

revista do centro de pesquisas e

ESTUDOSKANTIANOS

Valerio Rohden

10 . 2 . 2022

UNIVERSIDADE ESTADUAL PAULISTA

Reitor
Pasqual Barretti
Vice-Reitora
Maysa Furlan

Pró-Reitor de Pesquisa
Edson Cocchieri Botelho

FACULDADE DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS

Diretora
Cláudia Regina Mosca Giroto
Vice-Diretora
Ana Cláudia Vieira Cardoso

Departamento de Filosofia
Chefe
Paulo César Rodrigues
Vice-Chefe
Ricardo Pereira Tassinari

Programa de Pós-Graduação em Filosofia
Coordenador
Marcos Antonio Alves
Vice-Coordenadora
Ana Maria Portich

Conselho de Curso do Curso de Filosofia
Coordenador
Kleber Cecom
Vice-Coordenador
Rodrigo Pelloso Gelamo

UNIVERSIDADE ESTADUAL PAULISTA
Faculdade de Filosofia e Ciências

revista do centro de pesquisas e
ESTUDOS KANTIANOS
Valerio Rohden

ISSN 2318-0501

Estudos Kantianos	Marília	v. 10	n. 2	p. 1-172	Jul.-Dez.	2022
-------------------	---------	-------	------	----------	-----------	------

Correspondência e material para publicação deverão ser encaminhados a:
Correspondence and materials for publication should be addressed to:

ESTUDOS KANTIANOS
<http://revistas.marilia.unesp.br>
Departamento de Filosofia
Av. Hygino Muzzi Filho, 737
17525-900 – Marília – SP

EQUIPE EDITORIAL

Ubirajara Rancan de Azevedo Marques [UNESP] – Editor.
Fernando M. F. Silva [Centro de Filosofia da Universidade de Lisboa] – Editor.
Gualtiero Lorini [Università Cattolica del Sacro Cuore] – Editor.
Paulo Renato Cardoso de Jesus [Universidade Portucalense Infante Dom Henrique] – Editor.
Marita Rainsborough [Leuphana Universität Lüneburg/Centro de Filosofia da Universidade de Lisboa] - Editora.

CONSELHO EDITORIAL

Adriana Conceição Guimarães Veríssimo Serrão [Universidade de Lisboa]
Agostinho de Freitas Meirelles [Universidade Federal do Pará]
Alessandro Pinzani [Universidade Federal de Santa Catarina]
Andréa Luisa Buchile Faggion [Universidade Estadual de Maringá]
Aylton Barbieri Durão [Universidade Federal de Santa Catarina]
Bernd Dörflinger [Universität Trier]
Claudio La Rocca [Università di Genova]
Clélia Aparecida Martins [†] [Universidade Estadual Paulista]
Daniel Omar Perez [Pontifícia Universidade Católica do Paraná]
Daniel Tourinho Peres [Universidade Federal da Bahia]
Fernando Costa Mattos [Universidade Federal do ABC]
Gabriele Tomasi [Università di Padova]
Gerson Louzado [Universidade Federal do Rio Grande do Sul]
Giorgia Cecchinato [Universidade Federal de Minas Gerais]
Giuseppe Micheli [Università di Padova]
Guido Antônio de Almeida [Universidade Federal do Rio de Janeiro]
Gualtiero Lorini [Università Cattolica del Sacro Cuore]
Günter Zöllner [Universität München]
Heiner Klemme [Universität Mainz]
Herman Parret [Université de Louvain]
Isabel Fragelli [Universidade de São Paulo]
Jacinto Rivera de Rosales Chacón [Universidad Nacional de Educación a Distancia]
Jean-Christophe Merle [Universität Vechta]
Jesús González Fisac [Universidad de Cádiz]
João Carlos Brum Torres [Universidade de Caxias do Sul]
José Oscar de Almeida Marques [Universidade Estadual de Campinas]
Juan Adolfo Bonaccini [†] [Universidade Federal de Pernambuco]
Julio Cesar Ramos Esteves [Universidade Estadual do Norte Fluminense]
Leonel Ribeiro dos Santos [Universidade de Lisboa]
Luca Illetterati [Università di Padova]
Marco Sgarbi [Università di Verona]
Mai Lequan [Université Jean Moulin – Lyon 3]
Manuel Sánchez Rodríguez [Universidad de Granada]
Margit Ruffing [Universität Mainz]
Maria de Lourdes Alves Borges [Universidade Federal de Santa Catarina]
Maria Lúcia Mello e Oliveira Cacciola [Universidade de São Paulo]
María Xesús Vázquez Lobeiras [Universidade de Santiago de Compostela]
Mario Caimi [Universidad de Buenos Aires]
Michèle Cohen-Halimi [Université de Paris 8 - Saint-Denis]
Nuria Sánchez Madrid [Universidad Complutense de Madrid]
Olavo Calábria Pimenta [Universidade Federal de Uberlândia]
Patrícia Maria Kauark Leite [Universidade Federal de Minas Gerais]
Paulo Renato C. de Jesus [Universidade Portucalense Infante Dom Henrique]
Pedro Costa Rego [Universidade Federal do Rio de Janeiro]
Pedro Paulo da Costa Corôa [Universidade Federal do Pará]
Renato Valois Cordeiro [Universidade Federal Rural do Rio de Janeiro]
Ricardo Ribeiro Terra [Universidade de São Paulo]
Riccardo Pozzo [Università di Verona]
Robert Loudon [University of Southern Maine]
Robinson dos Santos [Universidade Federal de Pelotas]
Rogelio Rovira [Universidad Complutense de Madrid]
Sílvia Altmann [Universidade Federal do Rio Grande do Sul]
Sorin Baiasu [Keele University]
Tristan Torriani [Universidade Estadual de Campinas]
Vera Cristina Gonçalves de Andrade Bueno [Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro]
Vinicius Berlendis de Figueiredo [Universidade Federal do Paraná]
Virgínia de Araújo Figueiredo [Universidade Federal de Minas Gerais]
Walter Valdevino Oliveira Silva [Universidade Federal Rural do Rio de Janeiro]
Zeljko Loparic [Universidade Estadual de Campinas]

Publicação semestral / *Biannual Publication.*

Os artigos publicados em Estudos Kantianos são indexados por/
The articles published in Estudos Kantianos are indexed by: Philosopher's Index
O sistema de avaliação adotado pela revista é o chamado 'double-blind peer review' /
The evaluation system adopted by the journal is the so-called 'double-blind peer review'

SUMÁRIO / CONTENTS

Palavra da Editoria / <i>Editors' Word</i> Marita RAINSBOROUGH	7
DOSSIÊ <i>KANTIANAS</i>	
Apresentação / <i>Presentation</i> Monique HULSHOF	11
Sobre o desejo em Kant <i>[Kant on desire]</i> Maria BORGES	19
Longuenesse sobre Kant e razão prática <i>[Longuenesse on Kant and Practical Reason]</i> Marília ESPIRITO SANTO	27
Is the political community a precondition for the establishment of an ethical community? Nicole MARTINAZZO	37
O Espírito da época e a necessidade da razão nas <i>Cartas sobre a filosofia kantiana</i> <i>[The spirit of the time and the need for reason in the Letters on Kantian Philosophy]</i> Ivanilde FRACALOSI	51
Da história natural à história da natureza: Kant e o transformismo <i>[From natural history to the history of nature: Kant and the theory of transformism]</i> Isabel FRAGELLI	69
Reavaliando a ética de Kant para questões ambientais <i>[Re-evaluating Kant's ethics for environmental issues]</i> Milene Consenso TONETTO	81
Kant, Arendt e o caso Eichmann: a incompreensão do imperativo categórico kantiano <i>[Kant, Arendt and the Eichmann case: on the Misunderstanding of the Kantian categorical imperative]</i> Nathalia Rodrigues da COSTA	97

ARTIGOS / ARTICLES

La nouvelle conception kantienne de l'ontologie a la fin des années 1760. l'indetermination empirique du concept de « ein etwas überhaupt ». Jessica SEGESTA	111
Travelling without changing places: some remarks on Kant's preface to the <i>Anthropology from a Pragmatic Point of View</i> Juliette MORICE	123
Rehearsals on faciality diagrams of ai avatars Alexander Matthias GERNER	137

RESENHAS / REVIEWS

Tributo a um jovem tradutor. Pequeno comentário à tradução brasileira das <i>Lições de metafísica</i> . Márcio SUZUKI	161
Normas editoriais / Editorial Guidelines	171

PALAVRA DA EDITORIA

A revista *Estudos Kantianos* orgulha-se de anunciar que a qualidade do nosso trabalho, alicerçado nas excelentes contribuições dos nossos autores, foi reconhecida de uma forma especial pela classificação da revista no nível A2. Estamos satisfeitos por esta avaliação ter sido feita pouco antes do décimo aniversário da revista em julho deste ano. Agradecemos a todos aqueles que contribuíram para este sucesso e desejamos poder continuar juntos neste caminho. Agradecimentos especiais são devidos ao nosso coeditor Ubirajara Rancan de Azevedo Marques, que moldou decisivamente esta revista desde o início. Gostáramos de agradecer também a Nuria Sánchez Madrid, uma grande incentivadora da criação da revista, que, em conjunto com o nosso coeditor, foi responsável por ela nos seus primeiros anos.

