion, as we understand it, is to present Kant’s dispositional philosophy. In short, what drives Kant’s inquiries in Religion is a philosophical concern over whether or not we can hope that our moral striving will ever manifest a good disposition. Hence, from the outset, Religion focuses on how best to understand humanity’s moral nature as it relates to the moral disposition. As we move into Religion in the following chapters, we will therefore approach the arguments of Religion as Kant’s effort to conduct a practical assessment of humanity’s moral nature (or disposition); and as this assessment begins to point in the direction of innate, universal corruption, we will see that this assessment requires Kant to address (under the guide of practical reason) the question of teleological hope for dispositional renewal”.

humana, bem como os mecanismos de superação do mal moral, desempenham a função de viabilizar o questionamento acerca da esperança.

Kant, enfim, no escrito sobre a religião, avalia se a questão “O que me é permitido esperar?” é lícita, ou seja, avalia se o homem tem condições de fazer o que deve para, a partir disso, poder esperar algo. Nesses termos, o escrito sobre a religião contém uma análise da estrutura comportamental humana em razão de que busca definir se a condição para a esperança pela felicidade é algo passível de ser alcançado pelo humano. Curtis Peters observa, nesse sentido que,

Em sua filosofia crítica da religião, Kant desenvolveu sua teoria da esperança em vários aspectos importantes. A contribuição mais importante que ele fez foi acerca da consideração da questão de saber se uma pessoa pode ser virtuosa. A afirmação de que é razoável uma pessoa virtuosa esperar a felicidade pouco importa a menos que alguém possa saber que é possível para uma pessoa ser virtuosa em primeiro lugar. Kant reconheceu as dificuldades envolvidas em ser virtuoso, e em sua filosofia da religião ele tentou colocar esses problemas diretamente (Peters, 1993, p.103)²⁶

A estrutura básica do escrito sobre a religião é aquela da avaliação dos limites e possibilidades do humano agir moralmente bem.²⁷ Nessa obra, Kant não se dedica, em se servindo da noção de esperança, a delimitar sob que aspectos ou em que ponto da sua escalada moral o homem pode vir a usufruir da felicidade que espera alcançar. Antes, o que Kant faz, é discutir a plausibilidade da própria possibilidade da esperança. Ou seja, quando ele afirma que com o escrito sobre a religião pretende realizar a parte de sua investigação filosófica concernente à questão “O que me é permitido esperar?”, ele analisa as condições mediante as quais o humano pode legitimamente, sob uma justificativa racional, se colocar esse questionamento. Isso justifica porque essa obra, destinada a abordar da questão da esperança, seja iniciada com a exposição do mal moral. A esperança está vinculada ao valor moral e merecimento de ser feliz, de modo que a questão do mal se constitui em um grande entrave na viabilização da questão “O que me é permitido esperar?”. Kant, contudo, não teria como se furtar do risco de tocar nessa questão, uma vez que a avaliação das condições de o homem aderir à moralidade é um pressuposto imprescindível para a investigação acerca da plausibilidade da questão “O que me é permitido esperar?”. O escrito sobre a religião, portanto, não vem para coroar confortavelmente a questão do merecimento de ser feliz; antes disso, ele se põe a avaliar as condições de

²⁶ “In his critical philosophy of religion, Kant developed his theory of hope in several important ways. The most important contribution he made in it was through his consideration of the question whether a person can be virtuous. The claim that it is reasonable for a virtuous person to hope for happiness has little import unless one can know that it is possible for a person to be virtuous in the first place. Kant recognized the difficulties involved in one's being virtuous, and in his philosophy of religion he attempted to meet these problems directly”.

²⁷ “Em *A religião* Kant reabre a questão da perfectibilidade moral humana e se dedica a fornecer uma resposta mais completa a essa questão, o que ele não fez em suas obras anteriores” (Wood, 1990, p.209). “In the Religion, Kant reopens the whole question of man's moral perfectibility, and attempts to give a more complete answer to this question than he did in any of his earlier works.”

moralidade do homem a fim de que, efetivamente, ele possa esperar a felicidade em vista de sua conduta. O vigor e a visibilidade da questão da esperança, no escrito sobre a religião, estão, portanto, estreitamente vinculados e até mesmo subordinados à saga existencial humana relativamente à moralidade.

Referências bibliográficas

- KANT, I. Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft. In: Akademie Textausgabe, Bd. VI. Berlin: de Gruyter, 1968.
- KANT, I. Kritik der praktischen Vernunft. In: Akademie Textausgabe, Bd. V. Berlin: de Gruyter, 1968. Tradução de Valerio Rohden. São Paulo: Martins Fontes, 2002. (Baseada no original de 1788).
- KANT, I. Kritik der reinen Vernunft. (B) In: Akademie Textausgabe, Bd. III. Berlin: de Gruyter, 1968. Crítica da razão pura. Tradução da edição B de Valerio Rohden e Udo Baldur Moosburger. In: Kant I. São Paulo: Abril Cultural, 1980 (Coleção os pensadores).
- KANT, I. Logik. In: Akademie Textausgabe, Bd. IX. Berlin: de Gruyter, 1968.
- KANT, I. An Carl Friedrich Stäudlin, 4 mai, 1793. In: Akademie Textausgabe XI, Briefwechsel, Bd. II.
- AXINN, S. The logic of hope: extensions of Kant's view of religion. Value inquiry book series, v.15. Amsterdam-Atlanta: Rodopi, 1994.
- FERREIRA, M. J. "Making Room for Faith- Possibility and Hope". In: Kant and Kierkegaard on Religion. Edited by D.Z. Phillips and Timothy Tessin. New York: St. Martin's Press, 2000, pp.73-89.
- FIRESTONE, C.; JACOBS, N. In defense of Kant's religion. Bloomington: Indiana University Press, 2008.
- MICHALSON, G. E. Fallen freedom. Kant on the radical evil and moral regeneration. Cambridge: Cambridge University Press, 1990.
- PETERS, C. H. Kant's philosophy of hope. New York: Peter Lange, 1993.
- WOOD, A. W. Kant's moral religion. New York: Cornell University Press, 1990.

Resumo: O artigo que segue pretende apresentar em que termos a questão da esperança aparece no escrito sobre a religião. Esse propósito se baseia na afirmação de Kant de que *A religião nos limites da simples razão* é o domínio no qual é respondida a questão “O que me é permitido esperar?”. A partir do exame do discurso central dessa obra, conclui-se que Kant apresenta uma avaliação das condições de plausibilidade da questão “O que me é permitido esperar?”, ou seja, investiga os fundamentos a partir dos quais a esperança é viabilizada.

Palavras-chave: Kant, esperança, *Religião*, mal moral e comunidade ética.

Abstract: This paper aims to present in which terms the question of hope appears in Kant's book about religion. This purpose is based on the Kantian claim that the book *Religion within the Limits of Reason Alone* is the domain in which it answered the question “What may I hope?”. From the examination of discourse central of this written, it is concluded that Kant presents an assessment of the plausibility of the question “What may I hope?”, investigates the foundations from which hope is made possible.

Keywords: Kant, hope, *Religion*, moral evil, ethical community.

Recebido em: 12/2019

Aprovado em: 12/2019

A antropologia póstuma de Kant: o *Opus Postumum* como uma obra de antropologia

[Kant's posthumous anthropology: the *Opus Postumum* as an anthropological work]

Henrique Azevedo *

Universidade Estadual do Ceará (Fortaleza, Brasil)

Nossa hipótese inicial é a de que apesar de Kant ter iniciado sua reflexão crítica com um projeto de reorganização da metafísica sob os paradigmas da ciência, ele flexionou seu pensamento, em 1793, em favor de uma antropologia. Esta foi proposta por ele como finalidade do sistema aparece em 1793¹; mais precisamente, ela não foi moldada, inicialmente, para tal, tendo sido introduzida como disciplina acadêmica em 1772, tratando, neste início, de aspectos psicológicos, em geral. Na própria década de 1770, tal disciplina se distancia da psicologia e vai ganhando aspectos pragmáticos, que versam sobre os destinos e a diversidade humana na terra, tendo como paralelo o curso de *Geografia Física*. Na década de 1780, a antropologia é vista por Kant como algo de importância menor, tendo como principal tarefa a aplicação da moral.

No entanto, da década de 1790 em diante, Kant reestrutura de maneira decisiva a sua filosofia, de modo que, em 04/05/1793 manda uma carta a Frederick Stäudlin, na qual aponta que as três perguntas de maior interesse à razão que aparecem na *KrV*² devem recair numa quarta, a saber, “o que é o homem?”³, a qual deve ser respondida pela antropologia como ciência correspondente. Com isso, Kant deixa claro que a pergunta antropológica congrega em si a importância de todas as outras.⁴ Tal carta não deveria, em um primeiro momento, chamar atenção;

* josehenriqueazevedo@hotmail.com

¹ Carta a Stäudlin de 04/05/1793 pode ser considerada a primeira prova. Todas as passagens em Alemão sobre Kant serão citadas a partir da edição a Akademie Ausgabe, as quais podem ser encontradas até o volume 21 em: <https://korpora.zim.uni-duisburg-essen.de/kant/verzeichnisse-gesamt.html>

² “O que posso saber? O que devo fazer? O que me permitido esperar?” (*KrV*, A 805 / B 833).

³ “Was ist der Mensch? (Anthropologie; über die ich schon seit mehr als 20 Jahren jährlich ein Collegium gelesen habe).” (*Br*, AA 11: 429)

⁴ “Das Feld der Philosophie in dieser weltbürgerlichen Bedeutung läßt sich auf folgende Fragen bringen: 1) Was kann ich wissen? 2) Was soll ich thun? 3) Was darf ich hoffen? 4) Was ist der Mensch? Die erste Frage beantwortet die Metaphysik, die zweite die Moral, die dritte die Religion und die vierte die Anthropologie. Im

contudo há um conjunto de fatores que a elevaram a um documento de crucial importância para a exegese dos estudos kantianos como primeiro esboço do projeto antropológico.

Kant, recorrentemente, propunha o plano de seus projetos em cartas endereçadas a interlocutores tal como, por exemplo, a carta enviada a Markus Herz em 21/02/1772, na qual afirma a pretensão de publicar uma obra sobre os limites da sensibilidade e da razão em duas partes, que ficariam prontas em três meses.⁵ Ora, o esboço do projeto não saiu como esperado, uma vez que apesar de Kant afirmar que traria, de modo completo, à tona uma *Crítica da Razão Pura (KrV)*, ele a dividiu de modo que apenas a parte teórica apareceu primeiro, tendo a *Crítica da Razão Prática (KpV)* e a *Crítica da Faculdade de Julgar (KU)* sido publicadas muitos anos depois. Segundo, isso significa que, para Kant, apesar de ter a ideia para a estrutura do seu primeiro projeto, os conteúdos que preencheram-na foram erigidos ao longo dos anos de reflexão. A carta a Stäudlin tem um significado parecido, na medida em que lá Kant traça seu plano de tornar tal disciplina, ensinada ao longo de vinte anos, um saber no qual todos os outros recaem. Com isso, Kant tenta construir nos últimos dez anos de reflexão uma antropologia que dê conta de responder à pergunta sobre o homem.⁶

A obra que, sistematicamente, fecharia o seu sistema de filosofia e colocaria a antropologia como disciplina principal do projeto seria aquela que ficou conhecida como *Opus Postumum (OP)*. Duas coisas provam esta hipótese: primeiro, os biógrafos de Kant mostram que ele iniciou a escrita de tal obra em 1796 e que tinha, em um primeiro momento, o objetivo de escrever a metafísica da natureza prometida desde de a edição A de *KrV*. Contudo, muito plausivelmente, ao longo do escrito, ele notou que sua velhice não o deixaria completar o seu sistema e resolveu adaptar a obra como um sistema final em que “deus, o mundo e o homem como pessoa (*cosmopolita*) (ser moral), como ser sensível (habitante do mundo), consciente de sua liberdade: o ser racional sensível no mundo”⁷ fossem os pilares, dando ênfase no homem como aquilo que sustenta deus (moral) e o mundo (natureza). No entanto, Kant perdeu muito tempo escrevendo a parte relativa à

Grunde könnte man aber alles dieses zur Anthropologie rechnen, weil sich die drei ersten Fragen auf die letzte beziehen.” (*Br*, AA 11: 25)

⁵ “Ich dachte mir darinn zwey Theile, einen theoretischen und practischen. Der erste enthielt in zwey Abschnitten 1. Die phaenonomie überhaupt. 2. Die Metaphysik, und zwar nur nach ihrer Natur u. Methode. Der zweyte ebenfals in zwey Abschnitten 1. Allgemeine Principien des Gefühls des Geschmacks und der sinnlichen Begierde. 2. Die erste Gründe der Sittlichkeit [...] Ich im Stande bin eine Critick der reinen Vernunft, welche die Natur der theoretischen so wohl als practischen Erkenntnis, so fern sie blos intellectual ist, enthält vorzulegen wovon ich den ersten Theil, der die Quellen der Metaphysic, ihre Methode u. Grentzen enthält, zuerst und darauf die reinen principien der Sittlichkeit ausarbeiten. Und was den erstern betrifft binnen etwa 3 Monathen herausgeben werde.” Cf. (*Br*, AA 10: 129-132)

⁶ Azevedo, 2019.