Este fascículo da revista *Estudos Kantianos* procura chamar a atenção do público para a pesquisa kantiana pelas mulheres. O dossiê “Kantianas” reúne artigos de pesquisadoras que se dedicam ao estudo da filosofia de Kant e sua relação com outras perspectivas filosóficas. A editora desta edição especial, Monique Hulshof, introduz o projecto e os seus ensaios individuais na sua apresentação. Este projecto insere-se no contexto dos esforços mundiais para tornar mais visível o trabalho filosófico das mulheres, demonstrado, por exemplo, pela realização de uma história da filosofia concentrada no trabalho das filósofas, em conjunto com o aumento da investigação sobre as mulheres filósofas individuais, como Émilie du Châtelet, por exemplo, já mencionada por Kant.¹

Além disso, esse fascículo oferece três interessantes artigos sobre os temas “*La nouvelle conception kantienne de l'ontologie à la fin des années 1760*”, de Jessica Segesta, “*Travelling without changing places: some remarks on Kant's preface to the Anthropology from a Pragmatic Point of View*”, de Juliette Morice, e “*Rehearsals on faciality diagrams of ai avatars*”, de Alexander Gerner. A última secção dele inclui uma avaliação relativa à tradução das “Lições de metafísica” de Kant, por Márcio Suzuki. A todos os leitores, os editores da revista *Estudos Kantianos* desejamos uma excelente e fértil leitura.

Marita RAINSBOROUGH
Editoria da *Estudos Kantianos*

NOTES

¹ Cf., por exemplo: HAGENGRUBER, Ruth; HUTTON, Sarah (ed.). *Women Philosophers from the Renaissance to the Enlightenment*. New Studies. Abingdon: Routledge, 2021; HAGENGRUBER, Ruth (ed.). *Émilie du Châtelet between Leibniz and Newton*. Dordrecht: Springer, 2012.

EDITORS' WORD

The journal *Estudos Kantianos* is proud to announce that the quality of our work, the result of the excellent contributions of our authors, has received special recognition in the form of the journal's classification at Level A2. We are pleased that this assessment was made just before the magazine's tenth anniversary in July of this year. We thank all those who have contributed to this success and hope that we will continue along this path together. Special thanks are due to our co-editor Ubirajara Rancan de Azevedo Marques, who has played a decisive role in the shaping of this journal from the very beginning. We would also like to thank Nuria Sánchez Madrid, an outstanding supporter of the journal's creation, who, in collaboration with our co-editor, was responsible for editorship during the first years.

This issue of the journal *Estudos Kantianos* attempts to draw public attention to Kantian research by women. The special issue "Kantianas" gathers articles by female researchers who are dedicated to the study of Kantian philosophy and its relation to other philosophical perspectives. The editor of this special issue, Monique Hulshof, introduces the project and its individual essays in her introduction. This project is part of worldwide efforts to raise the profile of women's philosophical work, as demonstrated, for example, by the realization of a history of philosophy focusing on the work of women philosophers in conjunction with increased research on individual women philosophers such as Émilie du Châtelet, already mentioned by Kant (cf. footnote 1).

Furthermore, this special issue includes three interesting articles on the topics of "*La nouvelle conception kantienne de l'ontologie à la fin des années 1760*" by Jessica Segesta, "Travelling without changing places: some remarks on Kant's preface to the *Anthropology from a Pragmatic Point of View*" by Juliette Morice and "Rehearsals on faciality diagrams of AI avatars" by Alexander Gerner, while the last section of this issue includes an evaluation of the translation of Kant's work "*Lições de metafísica*" by Márcio Suzuki. The editors of *Estudos Kantianos* wish all readers excellent and productive reading.

Marita RAINSBOROUGH
Editorial board of Estudos Kantianos

<https://doi.org/10.36311/2318-0501.2022.v10n2.p9>

APRESENTAÇÃO DO DOSSIÊ “KANTIANAS”

Nas últimas décadas, tornou-se notável a presença das mulheres nos estudos kantianos no Brasil. Diversas docentes constituíram excelentes grupos de pesquisa sobre a filosofia kantiana no país, construindo e consolidando também redes internacionais de estudos sobre a obra de Kant. Talvez essas circunstâncias se expressem no fato de a Sociedade Kant Brasileira ter sido presidida nos últimos anos por mulheres, além de ter sua direção composta em sua maioria por mulheres. Destaca-se ainda a formação de jovens pesquisadoras, doutorandas e pós-doutorandas, trabalhando sobre o pensamento kantiano.

Com o intuito de chamar a atenção do público para a pesquisa kantiana feita por mulheres, a Revista *Estudos Kantianos* concebeu este número especial “Kantianas”, que reúne artigos de pesquisadoras que se dedicam ao estudo de diversos temas da filosofia kantiana e de suas relações com outras perspectivas filosóficas. Trata-se de uma iniciativa conjunta com a Revista *Studia Kantiana*, que reunirá em seu próximo número, organizado por Marília Espírito Santo, uma série de contribuições de pesquisadoras kantianas.

No artigo “Sobre o desejo em Kant”, que abre este número especial, Maria Borges investiga os dois sentidos de “desejar” presentes na filosofia prática kantiana: o desejo como inclinação e o desejar como uma escolha da máxima de ação pelo arbítrio. A autora então expõe o desenvolvimento da concepção kantiana de faculdade de desejar ao longo das *Lições de Metafísica e de Antropologia* ministradas nos anos 1770-80, comparando-a ainda com as definições oferecidas nas duas últimas *Críticas*, bem como na *Antropologia de um ponto de vista pragmático*, a fim de assinalar a existência de dois níveis distintos da faculdade de desejar.

Também dedicado ao estudo da filosofia prática kantiana, o artigo de Marília Espírito Santo expõe uma objeção feita a Kant por Béatrice Longuenesse em analogia à objeção feita por Kant à tradição racionalista. A autora reconstrói o argumento de Kant exposto na *Crítica da razão pura* para criticar o paralogismo da personalidade, no qual os racionalistas incorrem quando procuram determinar a identidade do eu. Em seguida, mostra como, para Longuenesse, à semelhança do paralogismo criticado na primeira *Crítica*, Kant comete um “paralogismo da razão prática pura” tanto na terceira seção da *Fundamentação da Metafísica dos Costumes*, quando atribui liberdade transcendental aos seres humanos a partir da mera representação do sujeito como pertencente a um mundo inteligível, quanto na *Crítica da razão prática*, ao atribuí-la ao sujeito mediante a consciência do dever moral.

<https://doi.org/10.36311/2318-0501.2022.v10n2.p11>

Passando à discussão sobre as relações entre moral, ética e política, o artigo de Nicole Martinazzo examina a asserção feita por Kant em *A religião nos limites da simples razão* de acordo com a qual a comunidade ética somente pode existir se tiver como base a comunidade política. Procurando elucidar o sentido desta relação, a autora lança a hipótese de que a comunidade política deve ser entendida como pré-condição necessária, ainda que não suficiente, para a existência da comunidade ética. Ressaltando que não se trata de subordinar a existência da ação moral individual à existência da comunidade política, a autora argumenta que, para Kant, a realização coletiva da moral depende da formação da comunidade política, na medida em que esta garante as condições mínimas para que os agentes possam alterar sua “maneira de pensar”.