⁷ “Gott: die Welt: und der Mensch als (*Cosmopolita*) Person (*moralisches Wesen*) sich seiner Freyheit bewusste *Sinnenwesen* (*Weltbewohner*) das vernünftige *Sinnenwesen* in der Welt.” (*OP*, AA 21: 31)

natureza (passagem da filosofia transcendental para a física), a qual ficou melhor acabada e argumentada, e não teve energia suficiente para escrever o encerramento antropológico, parecendo este um amontoado de notas soltas, em vista de uma futura obra.

A segunda prova, para tal, diz respeito ao modo como se deve interpretar o *OP* em vista desta hipótese, ou seja, apesar de não ser possível afirmar qualquer fim endógeno, é, entretanto, viável defender fins possíveis para este, desde que respaldados pelos escritos dos seus últimos dez anos de vida, de modo que é possível confirmar esta hipótese por meio da analogia e desenvolvimento das obras que possuem temas em comum com este inconcluso livro. Apesar de ser impossível provar o fechamento do sistema, é possível, contudo, reconstruí-lo, de maneira que torne-se plausível uma filosofia com finalidade antropológica, tendo o *OP* como obra final.

Pensamos, como posição inicial, que é impossível estabelecer, endogenamente, qualquer unidade sistemática orgânica aplicável ao *OP* e, por conseguinte, também não é possível designar, a partir da referida obra, qualquer fundamento último interno ao escrito, que possa constituir-se como prova cabal, dado o aspecto fragmentário ali encontrado e a falta de provas de que não houve, de maneira alguma, nenhuma manipulação do texto por parte daqueles que possuíram os escritos originais ao longo do século XIX. Por conta disso, a hipótese que guiará a reflexão versa sobre a possibilidade de averiguar e conjecturar, cientificamente, um significado último ao *OP*, desde que se usem as obras de Kant dos seus últimos dez anos de vida; mais precisamente, a última fase filosófica de Kant autoriza a afirmar que tal esboço seria concebido como uma obra de fechamento de um pensamento de matiz antropológica.

Ora, Deus e o Mundo, dois dos pilares sistemáticos propostos no *OP*, são construções de um ser que é ponto de partida e de chegada no sistema de filosofia kantiano, a saber, o Homem, apesar desta afirmação aparecer em um *Convolut* (também pode ser traduzido como *fascículo* que divide internamente o *OP*) entrecortado e parcial de *OP*, o de número I. No entanto, é o ponto de chegada pragmático o mais crucial para compreendermos as aspirações de Kant nesta obra, uma vez que ele estava trabalhando mais fortemente em uma passagem da filosofia transcendental para a física. O motivo para isto é a obsessão simétrica, a fim de não deixar o seu sistema filosófico capenga, igualando uma filosofia moral sólida a uma igualmente sólida filosofia da natureza; e é por causa dessa buscada simetria que o escrito sobre a filosofia da natureza está melhor acabado e é ponto de partida da obra.

Esta afirmação não é estranha, na medida em que, desde a *KrV*, é sabido que, estruturalmente, o ponto de partida não é exatamente o ponto de fundamento, ou seja, “se, porém, todo o conhecimento se inicia *com* a experiência, isso não prova que todo ele derive *da* experiência” (*KrV*, B 1). Com isso, seguimos a linha de

raciocínio de que o *OP* é uma obra de matiz antropológica, que deve ser entendida como uma tentativa de reorganização de todo um sistema de pensamento, em todos os seus galhos, em vista de deixar um legado sistemático fechado e claro. Isto posto, faz-se mister nesta introdução, começarmos por mostrar o contexto, no qual a obra foi pensada, entretanto não apenas do ponto de vista do renomado filósofo da época, mas, sobretudo, do homem Kant em sua humanidade própria envolta em carne, ossos e ideias. Este contexto *ad hominem* é importante devido o fato de que o manuscrito póstumo ficou inconcluso.

Kant, de fato, apenas começou a trabalhar no manuscrito póstumo a partir de sua aposentadoria no ano de 1796, contando com 72 anos de idade e 40 de magistério no ensino superior. Este contexto somado à ascensão de filosofias derivadas e destoantes da sua, como as de Fichte e Schelling, moldaram a sua forma de trabalho neste manuscrito. Somou-se a isso a desconfiança geral da intelectualidade prussiana acerca da capacidade de Kant para o trabalho, em tal altura; contrapor filósofos jovens demandava uma energia que já estava em fase de declínio no velho filósofo:

No verão de 1797 um notável anatomista e cirurgião chamado Friedrich Theodor Meckel (1756 – 1803) visitou Königsberg e também parou na casa de Kant. Ele achou que a mente de Kant declinou tanto que não seria prudente esperar que ele pudesse contribuir com qualquer coisa nova e original no debate filosófico de ali em diante, e o disse publicamente. Pörschke veio em defesa de Kant, escrevendo a Fichte em julho de 1798 que Kant poderia estar sofrendo de doenças típicas da velhice, mas que isto não significa 'que a sua mente já está morta. Para ser sincero, ele não é mais capaz de pensamento extenso e prolongado; ele agora vive do rico estoque de suas memórias, mas, mesmo assim, ele faz combinações e projetos excepcionais' (Malter, Kant in Rede und Gespräch, p 353.). Isto não queria dizer que ele não tomasse como atividade corrente um interesse na discussão de sua filosofia por outros. Ele reclamava extremamente sobre Fichte. Verdadeiramente, era impossível mencionar Fichte e sua escola sem deixar Kant furioso. (Kuehn, 2002, p. 390)⁸

Aqui vemos a desconfiança acerca da capacidade de trabalho de Kant.⁹ A importância desta constatação da pesquisa de Kuehn também passa pela observação de que Kant no final da vida ainda era capaz de sustentar certas

⁸ “In the summer of 1797 a notable anatomist and surgeon named Friedrich Theodor Meckel (1756 – 1803) and also stopped at Kant's house. He found that Kant's mind had so much declined that it was unreasonable to expect Kant contribute anything new and original to the philosophical debate from then on, and he said so publicly. Pörschke came to Kant's defense, writing to Fichte in July 1798 that Kant might be suffering from weaknesses brought on by old age, but that this did not mean 'that Kant's mind is already dead. To be sure he is no longer capable of extended and concentrated thought; he now lives largely from the rich store of his memory, but even now he makes exceptional combinations and projects' (Malter, Kant in Rede und Gespräch, p 353.). This did not mean that he no longer took as active an interest in the discussion of his philosophy by others. He complained bitterly about Fichte. Indeed, it was impossible to mention Fichte and his School without making Kant angry.” (Kuehn, 2002, p. 390)

⁹ O que há de irônico aqui é que o senhor Meckel, apesar de ter nascido 32 anos após Kant, morreu antes que o filósofo.

contendas intelectuais, tal qual a querela com Fichte, de modo que se pode notar, como dado biográfico, que Kant sustentou suas ideias até o último suspiro de vida, mesmo que, gradualmente, com menor intensidade. Isto não quer dizer, no entanto, que suas ideias no período o qual designamos como antropológico sejam novas, de fato.

Queremos dizer que Kant, mais que refazer as ideias as quais alicerçaram seu pensamento, procurou adequá-las ao ato de burilar o que já havia posto de acordo com uma nova diretriz, ou seja, era necessário, a partir de tal data, pontuar a filosofia crítica como uma base sólida e lógica de pensamento, que deveria estar em função da antropologia. Isto significa que Kant não precisou escrever, salvo o *OP*, obras de grande fôlego e com construções completamente novas, uma vez que havia todo um trabalho de mais de 40 anos de ensino que deveria ser organizado e disposto, as suas lições universitárias que serviram como base para os seus últimos trabalhos.

Goeschen escreveu a seu filho em 02/02/1797, que Kant não estava mais lecionando e não voltaria a lecionar nunca mais [...] Ele não esperava muito mais de si do que aquilo que já deu. Entre 1794 e 1796, ele não publicou muito. Haveria mais publicações durante 1797 e 1798, mas a maioria destes livros foram resultados da ordenação de suas lições. Antes desta data, ele ainda não havia concebido os Fundamentos da doutrina do direito (1797) e, tampouco, os Fundamentos da doutrina da virtude (1797), nos quais trabalhou por um bom tempo. Eles contêm ainda muito material derivado de suas lições, e há pouca coisa nova. O Conflito das faculdades (1798) consistia em três ensaios. Um dos quais fora escrito em 1794, o segundo após outubro de 1795 e o terceiro em 1796-7. A Antropologia de um ponto de vista pragmático (1798) foi inteiramente baseada em suas lições. (Kuehn, 2002, p. 394)¹⁰

O que Goeschen e a maioria dos leitores e amigos próximos de Kant não perceberam é que apesar de, obviamente, não serem novos os conteúdos desta fase do pensamento, havia, em compensação, um novo modo de encará-los. Kant, enquanto homem prático, encontrou um modo de inovar, mesmo que sutilmente, em filosofia, sem precisar de um grande dispêndio de energia. Contudo, isto cessou a partir do momento que ele viu a necessidade de reorganizar uma teoria que desse conta dos usos prático e, principalmente, teórico da razão, uma vez que este último estava em aberto desde a primeira edição da *KrV*.

¹⁰ “Goeschen wrote to his son on February 2, 1797, that Kant was not lecturing and would never lecture again [...] He did not expect much from himself any longer. Between 1794 and 1796 he had not published much. There would be more during 1797 and 1798, but most of these books were results of ordering his papers. He had no longer before conceived The Metaphysical Foundations of the Doctrine of Right (1797) and The Metaphysical Foundations of the Doctrine of Virtue (1797), and he had worked on them for a long time. Still much material they contain derives from his lectures, and there is little in them new. The Dispute of the Faculties (1798) consisted of three essays. One of these was written in 1794, the second after October 1795, and the third in 1796-7. The Anthropology from a Pragmatic Point of View (1798) was entirely based on his lectures notes.” (Kuehn, 2002, p. 394)

É este o ponto de dificuldade de interpretação do manuscrito póstumo kantiano, na medida em que esta passagem da filosofia transcendental à física, enquanto ciência teórica fundamental da natureza, era necessária, na sua visão, para preencher uma lacuna em seu sistema. Os escritos que correspondem a uma teoria desta passagem são os mais completos e claros no *OP*, o que fez muitos estudiosos do pensamento de Kant pensarem que era esta a preciosidade fundamental final do escrito. Este buraco (relativo a uma filosofia da natureza) existe e Kant tenta, de fato, tapá-lo, por meio de uma teoria formulada para tal circunstância; entretanto, este preenchimento não passa de uma função auxiliar no cômputo final do *OP*, uma vez que era necessário aqui não ter nenhum desequilíbrio entre Deus (moral) e o Mundo (natureza) para que houvesse um Homem a sustentar, racionalmente, ambos.

É, com isso, digno de pena o fato de não ser possível conferir tal hipótese em um escrito com um propósito claro, pois “a partir de 1801, sua memória se deteriorou ainda mais. Parecia, inclusive, que sua própria memória, isto é, aquela que nos permite concentrarmo-nos em uma tarefa foi afetada.”¹¹ Também é um motivo a não ser destacado a falta de organização de Kant, o que não permitiu uma melhor interpretação das folhas do manuscrito na época de sua morte.¹²

Kant enfrentou a desconfiança de seus amigos por seu estado de saúde e sua velhice, mas deixou várias pistas acerca do que seria esse manuscrito. Por conta disso, para provar a tese de trabalho aqui aventada, dividiremos o argumento em três partes, a saber, a primeira diz respeito a mostrar que a passagem da filosofia transcendental para a física, apesar de cabal, não é a finalidade última do sistema de filosofia kantiano e que isto pode ser notado no *OP*; a segunda, por sua vez, mostrará que Kant estava tratando em tal obra reorganizar sua filosofia em torno de uma antropologia; na terceira exporemos como os dez anos últimos de produção de Kant nos permite mostra que o *OP* tem viés antropológico, além de discutirmos a nossa posição com a fortuna crítica sobre o *OP*.

¹¹ “By 1801, his memory had deteriorated ever further. It appears that now even his own memory, that is, the kind of memory that allow us to concentrate on a given task, was affected.” (Kuehn, 2002, p. 415)

¹² “As freely as I could speak about his death and everything he wanted me to do after his death, so reluctant he was to talk about what should be done with the manuscript. At times, he believed that he could no longer judge what he had written, that it was completed and only needed to be polished. At other times, it was his will that the manuscript should be burned after his death. After his death, I showed it to Herr Pastor Schulz, a scholar, whom Kant considered to be the best interpreter of his work, second only himself. His judgment was that it represented only the beginning of a work, whose Introduction was not yet finished, and which was impossible to edit (der Redaktion nicht fähig). The effort, which Kant expended in working it out, consumed the rest of his strength more quickly. He declared it to be his most important work, but it was probably his weakness that was largely responsible for this judgment” (Wasianski, 1804, p. 283 *apud* Kuehn, 2002, p. 409).

A Passagem da Filosofia Transcendental à Física: Metafísica da Natureza

A história do manuscrito mostra que algo iniciado em 1796 e publicado, após uma longa jornada e manuseado por várias pessoas diferentes, apenas em 1938, não pode servir de base para teses últimas, pelo menos no que concerne à sua organização interna. Não se pode ter certeza alguma acerca da sua ordenação, tampouco saber se, realmente, Kant deu alguma ordem ao manuscrito, uma vez que suas incertezas, como atesta Wasianski, acerca do derradeiro fim para o escrito leva a pensar que apesar de uma ideia que pudesse guiar tal empreitada, ele não conseguira organizá-lo a contento. Também devemos notar que o modo que Kant o tratou ao longo dos últimos anos de sua vida, revelam que qualquer afirmação peremptória é parcial no que concerne ao *OP*.¹³

Não se pode, apesar disso, descartar a ideia de que tal manuscrito se insere em um conjunto de obras antropológicas aparecidas após 1793 com mais vigor, possuindo como temática principal mostrar de que modo o homem pode progredir enquanto espécie para o seu melhor, um sistema de propósitos cosmopolitas. Um dos grandes pilares da melhora constante da condição humana é, sem dúvida, a ciência e pensamos que tanto a história do manuscrito quanto a sua recepção levaram renomados e excelente comentadores kantianos a confundir a parte mais clara do manuscrito com seu objetivo final.

Muitos comentadores de Kant insistem em afirmar que o *OP* é, sem dúvida, uma obra que pretende fazer, exclusivamente, a passagem da filosofia transcendental para a física, por meio de uma teoria da matéria, a qual teria no conceito de éter o princípio fundamental de explicação da atração e repulsão próprios à ciência da época. Pode-se encontrar tal tese em Föster (1993, 2000), Capeillère (2000) e Duque (1991, 2007), os quais, que pese suas discrepâncias argumentativas, organizam-se em torno de um *gap* na filosofia kantiana que teria de ser preenchido, a fim de equilibrar os usos da razão. Ora, tal tese é muito sedutora, inclusive, devido ao fato de o próprio Kant nomear, em carta,¹⁴ a obra como tal passagem.

O grande problema, entretanto, é que a ideia para a obra vai ganhando um desenvolvimento tal que de uma passagem como função principal, pensada desde o final dos anos de 1780, passa a dizer respeito, no final da década de 1790, a responder como é possível um sistema de filosofia em que o homem seja o objeto e o sujeito central. Isto quer dizer que a passagem da filosofia transcendental à física é um galho do sistema de filosofia kantiano, um galho importantíssimo, mas, ainda assim, é subalterno à função antropológica.

¹³ Tais informações foram retiradas das introduções à tradução espanhola de *OP* feita por Felix Duque (Kant, 1991) e da tradução inglesa feita por Eckart Föster (Kant, 1993).

¹⁴ Carta a Garve de 21/09/1798. (*Br*, AA 12: 25).

Defendemos, com isso, que a passagem da filosofia transcendental para a física, de fato, diz respeito ao preenchimento de um buraco teórico no seio da filosofia kantiana, visto concernir, em um certo sentido, à promessa de uma metafísica da natureza, contudo o preenchimento de tal buraco não é, pelo menos na sua última fase, a principal intenção do sistema filosófico kantiano. De fato, Kant perdeu um precioso tempo e suas últimas energias pensando em uma maneira de não deixar o seu sistema capenga, trazendo à baila o conceito de éter para dar conta de tal passagem e, por conta disso, seus escritos sobre esta passagem estão mais bem acabados que aqueles concernentes ao homem como centro e sustentáculo da reflexão. Assim, aqui faz-se interessante mostrar esta obsessão kantiana pela simetria do sistema na passagem da filosofia transcendental à física e também como a desorganização do tempo para escrever a obra o fez travar o objetivo final.

Isto posto, assim como o conceito de Deus (correspondente à moral), o conceito de Mundo (correspondente à filosofia da natureza) também precisava ser exposto de forma sistemática para dar uma sustentação equilibrada à antropologia que Kant propunha à época, por meio da pergunta “o que é o homem?” A partir do momento que se entende a passagem da filosofia transcendental para a física como um fundamento importante, mas sem o primado na filosofia kantiana, poder-se-á, por consequência, também entender em função de que tal passagem se dá. Kant precisava de novas soluções para dar conta do problema de conceber um sistema com princípios a priori e acabou usando toda a sua energia intelectual dos seus últimos bons anos de reflexão para provar as condições de possibilidade de pensar o mundo físico em geral:

A ciência da natureza (*philosophia naturalis*) vira-se em duas direções, a primeira é a sua fundamentação metafísica (isto é, fundamento a priori em um sistema), a segunda contém princípios universais baseados na experiência, isto é, princípios empíricos, de sua aplicação a objetos do sentido externo, a qual é chamada de física. Esta física é, em compensação, dividida em física geral (*physica generalis*), a qual expressa apenas propriedades da matéria em objetos externos da experiência,- e na (*physica specialis*), a qual participa dos corpos formados a partir desta matéria de um jeito particular, e que prepara o sistema deles – por exemplo, considerando a diferença entre corpos orgânicos e inorgânicos [...] *Physica generalis*, assim, contém a necessidade de transição de um fundamento metafísico da ciência natural para a física, em virtude da relação que é encontrada entre regras a priori e o conhecimento de suas aplicações a objetos empíricos dados. (*OP*, AA 21: 407-8)¹⁵

¹⁵ “Die Naturwissenschaft (*Philosophia naturalis*) dreht sich in zwey Angeln deren einer die metaphysische mithin a priori in einem System verbundene Anfangsgründe derselben der Andere die allgemeine auf Erfahrung gegründete mithin empirische Principien ihrer Anwendung auf Gegenstände äußerer Sinne enthält und welche Physik genannt wird. Diese Physik theilt sich nun wiederum in die physische Gemeinlehre (*physica generalis*) welche nur die Eigenschaften der Materie an äußeren Gegenständen der Erfahrung vorträgt, — und die welche auf die aus jener Materie auf besondere Art geformte Körper sieht und von ihnen ein System aufstellt (*physica specialis*) z. B. den Unterschied unorganischer und organischer Körper erwägend [...] Die *physica generalis*

O projeto de uma metafísica da natureza no período puramente crítico trouxe à tona alguns princípios que são caros a este projeto da velhice de Kant, o qual se estende em outras duas obras, *Primeiros Princípios Metafísicos da Ciência da natureza (MAN)* e *Prolegômenos (Prol)*, de modo a continuar os planos de uma metafísica da natureza, na medida em que “meu *MAN* já empreendeu vários passos neste campo, mas simplesmente como exemplos da possibilidade de sua aplicação a casos da experiência, em vista de fazer compreensível, por meio de exemplos, o que foi estabelecido abstratamente” (*OP*, AA 21: 407-8).¹⁶ Dar conta dos paradigmas do movimento de toda a matéria em geral é o que se pode chamar de projeto kantiano da passagem da filosofia transcendental para a física. A grande questão aqui diz respeito a uma aposta de Kant na manutenção ao longo do tempo da física como única, ou talvez a mais relevante, ciência empírica formulada pelo homem.

Desse modo, fazer ciência, para Kant, era sinônimo, fundamentalmente, de física. O que mais chamou atenção de Kant aqui foi o fato de que é a teoria que concede dignidade às manifestações da natureza, e não o contrário como ocorria na ciência anterior, uma vez que as leis de Newton conseguiam dominar, por meio do cálculo de mensuração, as manifestações da natureza. Entretanto, o que Kant havia pensado nos anos de 1780 para o projeto de uma ciência da natureza com acurácia plena, teve de ser modificado devido ao avanço da física.

Aqui se mostra claro que apesar de Kant ser um homem ciente das manifestações do saber de sua época, ele preferiu prostrar-se no saber da física, pensando-a como *a ciência* absoluta da natureza. As consequências para esta atitude intelectual foi o arranjo conceitual que teve de inventar para dar conta de continuar a manter a física como a ciência principal da natureza, por meio de novos elementos, em relação a década de 1780, que a especificassem como tal. O principal elemento introduzido por Kant no *OP* para desempenhar tal tarefa foi o conceito de *éter*. Este conceito possui uma história longa que remonta à filosofia aristotélica, mas que apenas ganhou uma notoriedade forte e especial a partir dos escritos cartesianos.

Segundo Luiz Paulo Rouanet,¹⁷ Kant pensou a possibilidade da passagem da filosofia transcendental à física assentada no conceito de éter, tratando-o como

enthält also zugleich die Nothwendigkeit des Überschritts von den metaphysischen Anfangsgründen der Naturwissenschaft zur Physik vermöge der Verwandtschaft die zwischen Regeln a priori mit der Erkenntnis ihrer Anwendung auf empirisch gegebene Objecte anzutreffen ist.”

¹⁶ “meine Metaphysische Anfangsgr. etc. hatten schon einige Schritte in diesem Felde angeführt aber blos als Beyspiele einer möglichen Anwendung derselben auf Falle der Erfahrung um das abstrahirt gesagte durch Beyspiele verständlich zu machen.”

¹⁷ “A palavra (αἴθηρ) significara originalmente o céu azul, ou atmosfera superior (distinta da atmosfera inferior, no nível da Terra), e foi tomada de empréstimo aos gregos pelos autores latinos [innubilis aether], dos quais passou para o francês e o inglês na Idade Média. Na antiga cosmologia, foi às vezes utilizada no sentido daquilo que ocupava as regiões celestes; e quando a noção de um meio que preenche o vazio planetário foi introduzida, aether foi a palavra óbvia para isso. Antes de Descartes, conotava simplesmente a ocupação de uma parte do espaço: ele

solução e função central de sua filosofia da natureza. Rouanet usa em seu artigo o livro de Edmund Whittaker para mostrar as bases da teoria kantiana. Este conceito inventariado por Whittaker desempenhou uma função essencial para a ciência da natureza dos séculos XVII e XVIII, na medida em que conseguia dar conta das condições de possibilidade do movimento em geral sem admitir, em compensação, noções absurdas para a época, tal como a de vácuo ou vazio no espaço e na atmosfera.

Ora, aqui fica mais clara a tênue linha que separa a tal filosofia da natureza da época e sua mentalidade ainda medieval, pois “quando se examina alguns escritos de Newton relativos à natureza do ar e do éter, percebe-se, em primeiro lugar, a forte influência da linguagem e da mentalidade escolástica. Não obstante, pode-se perceber que os argumentos que são apresentados sustentando a existência do éter são não somente racionais, como apoiados em experiências.” (Rouanet, 2015, p. 4). Isto significa que mesmo Newton supunha várias ideias típicas da mentalidade medieval, mas tenta prová-las por meio da experiência empírica, sendo esta, pois, a maior marca da ciência moderna.

Kant, obviamente ao endossar o éter em uma teoria física nada mais fazia do que se mostrar antenado à sua época, organizando uma noção que desse conta do mundo físico e fosse, ao mesmo tempo, completamente inteligível a priori. O que parece claro é que o “conceito do éter ocupa lugar importante na transição da metafísica da natureza para a física. Trata-se de um conceito *inventado*, nas palavras de Félix Duque, a fim de tornar possível essa transição” (Rouanet, 2015, p. 7). Segundo Rouanet, o éter não pertence propriamente à física, sendo, com isso, uma condição de possibilidade de todo e qualquer fenômeno físico, visto permitir o início do movimento da matéria no espaço e no tempo.¹⁸

Segundo Duque (1993) e Rouanet (2015), o conceito de éter sugere uma espécie de equilíbrio entre o uso prático e teórico da razão, pois do mesmo modo que a noção de Deus é um postulado necessário para se poder pensar as ações

foi o primeiro a trazer o éter para a ciência, postulando que este possuía propriedades mecânicas. Em sua visão, devia ser considerado como o sustentáculo solitário do universo, exceto por aquela infinitesimal fração do espaço que é ocupada pela matéria comum.” (Whittaker, 1973, pp. 5-6 apud Rouanet, 2015, p 3)

¹⁸ “Die Materie mit ihren bewegenden Kräften kann eine Bewegung nur in so fern anheben als sie sich selbst äußerlich (vis locomotiva) oder ein jeder Theil derselben respectiv gegen den Anderen mithin sie sich innerlich in Bewegung setzt (vis interne motiva). — Aber ein jeder absolute Anfang der Bewegung einer Materie ist undenkbar; wird er aber eingeräumt so ist auch das Aufhören oder die Verminderung derselben eben so undenkbar weil das Hindernis oder der Widerstand im Aufheben derselben eben so wohl eine bewegende Kraft in der Entgegensetzung ist. — Einem ersten Bewegter (primus motor) müßte man Spontaneität d. i. ein Wollen beylegen welche der Materialität völlig widerspricht. — — Nun folgt der nicht aus der Physik entlehnte und so empirische sondern zum Übergange von den metaph. A. Gr. der NW. Gehörende a priori geltende Satz: „Es ist eine im Gantzen Weltraum als ein Continuum verbreitete alle Körper gleichförmig durchdringend erfüllende (mithin keiner Ortveränderung unterworfen) Materie welche man mag sie nun Aether oder Wärmestoff etc. nennen kein hypothetischer Stoff ist (um gewisse Phänomene zu erklären und zu gegebenen Wirkungen sich Ursachen mehr oder weniger scheinbar auszudenken) sondern als zum Übergange von den met. A. Gr. der NW. zur Physik nothwendig gehörendes Stück a priori anerkannt und postulirt werden kann.” (OP, AA 21: 217-8).

morais, o conceito de éter teria de ter o mesmo efeito, assim, para poder pensar as condições de possibilidade da física em geral. Ambos têm de poder ser imediatamente pensados, mas em relação ao de éter há uma especificidade, a saber, este tem de ser empiricamente possível para a física.