Em seguida, ainda no contexto do pensamento sobre moral e religião, Ivanilde Fracalossi apresenta as reverberações da concepção kantiana de fé racional no pensamento de Reinhold, a partir de uma leitura detalhada de suas *Cartas sobre a filosofia kantiana*. Situando o conteúdo das primeiras *Cartas* no contexto do Esclarecimento alemão e como resultado do embate entre as filosofias de Mendelssohn e Jacobi, o artigo nos auxilia a compreender em que medida Reinhold reitera a empreitada crítica de Kant como um caminho alternativo entre irracionalismo e dogmatismo para a conciliação entre moralidade e religião. A análise das cartas subsequentes introduz as teses de Reinhold sobre a relação entre corpo e alma, e sobre a imortalidade da alma, revelando que os desenvolvimentos teóricos do autor se baseiam na leitura dos paralogismos expostos na *Crítica da razão pura* de Kant.

Na sequência, este número apresenta dois artigos sobre a temática da natureza em Kant. A partir da introdução de algumas considerações de Buffon sobre a história natural, Isabel Coelho Fragelli nos mostra que foi o naturalista francês, principalmente, quem abriu as portas para a concepção de história da natureza elaborada por Kant. Com base nos três ensaios de Kant sobre as raças, o artigo apresenta como Kant toma distância de uma mera “descrição da natureza” realizada pelos naturalistas e institui uma “história da natureza” em que se procura compreender as características dos seres vivos a partir de um princípio de unidade. De acordo com a autora, o princípio de unidade das raças em uma única espécie encontrará respaldo na teoria da epigênese e no princípio teleológico, expostos por Kant na *Crítica da faculdade de julgar*.

No artigo “Reavaliando a ética de Kant para questões ambientais”, Milene Consenso Tonetto enfrenta o debate contemporâneo sobre questões relacionadas ao meio ambiente e aos animais não humanos, procurando mostrar como a ética kantiana dos deveres e das obrigações se mostra profícua para argumentar em favor da proteção do mundo natural. Em contraposição às leituras segundo as quais Kant restringe as obrigações morais apenas às relações entre seres humanos, a autora defende que a ética kantiana possui exigências morais mais amplas, que incluem a natureza não humana.

Por fim, apresentando as reverberações contemporâneas da filosofia moral de Kant no pensamento de Hannah Arendt, Nathalia Rodrigues da Costa examina as origens kantianas da reflexão de Arendt sobre o caso Eichmann. Num primeiro momento, a autora examina a *Fundamentação da Metafísica dos Costumes* de Kant de modo a tornar mais claros os três aspectos da incompreensão da filosofia moral de Kant por Eichmann: a confusão entre os

campos da moral e da política, a ausência de autonomia da vontade e a indistinção entre ações por dever e meramente conformes ao dever. Em seguida, a autora mostra como Arendt mobiliza o texto kantiano da *Crítica da Faculdade de Julgar* para ressaltar a incapacidade de Eichmann de exercitar a faculdade de pensamento e de se colocar no lugar do outro.

Na esperança de que este número da revista *Estudos Kantianos* possa contribuir não apenas para visibilizar o trabalho de pesquisadoras mulheres da filosofia kantiana, mas também para estimular o engajamento de jovens pesquisadoras em nossa área de filosofia, ainda marcada pela desigualdade de gênero, desejo que a leitura deste conjunto de artigos seja proveitosa.

Monique HULSHOF

Professora da Universidade Estadual de Campinas (UNICAMP)

Editora da *Studia Kantiana. Revista da Sociedade Kant Brasileira*

SPECIAL ISSUE “KANTIANAS”

In recent decades, the presence of women in Kant studies in Brazil has become notable. Several professors formed excellent research groups on Kantian philosophy, building and consolidating international networks devoted to the studies of Kant’s works. The fact that the Brazilian Kant Society has been presided by women in the recent years – in addition to having its board composed mostly of women – can perhaps be considered an example of this new circumstances. It is also noteworthy the current doctoral and post-doctoral research on Kant’s thought developed by woman in Brazil.

In order to draw the public’s attention to Kantian research carried out by women, the journal *Estudos Kantianos* conceived this special issue “Kantianas”, which brings together papers written by female researchers occupied with the study of various themes of Kantian philosophy and its relations with other philosophical perspectives. This is a joint initiative with the journal *Studia Kantiana*, which will bring together in its next issue, organized by Marília Espírito Santo, a series of contributions by female Kantian researchers.

In the paper “Kant on Desire”, which opens our special issue, Maria Borges examines two meanings of “desire” in Kant’s practical philosophy: as an inclination and as a choice of the action’s maxim by the will. The author then elucidates the development of Kant’s conception of the faculty of desire throughout the *Lectures of Metaphysics* and *of Anthropology* given by Kant in 1770-80, comparing it with the definitions offered in the last two *Critiques*, as well as in *Anthropology from a point of view*. She argues that there is a double level of the faculty of desire.

Still on the subject of moral philosophy, Marília Espírito Santo explains an objection made to Kant by Béatrice Longuenesse in analogy to the objection made by Kant to the rationalist tradition. The author reconstructs Kant’s argument exposed in the *Critique of Pure Reason* to criticize the paralogism of personality, which rationalists fall into when they seek to determine the identity of the self. Then, she shows that, according to Longuenesse, in a similar way to the paralogism criticized in the first *Critique*, Kant commits a “paralogism of pure practical reason” both in the third section of the *Groundwork of the Metaphysics of Morals* – by attributing transcendental freedom to human beings from the mere representation of the subject as belonging to an intelligible world – and in the *Critique of Practical Reason*, by attributing it to the subject through the conscience of moral duty.

<https://doi.org/10.36311/2318-0501.2022.v10n2.p15>

Moving on to the discussion on the relationship between ethics and politics, Nicole Martinazzo examines the assertion made by Kant in *Religion within the Boundaries of mere Reason*, according to which an ethical community can only exist if it has a political community as its base. Seeking to elucidate the meaning of this relationship, the author proposes the following hypothesis: a political community should be understood as a necessary, albeit not sufficient, precondition for the existence of an ethical community. Emphasizing that it is not a question of subordinating the existence of individual moral action to the existence of a political community, she argues that, according to Kant, the collective realization of morality depends on the formation of a political community, insofar as this guarantees the minimum conditions for agents to change their “way of thinking”.

Subsequently, also concerning morality and religion, Ivanilde Fracalossi presents the reverberations of Kant’s conception of rational faith in Reinhold’s thought, based on a detailed reading of his *Letters on Kantian philosophy*. Situating the content of the first Letters in the context of the German Enlightenment and as a result of the clash between the philosophies of Mendelssohn and Jacobi, the paper helps us to understand that Reinhold reiterates Kant’s enterprise as an alternative path between irrationalism and dogmatism for the conciliation between morality and religion. With the analysis of subsequent letters, she introduces Reinhold’s theses on the relationship between body and soul, and on the immortality of the soul, revealing that the author’s theoretical developments are based on the reading of the paralogisms exposed in Kant’s *Critique of Pure Reason*.

The issue then presents two articles on the topic of nature in Kant. Starting with the introduction of some of Buffon’s considerations on natural history, Isabel Coelho Fragelli shows that it was mainly the French naturalist who motivated Kant’s conception of history of nature. Based on Kant’s three essays on races, the author presents how Kant distances himself from a mere “description of nature” carried out by naturalists and introduces a “history of nature”, in which he seeks to understand the characteristics of living beings, based on a principle of unity. According to Fragelli, the principle of unity of races in a single species will find support in the theory of epigenesis and in the teleological principle exposed by Kant in the *Critique of Judgment*.

In “Re-evaluating Kant’s ethics for environmental issues”, Milene Consenso Tonetto faces the contemporary debate on issues related to the environment and non-human animals, in order to show that Kant’s ethics of duties and obligations is fruitful to argue in favor of protecting the natural world. In opposition to readings according to which Kant limits moral obligations only to relationships between human beings, the author claims that Kant’s ethics has broader moral requirements, which would include non-human nature.

Finally, presenting the contemporary reverberations of Kant’s moral philosophy in Hannah Arendt’s thought, Nathalia Rodrigues da Costa examines the Kantian origins of Arendt’s reflections on the Eichmann case. At first, the author examines Kant’s *Groundwork of the Metaphysics of Morals* in order to explain three aspects of Eichmann’s misunderstanding of Kant’s moral philosophy: the confusion between the domains of morals and politics, the lack of autonomy of the will and the blurring between actions from duty and merely according to

duty. Then, she shows how Arendt uses Kant's *Critique of Judgment* in order to stress Eichmann's inability to exercise his understanding and to put himself in the place of the other.