Acompanhamos, em parte, tais comentadores; Kant, realmente, estava pensando no equilíbrio entre os usos do sistema, para que uma organização do pensamento pudesse ser concebida enquanto tal. Isto não significa, entretanto, que a passagem da filosofia transcendental para a física fosse a finalidade última dos manuscritos finais de Kant. Ele não tinha, em seu início, a menor ideia do que fazer para formular tal passagem plausivelmente, tendo, assim, de desenvolver a teoria à medida que a escrevia. Atesta Föster (2000, p. 3), com a concordância de Kuehn (2001, p. 409), que Kant apenas começou a pensar em, efetivamente, colocar no papel por volta do ano de 1790. Ele começou, de fato, a trabalhar no projeto no ano de 1796, data na qual já contava 74 anos de idade. Em 21/09/1798, Kant escreve uma carta a Garve (este em carta anterior reclamara de suas doenças), a qual nos parece uma prova decisiva da hipótese acerca do estatuto dos manuscritos póstumos:

A impactante descrição de seu sofrimento e sua força mental de ignorar esta dor e continuar vivamente a trabalhar pelo bem da humanidade despertam a maior admiração possível em mim. Eu imagino, embora, se meu próprio fato, envolvendo uma aspiração similar, não pareceria para você ainda mais doloroso, se você se colocasse no meu lugar [...] Eu vejo diante de mim a conta não paga da minha filosofia incompleta, mesmo eu estando consciente que tal filosofia, considerada tanto em seu significado quanto em seus fins, é ainda capaz de completude. Esta é uma dor como aquela de Tantalus, embora não seja uma sem sentido. O projeto acerca do qual estou trabalhando agora diz respeito a Transição dos princípios metafísicos da ciência natural para a física. Este deve ser completado ou, do contrário, um buraco restará na filosofia crítica. A razão não desistirá de suas demandas em relação a isso; tampouco, tal possibilidade pode ser extinta; mas, a satisfação desta demanda está, desesperadamente, sendo posposta, se não é por conta da paralisia de meus poderes vitais, então é devido ao aumento das limitações. (*Br*, AA, 21: 256-7)¹⁹

A novidade aqui se dá, justamente, na afirmação do comedimento de Kant na época da obra, ou seja, ele quer, no mínimo, completar a lacuna deixada na

¹⁹ “Die erschütternde Beschreibung Ihrer körperlichen Leiden, mit der Geisteskraft über sie sich wegzusetzen und fürs Weltbeste noch immer mit Heiterkeit zu arbeiten, verbunden, erregen in mir die größte Bewunderung. - Ich weiß aber nicht, ob, bey einer gleichen Bestrebung meinerseits, das Loos, was mir gefallen ist [...] den völligen Abschlus meiner Rechnung, in Sachen welche das Ganze der Philosophie (so wohl Zweck als Mittel anlangend) betreffen, vor sich liegen und es noch immer nicht vollendet zu sehen; obwohl ich mir der Thunlichkeit dieser Aufgabe bewusst bin: ein Tantalischer Schmerz, der indessen doch nicht hoffnungslos ist. - Die Aufgabe, mit der ich mich jetzt beschäftige, betrifft den “Übergang von den metaphys. Anf. Gr. d. N. W. zur Physik”. Sie will aufgelöset seyn; weil sonst im System der crit. Philos. eine Lücke seyn würde. Die Ansprüche der Vernunft darauf lassen nicht nach: das Bewustseyn des Vermögens dazu gleichfalls nicht; aber die Befriedigung derselben wird, wenn gleich nicht durch völlige Lähmung der Lebenskraft, doch durch immer sich einstellende Hemmungen derselben bis zur höchsten Ungedult aufgeschoben.”

filosofia crítica. Aqui pode-se especular se Kant já teria perdido as esperanças de ter energia suficiente para desenvolver uma antropologia como ponto de apoio do sistema. Segundo Föster, Kant apenas começa a trabalhar no *Convolut I*, especificamente no que concerne ao homem como centro teórico do sistema final, por volta do ano de 1801 e continua até 1803.

Esta nossa hipótese é reforçada pela carta de Kant a Kiesewetter de 19/10/1798, na qual diz: “eu quero fazer a Transição dos Princípios metafísicos da ciência da natureza para a física como um galho especial da filosofia natural [philosophia naturalis], isso não deve ser deixada de fora do sistema.”²⁰ Isto significa, que tal transição é apenas um braço do sistema, o qual, no entanto, ele seguiu trabalhando em sua feitura até os últimos anos de sua vida, sem achar nenhuma solução para a completude. O que desafia a nossa hipótese aqui é o receio de Kant de afirmar diretamente que está tentando responder o tempo todo a quarta pergunta que interessa à razão, a pergunta antropológica. Ele parece reforçá-la sem entrar propriamente em seu assunto como pode ser visto ao propor que é necessário preencher a lacuna que concerne ao mundo, a fim de equilibrar a equação final do sistema: homem como sustentáculo de Deus (moral) e do próprio mundo (física/ciência).

Como atesta Föster (1993, p xvii), por meio de Wasianski, Kant não tinha certeza em seus últimos anos de vida sobre o que fazer com o manuscrito, talvez queimá-lo ou mesmo chegar a finalizá-lo. Nem uma coisa nem outra foi feita, o manuscrito permaneceu inacabado e sobreviveu ao tempo. O que, no entanto, queremos mostrar é que Kant não balanceou suas energias para completar uma obra de tal fôlego. Esta afirmação se faz mister ao analisar que o conceito de éter, acima exposto, que pese ser algo que fazia total sentido à física da época, foi superado, posteriormente; assim também como a própria ideia de que a física é a ciência fundamental que consegue dar conta a natureza enquanto tal.

Portanto, Kant tinha, de fato, a intenção de pensar uma passagem da filosofia transcendental para a física, inclusive como objeto principal para equilibrar o sistema. No entanto, tal passagem não possui o primado no cômputo geral de sua filosofia, uma vez que o objetivo geral do sistema é mostrar ao homem como resolver seus próprios problemas, de modo a desenvolver o conhecimento, por meio da ciência, e realizar a liberdade no mundo. Por conta disso, é possível afirmar que a passagem aqui em destaque, pensada como primordial, serve como um braço do sistema para fundamentar as condições de possibilidade de o homem avançar no conhecimento científico. Com isso, é o Homem, que sustenta o Mundo (ciência) e Deus (moral), a fim de que haja um padrão lógico para a vida cotidiana.

²⁰ “Womit er das critische Geschäfte zu beschließen und einenoch übrige Lücke auszufüllen denckt; nämlich "den Übergang von den metaph. A. Gr. der R. W. zur Physik, als einen eigenen Theil der philosophia naturalis, der im System nicht mangeln darf, auszuarbeiten.” (Br, AA, 21: 258)

A Finalidade Antropológica da Filosofia no *OP*

A hipótese aqui proposta se fia em haver uma antropologia filosófica ampliada no *OP*, que segue as ideias das últimas obras de Kant. Faremos um breve esboço que mostrará a partir da ideia central das principais obras do último período, que o *OP* foi moldado e lapidado ao longo do tempo de modo que se constituiria, em sua estrutura final, em uma antropologia fundamental, que sustentaria os usos prático e teórico da razão. É também possível mostrar que Kant tanto parte do homem pragmático, como ponto de sustentação do sistema, quanto retorna a ele, mas agora de modo, completamente, estruturado por meio de um sistema de ciência, o qual chama de Mundo, um sistema da liberdade, o qual chama de Deus e o Homem como aquilo que o sistema está em função, uma antropologia.

Esta hipótese não é usual nos meios de comentários kantianos e antes de entrarmos nos detalhes desta antropologia do *OP*, gostaríamos de discutir com alguns comentadores da referida obra. Fundamentalmente, nenhum destes endossa nossa hipótese, principalmente, os tradutores da obra nas mais variadas línguas que supõem fins apenas teóricos como fundamentos do *OP*. Há, pelo menos, três obras fundamentais com as quais gostaríamos de debater, a saber, *L'Opus Postumum di Kant* de Vittorio Mathieu (Mathieu, 1991); *Kant's Final Synthesis* de Eckart Föster (Föster, 2000); e também o livro decorrente do 4º congresso internacional da sociedade kantiana de língua francesa intitulado, assim como o próprio congresso, *Années 1796-1803: Kant Opus Postumum: Philosophie, Science. Éthique et Théologie*, organizado por Ingebord Schüssler (Schüssler, 1999).

De forma organizada, gostaríamos de começar o inventário de teses sobre o *OP* com o último dos livros citados, pois, por conta de ser um livro composto por palestras, é mais fácil selecionar algumas destas para confrontar com a nossa ideia. Gostaríamos de começar a discussão com Frank Pierobon; este argumenta em *L'Architectonique Jusqu'au But* que o *OP* é não apenas uma obra destinada a não ser publicada, mas também que “a arquetônica não comanda a gênese desse projeto” (Pierobon, 1999, p. 136).

O seu inacabamento seria, segundo o comentador, para além de sua suposta senilidade, próprio de notas tomadas para si mesmo, nas quais Kant organizava o seu modo de pensar e expor alguns elementos novos no final de sua vida filosófica. Ora, o autor francês propõe que o inacabamento da obra é algo natural a ela e, assim como alguns manuscritos de Husserl, a obra não é um todo sistemático em si mesma e que isso ressoa no seu lugar na arquetônica kantiana.²¹

²¹ “Reconnaître une origine architectonique au questionnement de l'Übergang – à savoir qu'il en manque un, et que sa nécessité propre ne suffit pas à le << donner >> à partir de sa propre idéalité -, c'est également prendre la mesure de ce que l'idéalisme transcendantal trouve peut-être là sa propre limite [...] Voilà le terme tragique du parcours kantien: la nouvelle physique, parce qu'elle est née d'une mathématique radicalement neuve (l'algèbre) échappe,

Concordamos com Pierobon quanto a sua afirmação acerca do limite do idealismo transcendental, o qual Kant mensurou mal; entretanto, é possível perguntar: se o idealismo transcendental precisaria de um limite como este, visto que sua finalidade é antropológica? Absolutamente. Todavia, endogenamente à filosofia teórica, tal afirmação de Pierobon faz sentido. Desse modo, o autor passa ao largo da discussão mais profícua acerca da finalidade da filosofia última de Kant, que desemboca no *OP*, na medida em que ainda regula Kant apenas pelo paradigma puramente crítico, em vez de incluir os sinais antropológicos à crítica.

Dieu, la Création et l'Homme de José Castaing é o artigo que, pelo título, pelo menos, poderia se aproximar de nossa hipótese. Entretanto, que pese a nomenclatura do escrito, o autor sinaliza que “Kant se vê confrontado a um novo, mas não menos verdadeiro abismo de sua filosofia: não mais este que separa a natureza da liberdade, mas sim um que separa Deus e sua criação (*welt*). Um abismo, do qual se poderia dizer (em uma linguagem não kantiana!) que não é mais de ordem 'metafísica', mas de ordem propriamente ontológica.”²² Esse abismo que separa o mundo de Deus tem sua ponte construída na figura do homem no *OP* de Kant. Tanto nós quanto Castaing concordamos e defendemos tal hipótese.

Entretanto, o que nos separa é a base sobre a qual acreditamos estar assentada a finalidade organizacional do *OP*, isto é, enquanto Castaing insiste em uma ontologia, a nossa perspectiva diz respeito a uma antropologia como finalidade última do sistema. O homem não somente medeia a natureza e a moral, mas, sobretudo, ele se põe a si mesmo e também propõe os termos e a linguagem por meio da qual estes dois mundos podem ser concebidos e entendidos. O artigo de Castaing sugere, mesmo que de modo involuntário, que o homem é um ser passivo e escravo de um mundo já, imediatamente, posto.

Uma ontologia, com isso, não pode ser aplicada, de modo absoluto, à posição do homem no *OP*, na medida em que o homem empírico é apenas um primeiro momento do processo de autopoisição de si mesmo, isto é, um entendimento de si enquanto ser no mundo. Para considerar-se um ser no mundo, tem-se de, primeiramente, entender-se como ser livre, enquanto condição de possibilidade de agir segundo uma causalidade própria. Isto significa que somente de modo reflexo é possível entender-se a si mesmo de modo ontológico. O que se tem aqui, de fato, é uma antropologia. Na antropologia proposta por Kant, responder a pergunta antropológica é impossível, pois o homem é um ser livre que

dans sa progression, à ce que Kant met en œuvre dans sa conception de la mathématique, et elle prouve le mouvement en marchant, tout comme, aux yeux de Kant, la géométrie euclidienne l'avait fait en son temps” (Pierobon, 1999, pp. 139-141).

²² “Kant se trouve confronté à un nouveau mais non moins véritable abîme de sa philosophie: non celui qui sépare nature et liberté, mais celui qui sépare Dieu e la création (la *welt*). Un abîme dont on pourrait dire (dans un langage non kantien!) qu'il n'est plus d'ordre <<métaphysique>> mais d'ordre proprement ontologique.” (Castaing, 1999, p. 217).

se faz no tempo, segundo seu comportamento moral e cultural. Não há modo último de definir o homem, pois este não se aplica às condições de possibilidade para conhecer um objeto, uma vez que está para além da mera empiria.

Faz-se mister, dito isto, mostrar também as visões de Vittorio Mathieu e Eckart Föster, os quais escreveram dois detalhados comentários acerca da referida obra. Vittorio Mathieu publicou em 1991 *L'Opus Postumum di Kant*, o qual se preocupa em traçar genealogias e paralelos entre a vida do filósofo na época do escrito e sua doutrina, tanto endogenamente ao manuscrito quanto em sua significação em torno da obra como um todo. Eckart Föster, por sua vez, após traduzir para a língua inglesa o *OP*, também escreveu o livro *Kant's Final Synthesis*, uma chave para se compreender muitos dos meandros acerca da referida obra, sustentando a tese de que a grande preocupação de Kant ali diz respeito à passagem da filosofia transcendental para a física e que tal transição não começa a ser pensada enquanto tal até 1796, após a aposentadoria de Kant da Universidade. O entrelaçamento entre Föster e Mathieu, dá-se, justamente, por conta deste último, segundo Föster, colocar na conta de uma insatisfação de Kant com os juízos reflexionantes da *Kritik der Urteilstkraft (KU)*, o mote para o *OP*.²³

O comentário de Föster acerca da visão de Mathieu é decisivo para entendermos ambos, uma vez que Mathieu não está equivocado em sua posição, pois, de fato, Kant considera suas obras anteriores como bases para o *OP* e também tenta adaptar e modificar aquilo que não se encaixa na ideia final, o que é comum em qualquer pensador em constante crítica de si mesmo. O problema aqui é que esta visão de Föster serve apenas para referendar a sua própria tese, enquanto a passagem de Mathieu, citada por Föster, não é a sua visão geral acerca do *OP*.

Mais precisamente, Föster precisa de uma visão contrária que suponha o conteúdo de *OP* como se constituindo antes de 1796 para justificar a sua própria de que, embora o desejo de fazer uma obra final acerca de uma metafísica da natureza fosse bem mais antigo, provavelmente dos anos 1790, a discussão presente no *OP* é fruto de uma época posterior ao ano de 1796. Um dos argumentos de Föster para tal está assentado na ideia de organismos vivos, uma vez que em *OP* tal conceito ganha uma nova roupagem, de modo a justificar que o fundamento da referida obra apenas começaria após 1796 ou, “em outras palavras, nós devemos generalizar o conceito de uma máquina automovente própria a nós e estar abertos à possibilidade

²³ “An altogether different suggestion can be found in Mathieu, according to whom the need for a transition results from Kant's insight into a failure of the Critique of Judgment. Since the principles of the Metaphysical Foundations had laid the ground only for a science of nature in general, but not for physics as a system of the special laws of nature, Kant tried in the Critique of Judgment of 1790 to explain the “unity of the manifold” through a subjective principle of reflective judgment” (Förster, 2000, p. 2).

que temos de encontrar na experiência das outras máquinas naturais, isto é, organismos vivos.” (Förster, 2000, p. 22)²⁴

A ideia de organismos vivos apenas está em esboço no *OP* e, assim como uma ideia fundamental de antropologia, se assemelha a notas tomadas para um posterior desenvolvimento, o qual o tempo não permitiu que ocorresse. Para Förster, com isso, a ideia de uma ciência da transição aparece como o fundamento mesmo de *OP*, entrando, pois, os organismos vivos dentro da ideia de uma física, enquanto ciência fundamental para entender o mundo (ciência da natureza). Os organismos seriam o desenvolvimento e talvez o início do pensamento acerca de uma transição, uma vez que não apareceram de modo algum em *MAN* e apenas de modo especulativo em *KU*. Por conta disso,

esta circunstância também parece falar contra a tese de Mathieu [...] que foi a insatisfação com a terceira crítica que convenceu-o que uma ciência da transição era requerida. A inclusão de organismos e máquinas naturais no programa de transição pode ser explicado, inteiramente, de modo interno como seguimento natural da discussão de Kant acerca da ponderabilidade da matéria e dos poderes mecânicos. (Förster, 2000, p. 22)²⁵

Mathieu ter falado acerca de uma insatisfação com a *KU* não significa que a solução para essa insatisfação foi pensada por Kant imediatamente. Ora, Förster tenta transformar algo circunstancial em uma coisa definitiva e determinada de modo claro. Tudo em Kant ganha um desenvolvimento, em que, normalmente, a ideia primeira é mais bem elaborada e se transforma em algo um tanto diferente da original, vide a filosofia crítica pensada na década de 1770 e exposta em cartas a Marcus Herz. Esta tese de Förster de que a inclusão de organismos e forças vivas no debate final é determinante para o entendimento geral da obra pode ser vista como algo que abre brecha para dois problemas.

Mais precisamente, primeiro, Förster usa uma argumentação parecida com a nossa aqui, visto mostrarmos que, apesar de Kant ter deixado pistas como notas a serem desenvolvidas, os esboços do *OP* podem ser considerados para entender a obra. Entretanto, a diferença entre os esboços acerca de uma antropologia fundamental e aqueles em vista de uma teoria dos organismos e das forças vivas, é que a antropologia foi respaldada por uma série de escritos, circunscritos nos últimos dez anos de atuação profissional de Kant e também pela pergunta antropológica em todas as suas manifestações. Isto significa que Förster se arvora de uma visão não central em Mathieu para fundamentar a sua visão acerca da

²⁴ “in other words, we must generalize the concept of our own self-moving machines and be open to the possibility that we might encounter in experience other natural machines, that is, living organisms.”

²⁵ “This circumstance, too, seems to speak against Mathieu’s thesis [...] that it was Kant’s dissatisfaction with the third Critique that convinced him that a “science of transition” was required. The inclusion of the organisms and natural machines into the program of the transition can be explained entirely internally, as following naturally from Kant’s discussion of the ponderability of matter and of the mechanical powers.”

transição no cômputo do *OP*, usando partes acessórias da filosofia kantiana como se fossem o centro teórico, tal como, por exemplo, a ideia de organismos vivos.

Segundo, é problemático afirmar sobre Mathieu a centralidade da ideia de insatisfação com a *KU* como motor para qualquer escrito, na medida em que no próprio livro de Mathieu suas conclusões acerca do *OP* mostram posições centrais bem diferentes. O autor italiano faz todo um grande apanhado de todas as partes do livro, desde sua gênese até seu desenvolvimento ao longo do escrito. Mathieu, assim, aponta não somente uma, mas seis conclusões que se pode retirar dos manuscritos não publicados de Kant. Contudo, a nós interessam-nos as quatro primeiras:

1-É possível encontrar um novo modelo de esquematismo no *OP*, que precisa dar conta de uma experiência indireta decorrente da noção de éter, enquanto elemento anfibólico, o qual se porta como algo não experimentável e, ao mesmo tempo, também como fenômeno responsável pelo princípio de todo e qualquer movimento. Desse modo, segundo Mathieu, “o novo esquematismo do *OP*, pelo contrário, produz um fenômeno indireto, como uma composição feita, inteiramente, a partir de nós, que precede o composto (o concreto) e todos os seus aspectos.” (Mathieu, 1991, p. 284)²⁶

2-A segunda e terceira conclusões de Mathieu, de fato, dizem respeito à insatisfação de Kant, notada pelo autor italiano, em relação às conclusões da terceira crítica. No entanto, Mathieu quer mostrar um modelo de avanço que Kant estava preparando para fugir de afirmações de difícil prova na ciência empírica, que na *KU* aparecem de modo claro tal como, por exemplo, a doutrina do *como se*. Por isso, “o progresso que a concepção acima exposta representa para toda a filosofia transcendental é detectável pela desaparecimento das expressões contraditórias, tais como conceito empírico ou lei empírica, que eram recorrente, com frequência, na *KU*.” (Mathieu, 1991, p 285)²⁷

Mais precisamente, esta segunda conclusão que se pode tirar do *OP*, segundo Mathieu, diz respeito também a uma reorganização da noção de *dedução transcendental*, ou seja, o intuito aqui de Kant é avançar e propor que além desta *dedução*, é necessário trabalhar com a noção de indução em, pelo menos, um aspecto, a saber, “o *OP* permite entender o único procedimento que a indução pode substituir: a determinação progressiva e assintoticamente completa da experiência.” (Mathieu, 1991, p 287)²⁸

²⁶ “il nuovo schematismo dell'OP, per contro, produce un fenomeno indiretto, come composizione fatta interamente da noi, che precede il composto (il concreto) e tutti suoi aspetti.”

²⁷ “il progresso che la concezione su esposta rappresenta per l'intera filosofia transcendente è riconoscibile dallo sparire di locuzioni contraddittorie, come << concetto empírico >> o << legge empírica >>, che ricorrevano ancora di frequente nella Critica del Giudizio.”

²⁸ “l'OP permette di capire l'unico procedimento che all'induzione può sostituirsi: la determinazione progressiva e assintoticamente completa dell'esperienza.”

3-A terceira conclusão também procura mostrar uma reorganização teórica de Kant em relação às conclusões da terceira crítica, a fim de dar conta da noção de mundo. Kant tenta no *OP* expor de uma forma mais bem elaborada o conceito de organismo, saindo, pois, da noção judicativa do *como se* da terceira crítica, em favor de uma teoria da experiência. No entanto, ele, para Mathieu, teria se deparado com uma quase impossibilidade de uma teoria transcendental do organismo: “isto não significa que, a meu ver, uma filosofia propriamente transcendental do organismo seja impossível. Mesmo que no *OP*, portanto, a filosofia do organismo permaneça insuficiente.” (Mathieu, 1991, p. 288)²⁹ Obviamente, que Kant não desenvolveu a contento uma filosofia do organismo no *OP* e também não se pode tratar disso como algo auto-intuitivo na sua filosofia última, uma vez que seus derradeiros escritos não tratam disso, senão o inacabado *OP*.

Uma teoria que pudesse fazer a passagem de uma filosofia transcendental para a física teria de dar conta dos organismos, enquanto parte desta teoria do mundo (natureza). Entretanto, Mathieu tinha muito bem em mente a noção de que, para Kant, a grande questão de uma teoria da passagem é se em tal caberia uma para a doutrina da liberdade, na qual o homem pudesse ser o sustentáculo teórico principal. Mathieu diz então que: “uma ponte entre a filosofia teórica e prática poderia aplicar-se talvez à filosofia kantiana da história: mas sobre isso o *OP* não trata.” (Mathieu, 1991, p. 288)³⁰ Mathieu não se atentou aos escritos antropológicos e tampouco à pergunta guia dos últimos anos do filósofo crítico, uma vez que a história é um braço da antropologia, no sentido dado pelo *Conflito das Faculdades (SF)*, visto ajudar a responder a pergunta antropológica.

4- A quarta conclusão interessa, sobretudo, no que concerne à não visão de Mathieu, assim como a de Föster, acerca do caráter derradeiro da última filosofia kantiana. Mathieu afirma que “me limito, portanto, a aludir a um conceito impossível ou, pelo menos, difícil de reconhecer na crítica: a definição da existência como omnimoda determinatio ou determinação completa da experiência.” (Mathieu, 1991, p. 288-9)³¹ Mathieu coloca uma questão antropológica como justificativa da afirmação, a saber, “o que significa existir?”, mas não a vê como antropológica, e sim, no máximo, como um questionamento meramente ontológico, um *Dasein*, na medida em que afirma que esta “é a questão que coincide com a da verdade, pois é comum assumir que uma proposição é verdadeira quando declara existente o que existe e vice-versa. Porque é impossível

²⁹ “ciò non toglie che, a mio parere, una filosofia propriamente transcendente dell'organismo sia impossibile. Anche nell'*OP* perciò, la filosofia dell'organismo rimane insoddisfacente.”

³⁰ “un ponte tra filosofia teoretica e pratica potrebbe offrilo, forse, la filosofia kantiana della storia: ma su ciò l'*OP* non spende parola.”

³¹ “mi limito perciò ad accennare a un concetto impossibile o, almeno, difficile da riconoscere nella Critica: la definizione dell'esistenza como omnimoda determinatio o determinazione completa dell'esperienza.”

verificar uma existência como omnimoda determinatio mediante um processo finito.” (Mathieu, 1991, p. 289)³²

Mathieu não nota que o objeto que Kant trata não é a existência em si, mas o desenrolar da vida humana, enquanto tal. Mais precisamente, enquanto ele pensa um sentido para a existência, Kant quer resolver os problemas humanos, em vista de um futuro melhor para a humanidade. Isto se faz verdadeiro na medida em que o próprio Mathieu diz que Kant estava preocupado em dar conta da relação entre o mais importante objeto a ser analisado e o modo como se referir a ele verdadeiramente. Kant não quer tratar da existência absoluta de modo final, mas apenas mostrar que a natureza é correlata no homem e este é um objeto *sui generis*, que como tal não pode ser tratado de modo absoluto.

Apesar de não haver meio de tratar da natureza (e da existência como afirma Mathieu) de maneira absoluta, a possibilidade, no entanto, de tratar da natureza relativa do homem, por meio de *juízos sintéticos a priori*, é perfeitamente possível, de modo a ir em direção ao progresso da humanidade. Kant mostra, assim, a importância de se referir não apenas aos objetos naturais ordinários, mas, também às questões morais, em vista da liberdade. Mathieu, sob tal perspectiva, não se deu conta da dimensão antropológica profunda do último Kant.