Hoping that this special issue of the journal *Estudos Kantianos* may contribute not only to making the work of female researchers of Kantian philosophy visible, but also to encourage the engagement of young researchers in our area of philosophy, still marked by gender inequality, I wish everyone may enjoy reading it.

Monique HULSHOF

Professor at the University of Campinas (UNICAMP)
Editor of *Studia Kantiana*. *Revista da Sociedade Kant Brasileira*

SOBRE O DESEJO EM KANT

KANT ON DESIRE

Maria BORGES¹

Universidade Federal de Santa Catarina/CNPq

OS DOIS SENTIDOS DE DESEJAR

No livro *Three faces of Desire*, Timothy Schroder apresenta a teoria *standard* do desejo como algo ligado a uma propensão à ação. Assim, ele enuncia esta teoria: “Desejar que P é estar disposto a provocar P”. (SCHRODER, 2014, p. 10). Essa teoria sobre o desejar teria duas características centrais: ela defende que os desejos são desejos que P, para alguma proposição P. Não se pode desejar uma maçã, ou a paz mundial simplesmente, mas desejar que se coma uma maçã, ou que as guerras cessem. Uma segunda característica dos desejos nessa teoria é que eles orientam ações. Desejos podem assumir várias formas de função causal na nossa mente, mas há um papel definitivo do desejar, que é engajar a estrutura mental de forma que tenda a provocar P, ou seja, fazer acontecer que P.

Schroder nos indica aqui um dos sentidos de desejar, relacionado ao querer, ou seja, o sentido segundo o qual desejos são ligados a ações que visam realizar o que se quer. Temos ainda um segundo sentido de desejar, que se refere a inclinações ou interesses do agente. Nessa segunda teoria, que remontaria a Hume, a ação poderia ser entendida como baseada no par desejo/crença. Se tenho o desejo D e acredito que a ação A realiza D, então eu faço a ação A.

Consideremos uma situação na qual o agente delibera sobre o que fazer, dentro de um amplo conjunto de possibilidades de ações. Ele reflete sobre os próprios desejos e considera também os desejos dos outros, as exigências morais, da lei ou mesmo preceitos de prudência. Nessa situação, pode ser o caso que decida não agir com base nos seus desejos, mesmo que sejam bastante intensos. Ele toma uma decisão baseada no seu juízo de qual o melhor curso de ação. Podemos afirmar que este agente quis realizar a ação que ele realizou, visto que se trata de

<https://doi.org/10.36311/2318-0501.2022.v10n2.p19>

uma ação intencional, ou que ele desejou realizá-la, no primeiro sentido de desejar. Contudo, pode-se dizer que o que ele finalmente decidiu fazer não estava de acordo com seus desejos, no segundo sentido de desejar. Devemos distinguir, então, o sentido de desejar no qual o agente quis, e desejou, realizar aquilo que decidiu fazer e o sentido de desejar no qual o agente possa ter decidido, depois da reflexão, ignorar seus desejos e fazer o que a moral ou a prudência recomendaria.

Essa segunda situação é referida por Kant, ao nos explicar o processo de determinação da vontade livre na *Religião nos Limites da simples Razão*. Ele defende que móbeis - ou desejos - não determinam a ação, a não ser que sejam incorporados na máxima do agente enquanto motivo.

A Liberdade do arbítrio possui a característica peculiar de não poder ser determinada por nenhum móbil, a não ser na medida em que o ser humano o tomou na sua máxima (fez dele uma regra universal para si, de acordo com o qual ele quer conduzir a si mesmo) (RGV, AA 6:23-24).

Esta afirmação mostra que móbeis, tais como inclinações, nunca são razões suficientes da ação de um agente racional e livre, a não ser no caso de que estes sejam tomados como motivos, isto é, incorporados na máxima. Podemos pensar que móbeis se referem a desejos no segundo sentido do termo, como inclinações.

Tal tese kantiana recebeu o nome de tese da incorporação por Henry Allison, no já clássico *Idealism and Freedom*, baseado na citada afirmação da *Religião nos Limites da simples Razão*, de que inclinações só são causas de ação se elas forem incorporadas na máxima do agente. Conforme explica Allison: “Inclinações e desejos só constituem uma razão suficiente para agir, na medida em que são tomados ou incorporados na máxima do agente. Isso significa que um ato de espontaneidade ou autodeterminação está envolvido mesmo em ações baseadas em inclinações e desejos”. (ALLISON, 1996, p. XVII). É interessante notar aqui que Allison toma móbeis como referindo-se a inclinações e desejos, sendo que o desejo assume o segundo sentido explicado anteriormente. Essa tese implica que se pode, portanto, agir por inclinação, mas que, mesmo assim, houve um ato de decisão do agente de levar aquela inclinação em conta ao decidir por uma determinada ação. Houve uma escolha do agente, a qual levou em conta desejos, inclinações, motivos e razões. Kant está comprometido como uma tese forte no que diz respeito à teoria da ação: apenas motivos podem ser razão suficiente de ação.

Podemos considerar que Kant dá conta desses dois sentidos de desejar: o desejar como uma escolha da máxima de ação pelo arbítrio e o desejo (*Begierde*) como inclinação.

FACULDADE DE DESEJAR NO DESENVOLVIMENTO DA FILOSOFIA KANTIANA

Kant divide a mente em faculdades, seguindo a estrutura apresentada inicialmente por Baumgarten na sua *Metafísica*, texto utilizado para suas aulas dos anos 70 e 80. A mente em Baumgarten apresenta duas subdivisões, uma faculdade de conhecer e uma faculdade de desejar. Kant vai adicionar a essas faculdades, uma faculdade de sentir prazer e desprazer. Já nas

Lições sobre Metafísica/ Heize, são admitidas três faculdades (V-Met-Heinze, AA 28: 228). Nas *Lições de Ética* anotadas por Mrongovius no semestre de inverno de 84-85 aparece igualmente essa divisão tripartite: “A faculdade de conhecimento, do sentimento de prazer e desprazer e a faculdade do desejo são as três faculdades da alma humana. Em todas elas, entram em jogo entendimento e sensibilidade.” (V-Mo/Mron II, AA 29: 597). Nessa divisão tripartite, as faculdades têm poderes distintos: conhecer, sentir prazer e desejar, sendo que nenhum é redutível ao outro. A faculdade de desejar é, assim, distinta da faculdade de conhecer e da faculdade de sentir prazer e desprazer. Essa última distinção é bastante relevante, pois Baumgarten situa o prazer e desprazer no escopo da faculdade apetitiva.

Cada uma das faculdades é dividida entre faculdade inferior e superior. A faculdade de desejar é inferior quando se deseja algo na medida em que somos afetados pelos objetos, sendo superior quando se deseja algo independentemente de objetos externos. As faculdades inferiores são ligadas à sensibilidade, pela qual somos afetados pelos objetos, enquanto as superiores são ligadas à intelectualidade, que possibilita seu exercício sem necessidade de objetos externos. Conforme as *Lições sobre Metafísica/ Henze*:

Sensitividade é a condição dos objetos para conhecer algo na medida em que se é afetado por objetos - Mas intelectualidade é a faculdade de representação, de desejos, ou de sentimentos de prazer e desprazer, na medida em que se é totalmente independente dos objetos. (V-Met/Heinze, AA 28: 229)

A FACULDADE DE DESEJAR: A CAUSA DA EFETIVIDADE DOS OBJETOS DAS REPRESENTAÇÕES

Ainda que nas *Lições de Metafísica e Antropologia*, a mente apresente três faculdades, essa subdivisão não aparece claramente nas duas primeiras *Críticas*. Na *Crítica da Razão Pura* é dada ênfase às subdivisões da faculdade de conhecer. Na segunda *Crítica*, Kant concede um pequeno espaço à essa faculdade, que é explicitada numa nota: “A **faculdade de desejar** é a faculdade de ser, através de suas representações, a causa da efetividade dos objetos dessas representações.” (KPV, AA 5: 9n)

A faculdade de desejar é algo comum a todos os animais, sendo que nos animais não humanos, as representações podem ser sensações ou intuições provenientes da imaginação. Nos seres humanos, essas representações envolvem o exercício da razão.