Portanto, Mathieu possui uma multiplicidade de hipóteses acerca do *OP* e mostra, obviamente, que tal obra está, completamente, interligada com os trabalhos anteriores de Kant, os quais, em sua maioria, o filósofo de Königsberg tentou avançar. A tese de Föster de que *OP* é, primordialmente, uma passagem da filosofia transcendental para a física nos parece um tanto limitada. No entanto, Mathieu, também não atingiu o centro teórico da filosofia última de Kant como fica claro em sua conclusão derradeira ao afirmar:

Que a teoria da experiência do *OP* seja, sem comparação, mais rica e profunda que a da *Crítica* é indubitável. E, embora isto não seja o bastante para eliminar todas as evidentes aporias da obra póstuma, permite todavia discernir nesta massa de manuscritos um instrumento precioso para enfrentar e entender tanto a ontologia implícita na ciência moderna da natureza quanto os procedimentos da física dos nossos dias, considerados de um ponto de vista transcendental. (Mathieu, 1991, p. 298)³³

A tese final de Mathieu está correta, mas não completa, na medida em que nos últimos dez anos de vida e obra de Kant podem ser encontradas uma série de

³² “questione che coincide con quella della verità, perché si è soliti assumere che una proposizione sia vera quando dichiara esistente ciò che esiste e viceversa. Poiché è impossibile verificare un'esistenza come omnimoda determinatio mediante un processo finito.”

³³ “Che la teoria dell'esperienza dell'*OP* sia, senza paragone, più ricca e profonda di quella *Crítica*, è indubbio. E, sebbene ciò non basti ad eliminare tutte le palesi aporie dell'opera postuma, ci permette tuttavia di scorgere, in questa massa di manoscritti, un strumento prezioso per affrontare e capire, tanto l'ontologia implicita nella scienza moderna della natura, quanto i procedimenti della fisica dei nostri giorni, considerati da un punto di vista transcendental.”

escritos antropológicos que seriam culminados com uma obra em que o homem fosse o centro da teoria. Ele chega a cair, como fica provado nas últimas linhas da citação passada, na mesma armadilha ontológica de Castaign. Mathieu chega a esboçar algumas opiniões acerca do significado de o homem ser o sustentáculo entre o mundo e deus, mas o seu desenvolvimento é comedido. Ele, na verdade, diz que “o homem é tanto autor quanto proprietário de sua representação (II, 477, 24); mas, naturalmente, do homem como ideia.” (Mathieu, 1991, p. 273)³⁴

Mathieu apenas vislumbra uma tese antropológica como um nível auxiliar no *OP*, de modo que seu conteúdo principal não passaria de uma mera formalidade que enfatiza a moralidade, por meio do conceito de pessoa. Mais precisamente, o italiano afirma que “a pluralidade de camadas de uma tal antropologia, culminada em uma teoria da pessoa humana, expressa-se com concisão numa teoria teológica” (Mathieu, 1991, p. 273)³⁵, o que significa que a antropologia não passaria de um braço daquilo que Kant chama de Deus, enquanto símbolo máximo da moralidade, contrariando a própria letra de Kant.

No entanto, Mathieu tenta mostrar que apesar de a antropologia não ser uma forma teórica importante que sustentaria o sistema, o conceito de personalidade tem uma função importante, isto é, “nesta última fase de seu pensamento, Kant localiza na personalidade um dos conceitos capazes de ligar o aspecto teórico ao aspecto prático da filosofia. A personalidade se radica na autoconsciência, mas se realiza apenas por meio da consciência moral.” (Mathieu, 1991, p. 273)³⁶ Ele quer expor o conceito de homem que Kant põe como central no *OP* como uma mera ideia de personalidade, por meio da qual o sujeito é entendido como a principal ideia que daria o amálgama do sistema.

Queremos, a partir de agora, mostrar no *OP* que, assim como Mathieu, os comentadores de Kant não atentaram às pistas deixadas pelo próprio autor para interpretar o seu sistema de filosofia como um todo. A hipótese a ser provada, finalmente, é a de que há uma antropologia no *OP*, que sustenta o sistema kantiano como um todo. Esta sustentação se inicia como uma dimensão subjetiva, na qual o sujeito teria um padrão para guiar e organizar a própria vida, mas que, como finalidade última, intenciona mostrar à espécie humana como progredir em direção ao melhor.

³⁴ “l'uomo è, sia <<autore>> sia <<proprietario>> delle sue rappresentazioni (II, 477, 24); ma si tratta, naturalmente, dell'uomo come idea.”

³⁵ “la pluralità di strati de una siffatta antropologia, culminante in una teoria della persona humana, viene espressa con concisione nella teologica.”

³⁶ “In quest'ultima fase del suo pensiero Kant scorge, nella <<personalità>>, uno dei concetti capaci di congiungere l'aspetto teorico e l'aspetto pratico della filosofia. La personalità si radica nell'autoconscienza, ma si realizza solo attraverso la coscienza morale.”

Dos Escritos Após 1793 como Provas à Antropologia do *OP*

Podemos pontuar, como posição definitiva, que apesar de endogenamente à obra não ser possível afirmar nada cabalmente, é viável, contudo, remontar um possível objetivo último, por meio das obras e ideias dos últimos dez anos de vida produtiva de Kant. Após 1793, ao lançar a *Religião nos Limites da Simples Razão (RL)*, Kant sinalizou que a terceira das perguntas críticas havia sido respondida e que estas perguntas são amalgamadas em uma quarta, que o autor deu-se conta ser a mais fundamental de todas, a saber, “o que é o homem?”. Esta pergunta aparece, cronologicamente, em uma carta de 04/05/1793 de Kant endereçada a Stäudlin, ao qual, inclusive, Kant dedicara o *Streit der Fakultäten*.³⁷ A conhecida passagem mostra que Kant buscava organizar o seu sistema filosófico em função de uma antropologia. Isto teria de acontecer sob o paradigma da ciência, da moralidade e da religião.

A antropologia, com isso, torna-se a ciência central do sistema, de modo que o progresso humano é a missão primordial de toda e qualquer filosofia. Ora, a centralidade da antropologia, após 1793, subsume e coloca toda o arcabouço crítico para trabalhar em função da finalidade antropológica. Ora, a data inicial do projeto crítico pode ser estabelecida em 21/02/1772, quando Kant escreve a Markus Herz mostrando a intenção de fazer uma metafísica da natureza, uma metafísica dos costumes e uma crítica do gosto. Ora, saber o que queria fazer ali não significava que Kant tinha o conteúdo do projeto já construído. Ao longo das décadas de 1770 e 80 ele organizou aquele projeto anunciado anos antes. Podemos traçar o mesmo paralelo aqui, ou seja, Kant estava construindo uma ciência antropológica que desse conta de responder a pergunta antropológica.

Isto se faz verdadeiro, pois, após a data do lançamento da *RL* (1793), Kant também publica uma série de obras em vista da pergunta fundamental,³⁸ contendo assuntos antropológicos, na medida em que tentam explicar, por meio de seu saber específico, o que é homem e a sua condição de possibilidade de progredir para o melhor. O que nos interessa aqui também concerne ao que acontece

³⁷ “Mein schon seit geraumer Zeit gemachter Plan der mir obliegenden Bearbeitung des Feldes der reinen Philosophie ging auf die Auflösung der drei Aufgaben: 1) Was kann ich wissen? (Metaphysik) 2) Was soll ich thun? (Moral) 3) Was darf ich hoffen? (Religion); welcher zuletzt die vierte folgen sollte: Was ist der Mensch? (Anthropologie; über die ich schon seit mehr als 20 Jahren jährlich ein Collegium gelesen habe). Mit beikommender Schrift: Religion innerhalb der Grenzen etc. habe die dritte Abtheilung meines Plans zu vollführen gesucht.” (*Br*, AA 11: 429)

³⁸ *Sobre a Expressão Corrente: Isto Pode Ser Correto na Teoria Mas Nada Vale na Prática (TP, 1793)*, *O Fim de Todas as Coisas (EAD, 1794)*, *Para a Paz Perpétua (ZeF, 1795)*, *Von einem neuerdings erhobenen Ton in der Philosophie [CONFERE?]* (*VT, 1796*), *Verkündigung des nahen Abschlusses eines Tractats zum ewigen Frieden in der Philosophie [CONFERE?]* (*VNAEF, 1796*), *Metafísica dos Costumes (MS, 1797)*, *Vorrede zu Reinhold Bernhard Jachmanns Prüfung der Kantischen Religionsphilosophie (1798)*, *SF (1798)*, *Antropologia de um Ponto de Vista Pragmático (Anth, 1798)*, *Manual dos Cursos de Lógica Geral (Log, 1800)*, *Geografia Física (PhG, 1801)* e a *Sobre a Pedagogia (Päd, 1802)*.

intelectualmente com o autor no período que vai desde de sua aposentadoria em 1796 até a sua impossibilidade física ao trabalho em 1803. Neste período, Kant reorganiza suas notas de mais de 40 anos como professor, tratando de dá-las um aspecto sistemático dentro do seu pensamento. Ora, ele se aposentou para trabalhar em várias obras, e não apenas para se dedicar ao *OP*. O autor também, em vista da quantidade de trabalho a fazer, concedeu a seus amanuenses Theodor Rink e Gottlieb Jäsche a tarefa de organizar três cursos, a saber, a *Log*, a *Päd* e a *PhG*.

Uma das obras, advinda de suas notas de aula é a *Antropologia de um ponto de vista pragmático* (*Anth*), que trata do homem pragmático em uma perspectiva crítica. Aqui Kant aborda o que homem, enquanto espécie, pode fazer de si mesmo, a despeito daquilo que a natureza e a história fez dele. Kant procurou ali expor que o homem, que pese sua diversidade, pode ter um caminho comum, sendo, assim, uma pista fundamental para o *OP*, na medida em que quando se refere ao Homem entre Deus e o Mundo, ele está expondo as condições de possibilidade do que molda a humanidade de modo geral. Entretanto, talvez seja uma passagem da introdução da *Log* a mais importante para se compreender os rumos traçados em sua última filosofia.

O campo (Feld) da filosofia, nesta significação cosmopolita (*weltbürgerlich*), pode reduzir-se às seguintes questões: 1- O que posso saber? 2- O que devo fazer? 3- O que me é permitido esperar? 4- O que é o homem? A Metafísica responde à primeira questão; a Moral, à segunda; a Religião, à terceira; e a Antropologia, à quarta. Mas, fundamentalmente, tudo poderia contar (*rechnen*) como Antropologia, pois as três primeiras questões remetem à última. (*Log*, AA 09: 25)

O conceito de filosofia cosmopolita para Kant é indissociável de sua função, isto é, a filosofia é, antes de ser transcendental ou crítica, cosmopolita como se pode confirmar tanto por meio da constância do conceito em seu início crítico em 1781, quanto em 1800 (cf. *KrV*, A 838-9/B 866-7, e também *Log*, AA 09: 23-4), constituindo, como já mostrado, o segundo nível de apresentação do sistema. O *OP* não está dissociado desta maneira de proceder metodologicamente na *Log*, visto que o Homem dos escritos póstumos também pode ser compreendido como aquilo em função do qual Deus e o Mundo existem.

Por conta disso, para completar este último projeto, Kant precisava que o sistema não tivesse nenhum *gap* ou furo e, então, foi necessário começar o conteúdo desta sua póstuma obra final por meio da passagem da filosofia transcendental para a física, a qual não apenas trata das condições de possibilidade de conhecer fenômenos, mas sobretudo de um sistema do mundo material. No entanto, pode-se notar que há todo um conteúdo antropológico em volta disso, que justifica o esforço kantiano em fazer a passagem em vista deste objetivo último, tanto que no *OP* ele escreve: “eu, o mundo e o homem (cosmopolita) como pessoa

(ser moral), como ser sensível (habitante do mundo), consciente de sua liberdade: o ser racional sensível no mundo.” (*OP*, AA 21: 31)³⁹

Como se pode notar na passagem anterior de *OP*, o homem é o fim em si mesmo de um sistema autoalimentado, um sistema tal que está direcionado, ao mesmo tempo, ao homem enquanto espécie (humanidade em geral) e aos sujeitos racionais naturalmente livres (seres morais), que necessitam tomar para si mesmos sua autoconstrução, que, em reflexo, constrói o homem em geral. Por conta disso, a passagem da filosofia transcendental para a física começa com um passo anterior desenvolvido por Kant ao longo de sua reflexão filosófica crítica, a saber, a passagem da metafísica dogmática para a filosofia transcendental, que mais claramente poderia mostrar as condições de possibilidade para o funcionamento da ciência. O passo final, o qual o *OP* deveria dar, diz respeito à transição da filosofia transcendental para a física, esta última enquanto ciência em pleno funcionamento e contribuindo sem cessar para o progresso do conhecimento de mundo. Apenas dessa maneira, o homem poderia fazer ciência plenamente, sabendo exatamente a quem a ciência deve servir. A prova desta nossa afirmação pode ser encontrada na doutrina da autopoisição, que, em nossa visão, parece ser a pista mais interessante do caminho que Kant queria seguir:

O primeiro ato da faculdade da representação (facultas repraesentativa) é a representação de si mesmo (apperceptio), por meio da qual o sujeito faz-se objeto a si mesmo (apperceptio simplex); e sua representação é intuição (intuitus), não ainda conceito (conceptus): isto é, representação de um indivíduo (repraesentatio singularis), esta que ainda não é comum a muitos (nota, isto é, repraesentatio pluribus communis), isto é, uma representação geral válida, a qual deve ser encontrada em muitas [representações], em contraste à [representação] individual. (*OP*, AA 21: 43)⁴⁰

Essa citação reflete, de forma determinada, o modo por meio do qual Kant queria fazer a passagem da filosofia transcendental para a física. Fazer-se objeto de si mesmo é o que inicia o processo de dar conta de si mesmo, enquanto humano que age no mundo; assim como dar-se conta também de que há um mundo que age sobre o indivíduo. Isto posto, o correlato natural no sistema para esta autopoisição é a liberdade e por conta disso, o homem pragmático que se dá conta de si mesmo enquanto objeto físico em seu início, termina por especificar a si mesmo como espécie, a humana, que possui um universo filosófico capaz de melhorar as suas condições de vida.

³⁹ “Gott: die Welt: und der Mensch als (Cosmopolita) Person (moralisches Wesen) sich seiner Freyheit bewuste Sinnenwesen (Weltbewohner) das vernünftige Sinnenwesen in der Welt.”

⁴⁰ “Der erste Act des Vorstellungsvermögens (facultas repraesentativa) ist die Vorstellung seiner selbst (apperceptio) wodurch das Subject sich selbst zum Objecte macht (apprehensio simplex) und seine Vorstellung ist Anschauung (intuitus) noch nicht Begriff (conceptus) d.i. Vorstellung des Einzelnen (repraesentatio singularis) noch nicht die welche vielen gemein ist (nota i.e. repraesentatio pluribus communis) gemeingültige Vorstellung die in Vielen anzutreffen ist im Gegensatz mit der einzelnen.”

A doutrina da autopoisição parece sugerir uma resposta direta a Fichte, que havia publicado em 1794-5 a *Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre*, uma obra que tinha como pretensão dar conta de lançar um sistema de filosofia que propusesse, a partir de uma intuição intelectual de si mesmo, as condições de possibilidade a priori da experiência.⁴¹ Autoposicionar-se, para Kant, é um ato que mostra o início espaço-temporal do corpo físico do sujeito no mundo, é um ato primeiro que não surge espontaneamente do pensamento, mas sim da intuição que gera objeto para o pensar, apesar de apenas ser possível dar-se conta plenamente do corpo no pensamento. O corpo aqui é afetado pelas forças motrizes da natureza, de modo tal, que esta autopoisição passa a ser bem mais uma área da sensibilidade que propriamente algo puramente intelectual como queria Fichte.

Para além de mostrar seu posicionamento longe de Fichte, Kant queria congrega um reforço de seu pensamento enquanto sistema filosófico, que ganhou um viés antropológico sem perder a crítica. Fichte apenas se fiou na base crítico-transcendental sem se dar conta do desenvolvimento progressivo do pensamento kantiano. Por outro lado, deve-se dar um desconto a Fichte, uma vez que tal desenvolvimento antropológico de Kant não era algo fácil de ser percebido. Isto é verdade, na medida em que Kant jamais abandonou seus pontos vista fundamentais da filosofia crítica, tanto que se nota na doutrina da autopoisição de *OP* uma continuação da tarefa fundamental da filosofia, isto é, “o primeiro pensamento, do qual o poder de representação parte, é a intuição de si mesmo e a categoria da unidade sintética da apercepção na aparência, isto é, a pura (não empírica) representação, a qual precede toda percepção, sob o princípio a priori: como são possíveis os juízos sintéticos a priori?” (*OP*, AA 21: 11)⁴²

Esta passagem prova que a doutrina da autopoisição seria algo para além de uma mera polémica com Fichte; ela é sobretudo, uma forma por meio da qual, progressivamente, um mero corpo existente dado, entende-se como representação que precede toda percepção. Ora, a tarefa da filosofia transcendental tem de dar conta deste aspecto e, por isso, não pode ser outra senão a de saber “*como são possíveis os juízos sintéticos a priori?*” Esta ferramenta conceitual é, justamente, o veículo que liga as puras formas do pensamento aos objetos, cimentando uma relação semântica fundamental, sem a qual nada poderia ser objetivado cientificamente.

⁴¹ O Eu originário seria a síntese primordial entre sujeito e objeto, uma vez que põe a si mesmo, coloca também o eu, sujeito pensante, e o não-eu, tudo que é objeto ao sujeito. Fichte pensava poder dar conta da problemática da incognoscibilidade da coisa-em-si, uma vez que esta intuição intelectual tudo põe e a ela nada escapa, por meio de uma dialética.

⁴² “Der erste Gedanke von dem die Vorstellungskraft ausgeht ist die Anschauung seiner selbst und die categorie der synthetischen Einheit des Manigfaltigen in der Erscheinung d.i. der reinen (nicht empirischen) Vorstellung die vor aller Wahrnehmung vorher geht unter dem Princip a priori wie sind synthetische Sätze a priori möglich?”

Não se pode, entretanto, confundir a tarefa fundamental da filosofia com a finalidade a qual esta tarefa está em função. Mais precisamente, saber de que modo referir-se ao mundo é o primeiro passo, e talvez o mais fundamental, para mostrar ao humano como progredir incessantemente para o melhor e, por conseguinte, como resolver os seus próprios problemas. Este entrelaçamento entre a doutrina da autopoisição e a semântica transcendental é o retrato daquilo que seria o *OP*, isto é, uma continuação da filosofia crítica com o acrescentar de novos posicionamentos que tornariam mais claros o filosofar e seu desígnio de como o homem pode progredir incessantemente em direção ao melhor. Esta tarefa da filosofia é a prova mais clara da continuidade da base crítica, desde a *KrV*, mas acrescentada pela direção antropológica, vinda à tona nos anos de 1790.

Deus e o mundo são ambos objetos da filosofia transcendental e (sujeito, predicado e cópula) é o homem pensado. O sujeito que as combina em uma proposição. Este [o sujeito] são relações lógicas em uma proposição, não a existência dos objetos que se encontram, senão meramente o formal das relações para trazer tais objetos à unidade sintética. Deus, o mundo e Eu, o homem, um ente mundano mesmo, que combina a ambos [Deus e mundo]. (*OP*, AA 21: 37)⁴³

A doutrina da autopoisição é justamente a ponte entre Deus e o Mundo. Kant queria um ponto de partida no mundo, que pudesse regular a ideia de homem e que também fosse regulado por ela. Kant, com isso, quer fazer uma ponte que não se resume a uma simples passagem da filosofia transcendental para física, mas, sobretudo, a um direcionamento concreto do humano em ato, por meio, pois, de princípios ideais os quais podem ser usados para guiar e melhorar a vida cotidiana.

Pensamos que no *OP* não houve tempo para adequar tal modo de pensar, propriamente, a uma filosofia crítica já plenamente formada, restando um agregado de ideias antropológicas. Contudo, minimamente, tem-se um sistema de filosofia cuja base é a antropologia, visto que o princípio norteador aparece de forma cabal na pergunta antropológica contida na *Log*. Duas coisas são vitais aqui.

Primeiro, tal questão que se pergunta sobre o estatuto do homem aparece no final da trajetória filosófica kantiana, aumentando a importância da pergunta e da temática antropológica, pois prova que Kant flexionou a direção de sua filosofia sem perder o conteúdo crítico anterior, ou seja, toda a filosofia crítica passou a estar em função da antropologia. Segundo, a pergunta antropológica aparece em um tratado de lógica, o que significa que a base de todo e qualquer pensamento devem estar em função do homem e sob os desígnios da disciplina antropológica.

Portanto, apesar de a pergunta antropológica não constar no *OP* (da mesma maneira que também não consta na *Anth*), pode-se cravar que nossa hipótese se

⁴³ “Gott u. die Welt sind die beyde Objecte der Transc. Philos. und (Subject, Praed. u. copula) ist der denkende Mensch. Das Subject der sie in einem Satze verbindet. — Dieses sind logische Verhältnisse in einem Satze nicht die Existenz der Objecte betreffend sondern blos das Formale der Verhältnisse diese Objecte zur synthetischen Einheit zu bringen. Gott, die Welt, und Ich der Mensch ein Weltwesen selbst, beide verbindend.”

prova, devido ao fato de que as obras que circundam o escrito aqui destacado, tratam de um conteúdo antropológico latente e procuram buscar responder a pergunta “o que é o homem?” Há, no entanto, uma característica que circunda o *OP* e, inclusive, o penetra de forma cabal, a saber, tal questão antropológica não pode ser respondida de forma definitiva, pois ao homem é impossível conhecer o sentido último, inclusive, de si mesmo, sob pena, caso ouse, de cair no dogmatismo da metafísica anterior. Tal pergunta não pode ser respondida de forma absoluta, mas sim cada tempo deve dar um conteúdo a ela. O que a filosofia kantiana fornece é uma base científica e moral para que os homens, em seus tempos determinados, façam de si mesmos o melhor possível. O *OP* foi concebido, desse modo, para ser o episódio final dessa saga em busca do homem e sua progressiva melhora.

Referências Bibliográficas

- AZEVEDO, H. A Antropologia como finalidade da filosofia. Tese de doutorado: Universidade Estadual de Campinas, 2019.
- CAPEILLÈRE, F. “La “Methode Imiteé du Physicien” et le Passage a la Physique” In: SCHÜSSLER, I. *Années 1796 – 1803, Kant Opus Postumum: Philosophie, Science, Éthique e Théologie*. Paris: Vrin, 2001, pp. 55-66.
- CASTAING, J. “Dieu, La Création et l'Homme” In: SCHÜSSLER, I. *Années 1796-1803: Kant Opus Postumum: Philosophie, Science. Éthique et Théologie*. Paris: Vrin, 1999. p 217-223.
- DUQUE, F. “Dios y el Éter em la Filosofía Última de Kant” In: *Thémata. Revista De Filosofía*, n. 38, 2007, pp. 27-46.
- FÖSTER, E. *Kant's Final Synthesis*. London/ Massachussets: Harvard/Cambridge, 2000.
- JIMENEZ, F. G. “Le Nouveau Tournant Transcendental de Kant”. In: SCHÜSSLER, I. *Années 1796-1803: Kant Opus Postumum: Philosophie, Science. Éthique et Théologie*. Paris: Vrin, 1999, pp. 67-74.
- 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. *Transición de los principios metafísicos de la ciencia natural a la física: Opus postumum*. Coautoria y traducción de Felix Duque. Barcelona; Cantoblanco: Anthropos: Univ. Autónoma de Madrid, 1991.
- KANT, I. *Opus postumum*. Translated by Eckart Föster. New York: Cambridge, 1993.
- KUEHN, M. *Kant, a Biography*. New York: Cambridge, 2002.
- MATHIEU, V. *L'Opus Postumum di Kant*. Napoli: Bibliópolis, 1991.

- PEREZ, D. “Conceitos de antropologia fisiológica na antropologia kantiana: Kant e os naturalistas em um debate sobre a natureza humana” In: FAGGION, A; BECKENKAMP, J. *Temas semânticos em Kant*. São Paulo: DWW Editorial, 2013, pp. 341-358
- PIEROBON, F. “L'Architectonique Jusqu'au But.” In: SCHÜSSLER, I. *Années 1796-1803: Kant Opus Postumum: Philosophie, Science. Éthique et Théologie*. Paris: Vrin, 1999, pp. 135-146.
- PORTELA, L. Por que a Crítica da razão pura é uma metafísica? Dissertação de Mestrado: Universidade Federal da Paraíba, 2001.
- ROUANET, L. P. “Da Metafísica da Natureza para a Física” In: *Kant e-Prints*, v. 10, n. 2, 2015, pp. 54-65.
- WASIANSKI, E. A. Chr. *Immanuel Kant in seinen letzten Lebensjahren*. Königsberg, 1804.
- WHITTAKER F. R. S., E. *A History of the Theories of Aether and Electricity*. New York: Humanities Press, 1973.

Resumo: Apesar de Kant ter iniciado sua reflexão com a crítica à metafísica sob os paradigmas da ciência, ele flexionou, nossa visão, seu pensamento, após 1793, em favor de uma antropologia. Defendemos, seguindo esta interpretação, a hipótese de que o *Opus Postumum* seria uma obra de viés antropológico, em vez de apenas uma *passagem* da filosofia transcendental à física. A tese da *passagem* é mais sedutora por dois motivos: primeiro, os escritos sobre esta são mais claros; segundo, Kant realmente tentou cumprir sua promessa de escrever a metafísica da natureza. No entanto, esta *passagem*, em nossa visão, seria um braço daquilo que Kant no *Opus Postumum* chama de Mundo (*filosofia da natureza*), sendo, por conseguinte, Deus (*moral*) o seu outro braço: ambos sustentados pelo Homem (*Antropologia*) como finalidade do sistema. Apesar de não ser possível afirmar qualquer fim para a obra de modo endógeno, é, entretanto, viável defender fins possíveis para o *Opus Postumum*, desde que respaldados pelos escritos dos últimos dez anos de vida de Kant. Com isso, é plausível afirmar que o *Opus Postumum* seria uma obra que fecharia um sistema de antropologia e responderia a pergunta “o que é o homem?”

Palavras-chave: Passagem; Sistema; Filosofia da Natureza; Moral; Antropologia.

Abstract: Although Kant had begun his reflections by means of a critics of metaphysics under science paradigms, he flexed his thought, after 1793, in favor of an anthropology. We sustain, following this interpretation, the hypothesis that *Opus Postumum* should be an anthropological work, rather than just a passage from transcendental philosophy to physics. The thesis on this passage seems more seductive because of two reasons: firstly, the writings about it are more complete than those on anthropology; secondly, he tried to keep his promise of writing a *Metaphysics of Nature*. However, this passage should be just an arm of what Kant called, in this very manuscript, the World (*Philosophy of Nature*) having in God (*Morals*) the other arm: both are sustained by the Man (*Anthropology*) as the aim of his system. Despite of not being possible to assert any endogenous aim to the *Opus Postumum*, it is still feasible to sustain possible outcomes to it, but since it could be backed by the last ten years of Kant's writings. Thus, this is plausible to affirm the *Opus Postumum* would be a work that should close his system of anthropology and would answer the question on “what is the Man?”