Esse exercício da razão pode ser dado de duas formas. Na primeira, a capacidade racional serve para determinar os melhores meios para atingir fins. Tem-se aqui a forma dos imperativos hipotéticos: Se quer X, deve fazer Y. Numa segunda forma, a capacidade racional é por si mesma motivadora, o que nos levaria ao Imperativo Categórico. Conforme nos explica Longuenesse:

A vontade, como a faculdade de desejar de um ser racional, se engaja na promoção de inclinações ou interesses que são mais fortes ou talvez mais consistentes com finalidades a longo prazo. (...) Mas o dever moral expressa uma regra autoimposta num sentido mais radical. Aqui, o comando deve dar precedência, sobre todas as inclinações, à prescrição categórica que me atribui apenas aquelas máximas que eu posso desejar que sejam leis universais. (LONGUENESSE, 2017, p. 210)

A faculdade de desejar é comum a todos os animais; entretanto, nos seres humanos ela pode ser determinada racionalmente, seja para a escolha dos melhores meios para uma determinada finalidade, seja para seguir a determinação do dever moral. Ainda que nessa segunda forma, a prioridade da razão sobre móbeis empíricos seja mais clara, também na primeira forma há uma precedência da escolha em detrimento das inclinações.

Se a segunda crítica concede apenas uma nota à faculdade de desejar, na *Primeira Introdução da Crítica do Juízo*, de 1789, Kant retoma o destaque dado às três faculdades: a faculdade de conhecer, o sentimento de prazer e desprazer e a faculdade de desejar (EEKU AA 20:206). Nessa introdução são apontados os elementos *a priori* de cada uma delas. Enquanto a faculdade de conhecer tem seus princípios *a priori* no puro entendimento, a faculdade de prazer e desprazer tem seu fundamento no juízo, a faculdade de desejar tem seu princípio na razão pura, mais especificamente no conceito de liberdade: “Encontra-se que o entendimento contém princípios próprios *a priori* para a faculdade de conhecer, o juízo somente para o sentimento de prazer e desprazer, e a razão meramente para a faculdade de desejar”. (EEKU, XI)

Nessa concepção crítica da tripartição das faculdades, o que era denominado de faculdade de desejar superior relaciona-se à razão prática, ou seja, torna-se uma faculdade volitiva determinada pela liberdade, sendo independente dos objetos dos sentidos. Kant a relaciona diretamente com o conceito de liberdade da razão, afastando-se do sentido de desejo como mera inclinação sensível. Na *Introdução à Crítica da Faculdade de Julgar*, portanto, a razão contém princípios *a priori* para a faculdade de desejar, cumprindo aqui o seu papel de razão prática.

A FACULDADE DE DESEJAR NA ANTROPOLOGIA DO PONTO DE VISTA PRAGMÁTICO

Na *Antropologia do Ponto de Vista Pragmático* (1798), Kant retoma os conteúdos desenvolvidos nas *Lições sobre Antropologia* ministradas desde os anos 70. A seção dedicada à faculdade de desejar se inicia com uma definição próxima à definição da *Crítica da Razão Prática*: “Desejo é a autodeterminação da faculdade do sujeito através da representação de algo no futuro como efeito dessa representação.” (Anth, AA 7: 251).

Nesse texto, contudo, Kant não se dedica a explicar como é possível a determinação do sujeito através da razão, tal como a terceira crítica aponta, mas a analisar principalmente os afetos e paixões. Segundo ele, “estar sujeito a afetos e paixões é provavelmente sempre uma doença da mente, porque tanto o afeto quanto a paixão excluem a soberania da razão.” (Anth, AA 7: 251).

Encontramos aqui uma taxonomia dos desejos humanos. Além dos afetos e paixões, Kant nos fala da fala da propensão (*propensio*), desejo que precede a própria representação do objeto; o instinto, necessidade de possuir um objeto sem conhecimento prévio do mesmo; a inclinação, desejo sensível que serve como uma regra ou hábito ao sujeito (Anth, AA 7: 266). Se

uma inclinação se torna muito forte, ela se transforma em paixão, o quarto nível da faculdade de desejar, que dificilmente pode ser controlada pela razão (Anth, AA 7:251). Estar sob a emoção da paixão implica ser incapaz de decidir, de forma razoável, por uma inclinação em detrimento de outra: “A inclinação que impede o uso da razão para comparar, num determinado momento de decisão, uma inclinação com a soma de todas as inclinações, denomina-se paixão” (Anth, AA 7: 265).

Kant apresenta a divisão das paixões. Ele as classifica entre paixões inatas, advindas da inclinação natural, e paixões adquiridas, procedentes da civilização dos seres humanos. As paixões do primeiro gênero, chamadas de paixões ardentes (*passiones ardentes*) são a inclinação à liberdade e a inclinação sexual; as do segundo gênero, denominadas de paixões frias (*passiones frigidae*) são o que considera ser as três principais paixões: ambição, vontade de poder e cobiça. As do primeiro gênero estão ligadas à inclinação, mas não as do segundo, ligadas “à persistência de uma máxima dirigida a certos fins” (Anth, AA, 7:268).

As paixões adquiridas (ambição, vontade de poder e cobiça) advêm do desejo de possuir o poder de controlar os seres humanos em geral. Este controle sobre os outros seres humanos é feito através de honrarias, da autoridade e do dinheiro. Nas palavras de Kant: “Possuindo estes três poderes, pode-se influenciar qualquer um, senão por meio de um destes poderes, por meio de outro” (Anth, AA 7: 272). As paixões exploram uma tripla fraqueza humana, através das quais um indivíduo se apodera de outro. Assim, as paixões são sempre uma forma de dominação através da fraqueza: A ambição se relaciona “à fraqueza dos seres humanos devido a qual se pode ter influência sobre eles pela opinião, o desejo de dominação, pelo temor deles e a cobiça, pelo próprio interesse deles”. (Anth, AA 7: 272).

Kant nos fala de outras paixões, tais como o desejo de vingança (Anth, AA 7: 271), a inclinação à ilusão (Anth, AA 7: 275) e mesmo o ódio. A paixão do amor, seria, segundo o filósofo, uma falsa paixão, pois sua satisfação física significa sua própria extinção:

Utiliza-se o termo *mania* para designar uma paixão (mania por honra, vingança, domínio etc), exceto a do amor. A razão é que na medida em que o desejo tenha sido satisfeito (através do gozo), ele cessa, ao menos em relação àquela mesma pessoa. Portanto, pode-se apresentar como paixão estar apaixonadamente enamorado (enquanto a outra pessoa persiste na recusa), mas não se pode apresentar nenhum amor físico como paixão, porque ele não contém um princípio constante em relação ao seu objeto. (Anth, AA 7: 266)

Podemos afirmar que afetos e paixões são desejos, contudo, o primeiro é inconstante e breve, ainda que possa ser intenso. A paixão seria um desejo que se enraíza no sujeito, a ponto de coexistir com a reflexão: “a paixão é um encantamento que recusa sua recuperação” (Anth, AA 7: 266).

Ainda que, na maioria dos casos de ação humana, o prazer realmente preceda o desejo, há outros em que o prazer pode ser um efeito do desejo. As ações morais fariam parte desse último grupo, ao menos se considerarmos o sentimento moral, tal como Kant o define na *Metafísica dos Costumes*: “a suscetibilidade a sentir prazer ou desprazer meramente do fato de ser consciente de que nossas ações são consistentes ou são contrárias à lei do dever” (MS, AA 6:

399). Conforme lemos nesse texto, o sentimento moral é posterior ao desejar, sendo definido como um prazer ou desprazer oriundo do fato de que suas ações estão ou não em conformidade ao dever.

OS DOIS NÍVEIS DA FACULDADE DE DESEJAR

Se compararmos a *Introdução à Terceira crítica* com a *Antropologia do ponto de vista pragmático*, podemos concluir que a faculdade de desejar apresenta dois níveis. O primeiro, que se refere a uma faculdade de desejar inferior, na qual ela se determina pela sensibilidade ou imaginação. O segundo nível, correspondente a uma faculdade de desejar superior, que apresenta sua determinação através do entendimento e da razão. Tal concepção aparece principalmente nas *Lições sobre Antropologia* e *Lições sobre Metafísica*.

Nas *Lições de Metafísica*, *Metaphysik L1* (1770), Kant nos fala dessa dupla determinação da faculdade de desejar:

Todo ato de escolha (*actus arbitri*) tem uma causa impulsiva (*causam impulsivam*). As causas impulsivas são sensíveis ou intelectuais. As sensíveis são estímulos (*stimuli*), ou causas do movimento (*Bewegungsursachen*), impulsos. As intelectuais são motivos (*Bewegungsgrunde*). Se as causas impulsivas são representações de prazer ou desprazer que dependem da forma como somos (sensivelmente) afetados pelos objetos, então eles são estímulos (*stimuli*). Mas se as causas impulsivas são representações de prazer ou desprazer que dependem da forma como conhecemos os objetos através de conceitos, através do entendimento, então elas são motivos (V-Met/Heinze, AA 28: 254)

A diferença entre a faculdade de desejar inferior e a faculdade de desejar superior é o fundamento de determinação do arbítrio: na primeira, o arbítrio é determinado pela forma como somos afetados sensivelmente pelos objetos; na segunda, dependem da forma como conhecemos objetos através de conceitos.

Considero que a separação entre faculdade de desejar inferior e superior está presente principalmente nas *Lições sobre Metafísica* e *Antropologia* dos anos 70 e 80, constituindo-se numa psicologia empírica, seguindo ainda a divisão de faculdades inferiores e superiores que podem ser encontradas em Baumgarten. Essa divisão acaba por dar lugar a uma antropologia pragmática, na qual vemos a faculdade de desejar inferior, e uma parte a priori, encontrada na *Crítica da Razão Prática* e *Crítica do juízo*. Essa hipótese de trabalho seria contrária à visão de Frierson, segundo o qual o contraste entre psicologia empírica e antropologia pragmática é artificial (FRIERSON, 2014, p. 46). Contudo, o próprio Frierson admite que “a faculdade de desejar inferior não tem um papel importante como uma explicação direta da ação humana” (FRIERSON, 2014, p. 72). Ainda que essa faculdade inferior, afirma Frierson, seja importante porque ela tem um papel indireto em muitas ações motivadas pela faculdade de desejar superior, para Kant a ação humana, ao contrário dos animais, está baseada na reflexão, no julgamento e na possibilidade de agir contrariamente às suas inclinações, sejam ela instintos, afetos ou paixões. “A maioria das ações humanas – exceto aquelas que são feitas por hábito, reflexo, mero

instinto e outros- é o resultado de algum nível de deliberação. Ela provém, não do instinto ou inclinação diretamente, mas da faculdade de desejar superior.” (FRIERSON, 2014, p. 72)

Considero que essa faculdade de desejar superior daria lugar, na *Crítica da Razão Prática e na Crítica do Juízo*, a uma concepção de razão prática, na qual as ações e máximas necessitam de uma determinação racional do arbítrio, não podendo ser simplesmente determinadas diretamente pelo desejo enquanto inclinação. A faculdade de desejar inferior, por sua vez, daria lugar a uma antropologia prática, na qual temos uma variada gama de inclinações, que mereceriam o nome de desejo propriamente dito (*Begierde*): afetos, paixões, instintos e disposições. Vemos também, na *Metafísica dos Costumes*, uma relação entre desejo e prazer que nos dá pistas dessa separação.

Na *Metafísica dos Costumes*, após explicar que prazer e desprazer expressam o que é meramente subjetivo em relação ao objeto, Kant faz uma divisão entre, de um lado, um sentimento que está ligado a um desejo, denominado de prazer prático; de outro, um prazer que não está conectado com o desejo de um objeto, mas simplesmente a sua representação, ao qual se refere como prazer contemplativo ou gosto (MS, AA 6:212). O gosto é então um prazer contemplativo, sem o desejo pelo objeto do sentimento de prazer. Ao contrário, o prazer prático é necessariamente ligado ao desejo.

Kant apresenta, então, uma outra divisão, relativo ao prazer prático: se o prazer precede o desejo, trata-se do interesse da inclinação; se ele o sucede, temos o interesse da razão. O interesse da razão seria, portanto, ligado ao prazer que é produzido pela determinação da faculdade de desejar pela razão.

Temos uma faculdade de desejar superior, determinada pela razão, ainda que o prazer possa suceder a essa inclinação. Temos também uma faculdade de desejar inferior, determinada pelo prazer. Essa duplicidade na faculdade de prazer nos dá uma pista para a resolução da questão inicial, qual seja: é possível desejar sem querer? Sim, se desejamos com a faculdade inferior, a partir das nossas inclinações e emoções, e decidimos o que realizar com nossa razão prática, seguindo a lei moral que nos é ordenada categoricamente pela razão.

RESUMO: Nesse artigo, analiso a concepção kantiana de desejo e de faculdade de desejar. Início mostrando que existem dois sentidos de desejar, um ligado à ideia de inclinação e outro, à ideia de querer. Mostro que nas *Lições* dos anos 70 e 80, Kant apresenta sua concepção de mente como composta por três faculdades: faculdade de conhecer, de sentir prazer e desprazer e de desejar. Analiso a definição de faculdade de desejar dada na segunda *Crítica*. Por fim, mostro que há um duplo nível da faculdade de desejar, um relacionado aos afetos e paixões e outro relacionado à razão prática.

PALAVRAS CHAVE: desejo, faculdade de desejar, mente, faculdades

ABSTRACT: In this article, I analyze the Kantian conception of desire and faculty to desire. I begin by showing that there are two meanings of desire, one linked to the idea of inclination and the other, to the idea of will. I show that in the *Lessons* of the 70s and 80s, Kant presents his conception of mind as composed of three faculties: faculty of knowing, of feeling pleasure and displeasure and of desiring. I analyze the definition of faculty of desire given in the Second *Critique*. Finally, I show that there is a double level of the faculty of desire, one related to affections and passions and the other related to practical reason

KEYWORDS: desire, faculty of desire, mind, faculties

REFERÊNCIAS:

OBRAS DE KANT

A obras são citadas conforme a Edição da Academia:

Kant, Immanuel. *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 Gottingen. Berlin: Walter de Gruyter & Co., 1900-)

KpV-*Kritik der praktischen Vernunft* (AA 5)

KU- *Kritik der Urteilskraft* (AA 5)

MS-*Metaphysik der Sitten* (AA 6)

Anth-*Anthropologie in pragmatischer Hinsicht* (AA 7)

EEKU- *Erste Einleitung in die Kritik der Urteilskraft* (AA 20)

V-Mo/ Mron II- *Moral Mrongovius* (AA 29)

V-Met/Heinze- Kant *Metaphysik L1* (Heinze) (AA 28)

COMENTADORES:

LONGUENESSE, Béatrice. *I, Me, Mine: back to Kant, and back again*. Oxford: Oxford University Press, 2017

ALLISON, Henry E. *Idealism and Freedom: Essays on Kant's Theoretical and Practical Philosophy*. Cambridge: Cambridge University Press, 1996

FRIERSON, Patrick. *Kant's empirical psychology*. Cambridge: Cambridge University Press, 2014

FRIERSON, Patrick. *What is the human being?* New York: Routledge, 2013.

NOTES

¹ É professora titular da Universidade Federal de Santa Catarina. Fez pós-doutorado na University of Pennsylvania (1999), na Humboldt Universität (2006) e na Columbia University (2014). É pesquisadora do CNPq. Publicou diversos artigos, incluindo "What can Kant teach us about emotions" (The Journal of Philosophy) e "Physiology and the Controlling of Affects in Kant's Philosophy" (Kantian Review). Publicou os livros *Body and Justice* (Cambridge Scholars Publishing), *Emotion, Reason, and Action in Kant* (Bloomsbury, 2019). Também é autora dos livros: *História e Metafísica em Hegel, Amor, Atualidade de Hegel* e coautora de *Tudo o que você precisa saber sobre Ética* e coeditora de *Kant: Liberdade e Natureza/ Kant: Freedom and Nature* (2005) e *Filosofia: Machismo e Feminismo*. Atua principalmente nos seguintes temas: idealismo alemão, ética kantiana, teoria das emoções e filosofia feminista.