Keywords: Passage; System; Philosophy of Nature; Morals; Anthropology.

Recebido em: 12/2019

Aprovado em: 12/2019

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 adequam 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.

Siglas para citação das obras de Kant / Siglenverzeichnis

A citação das obras de Kant deve seguir o seguinte formato:

Sigla, AA (Volume.-Nr.): página[n].

Exemplo:

MpVt, AA 08: 264.

Lista de Siglas / Siglenverzeichnis

AA	Akademie-Ausgabe
Anth	Anthropologie in pragmatischer Hinsicht (AA 07)
AP	Aufsätze, das Philanthropin betreffend (AA 02)
BBGS	Bemerkungen über die Beobachtungen über das Gefühl des Schönen und Erhabenen
E	Der einzig mögliche Beweisgrund zu einer Demonstration des Daseins Gottes (AA 02)
BDG	Briefe (AA 10–13)
Br	Die falsche Spitzfindigkeit der vier syllogistischen Figuren erwiesen (AA 02)
DfS	Meditationum quarundam de igne succincta delineatio (AA 01)
Di	Das Ende aller Dinge (AA 08)
EAD	Entwurf und Ankündigung eines Collegii der physischen Geographie (AA 02)
EACG	Erste Einleitung in die Kritik der Urteilskraft (AA 20)
EEKU	Fortgesetzte Betrachtung der seit einiger Zeit wahrgenommenen Erderschütterungen (AA 01)
FBZE	Die Frage, ob die Erde veralte, physikalisch erwogen (AA 01)
FEV	Welches sind die wirklichen Fortschritte, die die Metaphysik seit Leibnizens und Wolf's Zeiten in Deutschland gemacht hat? (AA 20)
FM	FM: Beylagen (AA 20)
FM/Beylagen	FM: Lose Blätter (AA 20)
FM/Lose Blätter	Fragment einer späteren Rationaltheologie (AA 28)
FRT	

GAJFF	Gedanken bei dem frühzeitigen Ableben des Herrn Johann Friedrich von Funk (AA 02)
GMS	Grundlegung zur Metaphysik der Sitten (AA 04)
GNVE	Geschichte und Naturbeschreibung der merkwürdigsten Vorfälle des Erdbebens, welches an dem Ende des 1755sten Jahres einen großen Theil der Erde erschüttert hat (AA 01)
GSE	Beobachtungen über das Gefühl des Schönen und Erhabenen (AA 02)
GSK	Gedanken von der wahren Schätzung der lebendigen Kräfte (AA 01)
GUGR	Von dem ersten Grunde des Unterschiedes der Gegenden im Raume (AA 02)
HN	Handschriftlicher Nachlass (AA 14–23)
IaG	Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht (AA 08)
KpV	Kritik der praktischen Vernunft (AA 05)
KrV	Kritik der reinen Vernunft (zu zitieren nach Originalpaginierung A/B)
KU	Kritik der Urteilskraft (AA 05)
Log	Logik (AA 09)
MAM	Muthmaßlicher Anfang der Menschengeschichte (AA 08)
MAN	Metaphysische Anfangsgründe der Naturwissenschaften (AA 04)
MonPh	Metaphysicae cum geometria iunctae usus in philosophia naturali, cuius specimen I. continet monadologiam physicam (AA 01)
MpVT	Über das Mißlingen aller philosophischen Versuche in der Theodicee (AA 08)
MS	Die Metaphysik der Sitten (AA 06)
RL	Metaphysische Anfangsgründe der Rechtslehre (AA 06)
TL	Metaphysische Anfangsgründe der Tugendlehre (AA 06)
MSI	De mundi sensibilis atque intelligibilis forma et principiis (AA 02)
NEV	Nachricht von der Einrichtung seiner Vorlesungen in dem Winterhalbjahre von 1765-1766 (AA 02)
NG	Versuch, den Begriff der negativen Größen in die Weltweisheit einzuführen (AA 02)

NLBR	Neuer Lehrbegriff der Bewegung und Ruhe und der damit verknüpften Folgerungen in den ersten Gründen der Naturwissenschaft (AA 02)
NTH	Allgemeine Naturgeschichte und Theorie des Himmels (AA 01)
OP	Opus Postumum (AA 21 u. 22)
Päd	Pädagogik (AA 09)
PG	Physische Geographie (AA 09)
PhilEnz	Philosophische Enzyklopädie (AA 29)
PKR	Vorrede zu Reinhold Bernhard Jachmanns Prüfung der Kantischen Religionsphilosophie (AA 08)
PND	Principiorum primorum cognitionis metaphysicae nova dilucidatio (AA 01)
Prol	Prolegomena zu einer jeden künftigen Metaphysik (AA 04)
Refl	Reflexion (AA 14–19)
RezHerder	Recensionen von J. G. Herders Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit (AA 08)
RezHufeland	Recension von Gottlieb Hufeland's Versuch über den Grundsatz des Naturrechts (AA 08)
RezMoscatti	Recension von Moscati's Schrift: Von dem körperlichen wesentlichen Unterschiede zwischen der Structur der Thiere und Menschen (AA 02)
RezSchulz	Recension von Schulz's Versuch einer Anleitung zur Sittenlehre für alle Menschen (AA 08)
RezUlrich	Kraus' Recension von Ulrich's Eleutheriologie (AA 08)
RGV	Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft (AA 06)
SF	Der Streit der Fakultäten (AA 07)
TG	Träume eines Geistersehers, erläutert durch die Träume der Metaphysik (AA 02)
TP	Über den Gemeinspruch: Das mag in der Theorie richtig sein, taugt aber nicht für die Praxis (AA 08)
TW	Neue Anmerkungen zur Erläuterung der Theorie der Winde (AA 01)
UD	Untersuchung über die Deutlichkeit der Grundsätze der natürlichen Theologie und der Moral (AA 02)
ÜE	Über eine Entdeckung, nach der alle neue Kritik der reinen Vernunft durch eine ältere entbehrlich gemacht werden soll (AA 08)

ÜGTP	Über den Gebrauch teleologischer Principien in der Philosophie (AA 08)
UFE	Untersuchung der Frage, ob die Erde in ihrer Umdrehung um die Achse, wodurch sie die Abwechselung des Tages und der Nacht hervorbringt, einige Veränderung seit den ersten Zeiten ihres Ursprungs erlitten habe (AA 01)
VAEaD	Vorarbeit zu Das Ende aller Dinge (AA 23)
VAKpV	Vorarbeit zur Kritik der praktischen Vernunft (AA 23)
VAMS	Vorarbeit zur Metaphysik der Sitten (AA 23)
VAProl	Vorarbeit zu den Prolegomena zu einer jeden künftigen Metaphysik (AA 23)
VARGV	Vorarbeit zur Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft (AA 23)
VARL	Vorarbeit zur Rechtslehre (AA 23)
VASF	Vorarbeit zum Streit der Fakultäten (AA 23)
VATL	Vorarbeit zur Tugendlehre (AA 23)
VATP	Vorarbeit zu Über den Gemeinspruch: Das mag in der Theorie richtig sein, taugt aber nicht für die Praxis (AA 23)
VAÜGTP	Vorarbeit zu Über den Gebrauch teleologischer Principien in der Philosophie (AA 23)
VAVT	Vorarbeit zu Von einem neuerdings erhobenen vornehmen Ton in der Philosophie (AA 23)
VAZeF	Vorarbeiten zu Zum ewigen Frieden (AA 23)
VBO	Versuch einiger Betrachtungen über den Optimismus (AA 02)
VKK	Versuch über die Krankheiten des Kopfes (AA 02)
VNAEF	Verkündigung des nahen Abschlusses eines Tractats zum ewigen Frieden in der Philosophie (AA 08)
Vorl	Vorlesungen (AA 24 ff.)
V-Anth/Busolt	Vorlesungen Wintersemester 1788/1789 Busolt (AA 25)
V-Anth/Collins	Vorlesungen Wintersemester 1772/1773 Collins (AA 25)
V-Anth/Dohna	Vorlesungen Wintersemester 1791/1792 Anthropologie Dohna- Wundlacken (AA 25)
V-Anth/Fried	Vorlesungen Wintersemester 1775/1776 Friedländer (AA 25)
V-Anth/Mensch	Vorlesungen Wintersemester 1781/1782 Menschenkunde, Petersburg (AA 25)
V-Anth/Mron	Vorlesungen Wintersemester 1784/1785 Mrongovius (AA 25)

V-Anth/Parow	Vorlesungen Wintersemester 1772/1773 Parow (AA 25)
V-Anth/Pillau	Vorlesungen Wintersemester 1777/1778 Pillau (AA 25)
V-Eth/Baumgarten	Vorlesungen Wintersemester 1793/1794 Baumgarten Ethica Philosophica (AA 27)
V-Lo/Blomberg	Logik Blomberg (ca. 1771) (AA 24)
V-Lo/Busolt	Logik Busolt (ca. 1789/1790) (AA 24)
V-Lo/Dohna	Vorlesungen Sommersemester 1792 Logik Dohna- Wundlacken (AA 24)
V-Lo/Herder	Vorlesungen Wintersemester 1762/1763 Logik Herder (AA 24)
V-Lo/Philippi	Logik Philippi (ca. 1772) (AA 24)
V-Lo/Pölitz	Vorlesungen Sommersemester 1789 Logik Pölitz (AA 24)
V-Lo/Wiener	Wiener Logik (1780ff.) (AA 24)
V-Mo/Collins	Vorlesungen Wintersemester 1784/1785 Moralphilosophie Collins (AA 27)
V- Mo/Kaehler(Stark)	Immanuel Kant: Vorlesung zur Moralphilosophie (Hrsg. von Werner Stark. Berlin/New York 2004)
V-Mo/Mron	Moral Mrongovius (Grundl.: 1774/75 bzw. 76/77) (AA 27)
V-Mo/Mron II	Vorlesungen Wintersemester 1784/1785 Moral Mrongovius II (AA 29)
V-Met/Arnoldt	Vorlesungen Wintersemester 1794/1795 Metaphysik Arnoldt (K 3) (AA 29)
V-Met/Dohna	Vorlesungen Wintersemester 1792/1793 Metaphysik Dohna (AA 28)
V-Met/Heinze	Kant Metaphysik L1 (Heinze)(ca. 1770–1775) (AA 28)
V-Met/Herder	Metaphysik Herder (1762–1764) (AA 28)
V-Met-K2/Heinze	Kant Metaphysik K2 (Heinze, Schlapp) (ca. 1770–1775) (AA 28)
V-Met- K3/Arnoldt	Vorlesungen Wintersemester 1794/1795 Metaphysik K3(Arnoldt, Schlapp) (AA 28)
V-Met- K 3E/Arnoldt	Vorlesungen Wintersemester 1794/1795 Ergänzungen Metaphysik K3 (Arnoldt) (AA 29)
V-Met-L1/Pölitz	Kant Metaphysik L 1 (Pölitz) (Mitte 1770er) (AA 28)
V-Met-L2/Pölitz	Kant Metaphysik L 2 (Pölitz, Original)(1790/91?) (AA 28)
V-Met/Mron	Vorlesungen Wintersemester 1782/1783 Metaphysik Mrongovius (AA 29)
V-Met-N/Herder	Nachträge Metaphysik Herder (1762–1764) (AA 28)
V-Met/Schön	Metaphysik von Schön, Ontologie (ca. 1785–1790) (AA 28)

V-Met/Volckmann	Vorlesungen Wintersemester 1784/1785 Metaphysik Volckmann (AA 28)
V-MS/Vigil	Vorlesungen Wintersemester 1793/1794 Die Metaphysik der Sitten Vigilantius (AA 27)
V-NR/Feyerabend	Naturrecht Feyerabend (Winter 1784) (AA 27)
V-PG	Vorlesungen über Physische Geographie (AA 26)
V-Phil-Th/Pölitz	Vorlesungen Wintersemester 1783/1784 Philosophische Religionslehre nach Pölitz (AA 28)
V-Phys/Mron	Kleinere Vorlesungen V. Danziger Physik (AA 29)
V-PP/Herder	Praktische Philosophie Herder (1763/64 bzw. 64/65) (AA 27)
V-PP/Powalski	Praktische Philosophie Powalski (ca. 1782/83) (AA 27)
V-Th/Baumbach	Vorlesungen Wintersemester 1783/1784 Danziger Rationaltheologie nach Baumbach (AA 28)
V-Th/Mron	Vorlesungen Wintersemester 1783/1784 Danziger Moraltheologie nach Mrongovius (AA 28)
V-Th/Volckmann	Natürliche Theologie Volckmann nach Baumbach (1783) (AA 28)
VRML	Über ein vermeintes Recht, aus Menschenliebe zu lügen (AA 08)
VT	Von einem neuerdings erhobenen vornehmen Ton in der Philosophie (AA 08)
VUB	Von der Unrechtmäßigkeit des Büchernachdrucks (AA 08)
VUE	Von den Ursachen der Erderschütterungen bei Gelegenheit des Unglücks, welches die westliche Länder von Europa gegen das Ende des vorigen Jahres betroffen hat (AA 01)
VvRM	Von den verschiedenen Racen der Menschen (AA 02)
WA	Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung? (AA 08)
WDO	Was heißt: Sich im Denken orientiren? (AA 08)
ZeF	Zum ewigen Frieden (AA 08)