Full Professor of Philosophy at the University of Santa Catarina (Brazil). She was Visiting Scholar at the University of Pennsylvania (USA), Humboldt Universität (Germany) and Columbia University (USA). She is researcher of the CNPq/Brazil. She published many articles, including "What can Kant teach us about emotions" (The Journal of Philosophy, 2004) and "Physiology and the Controlling of Affects in Kant's Philosophy" (Kantian Review, 2008). She also published the book *Body and Justice* (Cambridge Scholars Publishing) and *Emotion, Reason, and Action in Kant* (Bloomsbury, 2019). She is also the author of the following books in Portuguese: *História e Metafísica em Hegel/History and Metaphysics in Hegel* (1998), *Amor/ Love* (2004), *Atualidade de Hegel/Actuality of Hegel* (2008), co-author of *O que você precisa saber sobre Ética/All you should know about Ethics* (2003), and the co-editor of *Kant: Liberdade e Natureza/ Kant: Freedom and Nature* (2005), and *Filosofia: Machismo e Feminismo/ Philosophy: Sexism and Feminism* (EdUFSC, 2014). Her philosophical interests are German idealism, Kantian ethics, theory of emotions and feminist philosophy.

LONGUENESSE SOBRE KANT E RAZÃO PRÁTICA

LONGUENESSE ON KANT AND PRACTICAL REASON

Marília ESPIRITO SANTO^{1 2}

Universidade Federal do Rio de Janeiro/PPGLM

Em seu artigo “Kant’s Multiple Concepts of Persons” (2017b)³, Béatrice Longuenesse reformula um dos argumentos de seu livro *I, Me, Mine: Back to Kant and Back Again* (2017a) e faz a Kant uma objeção semelhante à que Kant faz à tradição racionalista ao examinar o paralogismo da personalidade, terceiro paralogismo analisado na *Crítica da razão pura*. Paralogismo é uma inferência aparentemente válida, mas comprometida por um equívoco no termo médio. No argumento de Longuenesse, Kant cometeria um paralogismo em relação à liberdade transcendental, denominado “paralogismo da razão prática pura” (Longuenesse, 2017b, p. 156).

Kant considera lógico o equívoco no termo médio quando a falha na inferência se restringe à forma, seja qual for seu conteúdo (A 341/B 399). Esses são os casos do paralogismo da substancialidade e do paralogismo da simplicidade, primeiro e segundo paralogismos analisados na *Crítica da razão pura*. Quando a falha na inferência “tem um fundamento transcendental que faz concluir, falsamente, quanto à forma” (A 341/B 399), o equívoco no termo médio é denominado transcendental. Esses são os casos do paralogismo da personalidade e do paralogismo da idealidade, terceiro e quarto paralogismos analisados na *Crítica da razão pura*.

No paralogismo da personalidade, em particular, Kant critica a inferência falaciosa que conclui a consciência imediata de nossa identidade numérica no tempo, como uma e mesma entidade permanente, a partir do uso do conceito “eu” no juízo “eu penso”. Trata-se da inferência falaciosa de que somos pessoas porque somos almas, substâncias pensantes

<https://doi.org/10.36311/2318-0501.2022.v10n2.p27>

indivisíveis (cf. Longuenesse, 2017a, p. 102 e p. 140). No terceiro paralogismo, a conclusão, “eu, enquanto pensante, sou uma pessoa”, não pode ser verdadeira.

A determinação do conceito de pessoa é exigida pela investigação de Kant sobre a moralidade humana. A questão é saber que conceito de pessoa se aplica aos seres humanos como seres morais. Em termos negativos, trata-se de saber que conceito de pessoa “não estamos justificados a atribuir a nós mesmos, com base meramente nas notas do conceito ‘eu’, tal como ele aparece no juízo ‘eu penso’” (Longuenesse, 2017b, p. 155). Se o conceito de pessoa aplicado aos seres humanos como seres morais difere daquele que, em sentido teórico, não podemos sustentar como verdadeiro em relação aos seres humanos, em que se baseia a diferença entre esses conceitos? Que razões autorizam Kant a conferir aos seres humanos a condição de pessoas?

Na primeira edição da *Crítica da razão pura*, Kant apresenta a premissa maior (PM), a premissa menor (Pm) e a conclusão (C), respectivamente, do paralogismo da personalidade:

PM: “O que é consciente da identidade numérica de seu si mesmo em tempos diversos é, nessa medida, uma pessoa”.

Pm: “Ora a alma é etc.” [leia-se: consciente da identidade numérica de si mesma em tempos diversos].

C: “Logo, [a alma] é uma pessoa” (A 361).

Embora as explicações de Kant sobre essa inferência falaciosa sejam diferentes nas edições A e B da *Crítica da razão pura*, Longuenesse pretende reconstruir uma estrutura argumentativa compatível com as duas edições.⁴ Em ambas, Kant assinala que “eu, enquanto pensante, sou objeto do sentido interno e me denomino alma” (A 342/B 400). A fim de explicitar o termo médio do terceiro paralogismo, Longuenesse substitui o vocábulo “alma” pela locução “eu, enquanto pensante” e reformula, de modo nominal, o paralogismo da personalidade:

PM: “O que é consciente da identidade numérica de si mesmo em tempos diversos é, nessa medida, uma pessoa”.

Pm: “Ora, eu, enquanto pensante, sou consciente da identidade numérica de mim mesmo em tempos diversos”.

C: “Logo, eu, enquanto pensante, sou uma pessoa” (Longuenesse, 2017b, p. 158).

No argumento racionalista, a consciência da identidade numérica de si mesmo em tempos diferentes é condição *necessária e suficiente* para que a entidade dessa consciência seja uma pessoa. Somente uma substância pensante é uma pessoa porque somente uma substância pensante é: (1) permanente no tempo, logo numericamente idêntica em momentos diferentes; e (2) consciente de sua identidade numérica em momentos diferentes.

Na objeção de Kant ao argumento racionalista, a consciência da identidade, expressa no uso do conceito “eu” no juízo “eu penso”, é *necessária, mas insuficiente* para fazer de mim uma pessoa. É considerada uma pessoa aquela entidade consciente do que, de fato, seja sua própria

identidade numérica em tempos diferentes, como entidade que, de fato, é. Supor, como o racionalista, que a consciência da identidade, expressa no uso do pronome “eu” na proposição “eu penso”, seja suficiente para fazer de mim uma pessoa é resultado, segundo Kant, de uma inferência implícita, e transcendentalmente inválida, que parte de características do conceito “eu” no juízo “eu penso”, para chegar a supostas propriedades de uma entidade, a saber, a substância pensante.

Por que a consciência da identidade, expressa no uso do conceito “eu” no juízo “eu penso”, não seria, segundo Kant, *condição suficiente* para inferir que eu, enquanto entidade existente, sou uma pessoa? Em suma, porque essa consciência não me dá acesso à identidade de mim mesma em tempos diferentes como entidade permanente, como substância pensante. Em que consiste, então, a consciência da identidade de si mesmo em tempos diferentes? Qual é o significado da premissa menor – *eu, enquanto pensante, sou consciente da identidade numérica de mim mesmo em tempos diferentes?* Deve se encontrar aí, na premissa menor, o equívoco que invalida a inferência racionalista.

Na *Crítica da razão pura* (A 108), *a consciência da identidade de si mesmo nada mais é que a consciência da unidade das próprias representações* (Longuenesse, 2017a, p. 144). Kant escreve na Dedução A:

(...) a consciência originária e necessária da identidade de si mesmo é, ao mesmo tempo, uma consciência de uma unidade igualmente necessária da síntese de todos os fenômenos segundo conceitos, isto é, segundo regras, que não só os tornam reprodutíveis necessariamente, mas com isso também determinam à intuição deles um objeto, isto é, determinam o conceito de algo, em que eles se concatenam necessariamente; pois o ânimo não poderia pensar, aliás *a priori*, a identidade de si mesmo na multiplicidade de suas representações, se não tivesse face aos olhos a identidade de sua operação, que submete toda síntese da apreensão (que é empírica) a uma unidade transcendental e torna primeiramente possível sua concatenação segundo regras *a priori* (A 108).

Aí se trata de uma consciência meramente intelectual, pensamento da própria identidade, na medida em que a consciência de si é espontânea ao conferir unidade das representações. A identidade numérica que se representa é uma identidade numérica apenas em pensamento; é a identidade numérica de um suposto objeto unitário do sentido interno, objeto do conceito “eu, enquanto pensante”, cujos estados se supõem ser seus estados internos (cf. Longuenesse, 2017a, p. 167, n. 9). Expressa na premissa menor da inferência no paralogismo da personalidade, a consciência da identidade numérica de si mesmo não diz respeito a um objeto intuído. Ela diz respeito apenas à consciência de si mesmo em relação ao tempo, forma do sentido interno.

O racionalista não reconhece, segundo Kant, a diferença entre estes dois tipos de consciência: a consciência do fato da identidade numérica, declarada na premissa maior, e a consciência da mera representação da identidade numérica, declarada na premissa menor. O termo médio no terceiro paralogismo é equívoco porque na premissa maior a expressão “ser consciente da própria identidade numérica em tempos diferentes” significa tanto *ser* uma entidade numericamente idêntica em tempos diferentes como também *ser consciente* de sua identidade numérica em tempos diferentes, ao passo que na premissa menor a mesma expressão significa apenas e tão somente “ser consciente da identidade numérica em tempos diferentes”.

O problema assinalado por Kant consiste em que o racionalista parte da consciência na ordem do tempo, expressa no uso do pronome “eu” na proposição “eu penso”, para afirmar que somos pessoas, entidades numericamente idênticas na ordem do tempo e do espaço. Kant rejeita que se passe do registro lógico ao registro ontológico, deslizando-se do conceito “eu” no juízo “eu penso”, cuja referência é um sujeito transcendental = X do mero pensamento e que pode ser, como tal, algo ou nada, para algo efetivo, objeto real da representação. Daí se chega à pessoa como entidade consciente “da identidade da sua própria substância como ser pensante, em todas as mudanças de estado” (B 408). Para que essa inferência fosse válida, “eu” precisaria me apresentar a mim mesmo na experiência como objeto permanente. A consciência da identidade de si mesmo precisaria ser uma consciência *de re*, espaço-temporal, e não apenas temporal, como no curso das representações de que se tem consciência.

A partir da crítica de Kant à tese racionalista, convém distinguir, segundo Longuenesse, duas noções de “pessoa”. Conforme a noção racionalista, somos pessoas na medida em que somos almas, substâncias pensantes distintas de corpos. Conforme a noção kantiana, somos pessoas na medida em que somos entidades em um corpo e conscientes da nossa identidade numérica em tempos diferentes. Que conceito de pessoa, então, “*não estamos justificados a atribuir a nós mesmos com base meramente nas notas do conceito ‘eu’, tal como ele aparece no juízo ‘eu penso?’*” (Longuenesse, 2017b, p. 155). Esse conceito é aquele da pessoa como entidade em um corpo e consciente da própria identidade numérica em tempos diferentes.

Em termos afirmativos, ainda é preciso saber que conceito de pessoa se aplica aos seres humanos como seres morais. Segundo Longuenesse, a resposta de Kant aparece, em um primeiro momento, na conclusão de sua crítica ao *terceiro paralogismo*: o conceito de pessoa que se aplica aos seres humanos como seres morais é o conceito racionalista. Tal conceito, derivado das notas do conceito “eu” no juízo “eu penso”, apesar de *insuficiente* para concluir algo sobre uma entidade existente e representável na intuição:

pode subsistir (na medida em que é simplesmente transcendental, isto é, unidade do sujeito, que, de resto, nos é desconhecido, mas em cujas determinações há uma ligação completa, graças à apercepção) e sob esse título esse conceito é também *necessário e suficiente* para o uso prático (A 365-6).

A explicação dessa “surpreendente reviravolta” de Kant aparece, segundo Longuenesse, na solução à terceira antinomia da razão pura, comum às edições A e B, em que se resolve a contradição entre a tese da liberdade humana e sua antítese, a tese da necessidade natural. Ao conceito de pessoa derivado das notas do pronome “eu” na proposição “eu penso” acrescenta-se a possibilidade lógica de sermos transcendentalmente livres. Requisito indispensável à moralidade, o pensamento de nossas ações pessoais, como causas que não são efeitos de causas anteriores, ao menos não implica contradição.

Ao concluir o capítulo sobre os paralogismos na edição B, Kant acrescenta:

se encontrarmos mais adiante, não na experiência, mas em certas leis do uso puro da razão, estabelecidas *a priori* e referentes à nossa existência (regras não puramente lógicas), ocasião para nos supormos, totalmente *a priori*, legisladores relativamente à nossa própria existência (...), então nos daríamos conta de que se contém na consciência da nossa existência algo *a priori* que, com respeito a certa

faculdade interna, em relação a um mundo inteligível (aliás só pensado), pode servir para determinar a nossa existência, que só de uma maneira sensível é completamente determinável (B 430-1).

Na leitura de Longuenesse, essa passagem da edição B da *Crítica da razão pura* repercute na terceira seção da *Fundamentação da metafísica dos costumes*. Na medida em que nos tomamos como inteligências pertencentes a um mundo inteligível, e não apenas a um mundo sensível, somos justificados a nos considerar, do ponto de vista prático, transcendentalmente livres (cf. 4: 452-3). Aí se encontra, segundo Longuenesse, o “paralogismo da razão prática pura” cometido por Kant. A inferência se faria do juízo “eu (moralmente) devo” para (do ponto de vista prático) “eu sou transcendentalmente livre”. Tal paralogismo da razão prática pura já estaria em vigor, segundo Longuenesse, na conclusão de Kant do terceiro paralogismo na edição A, visto que o conceito racionalista de pessoa seria *necessário e suficiente* para o uso prático. Pensar-me como inteligência pertencente a um mundo inteligível é pensar-me como aquele tipo de entidade que tem personalidade por ter consciência imediata de sua própria identidade numérica, no sentido derivado pelo racionalista a partir do uso do conceito “eu” no juízo “eu penso”.

Longuenesse formula o suposto paralogismo da liberdade transcendental cometido por Kant:

PM: uma entidade consciente de estabelecer a lei de suas próprias ações é, nessa medida, transcendentalmente livre.

Pm: Eu, ao me atribuir o “dever” atinente ao “eu devo” categórico (moral), sou consciente de estabelecer a lei de minhas próprias ações.

C: Logo, eu, ao me atribuir o “dever” atinente ao “eu devo” categórico (moral), sou transcendentalmente livre” (Longuenesse, 2017b, p. 166).

Kant não formula de modo expreso tal inferência. Na *Crítica da razão prática*, Longuenesse admite, “em vez de fazer da liberdade transcendental objeto de uma inferência, Kant a apresenta como aquilo que diretamente conhecemos ao termos consciência da lei moral em nós” (Longuenesse, 2017b, p. 166). Entretanto, ao fazer da consciência da lei moral a *ratio cognoscendi* da liberdade transcendental, Kant estaria partindo daquilo que analiticamente está contido na proposição “eu devo”, para então chegar a uma proposição sintética sobre o referente do conceito “eu” no juízo “eu devo”. O silogismo acima formulado seria a inferência implícita nessa transição, de modo que o mesmo deslize cometido pelo racionalista no terceiro paralogismo seria cometido por Kant. No argumento de Longuenesse, assim como a inferência do mero conceito “eu”, no juízo “eu penso”, à conclusão de que “sou uma pessoa” é um paralogismo da razão pura, também a inferência do mero conceito “eu”, no juízo “eu devo” (moral), à conclusão de que “sou transcendentalmente livre” seria um paralogismo da razão prática pura.

A inferência de Kant revela-se inválida na medida em que se explicita a ambiguidade do termo médio: *ser consciente de estabelecer a lei de suas próprias ações*. Na premissa maior, esse termo significa, de um lado:

ter consciência de si mesmo como aquilo que, de fato, é a origem (o autor) das leis que objetivamente governam suas próprias ações e, portanto, significa ter consciência de si mesmo como transcendentemente livre: origem absoluta das cadeias causais a que suas ações pertencem (Longuenesse, 2017b, p. 167).

Na premissa menor, porém, *ser consciente de estabelecer a lei de minhas próprias ações* significa, de outro lado, “encontrar em mim mesmo a lei moral como a lei suprema que deve governar minhas ações” (Longuenesse, 2017b, p. 167). Ocorre que isso é apenas o ponto de vista (subjutivo) de si mesmo pela primeira pessoa, ponto de vista que nada provê sobre qualquer tipo de determinação causal objetiva. A conclusão, segundo Longuenesse, não se segue: “eu, ao me atribuir o ‘dever’ do ‘eu devo’ moral, não estou sob o conceito sujeito da premissa maior e, portanto, não estou sob o conceito predicado sou transcendentemente livre” (Longuenesse, 2017b, p. 168). Assim como não se podia, a partir do uso do pronome “eu” na proposição “eu penso”, derivar determinações objetivas de mim mesmo como entidade pensante, também não se pode, a partir do uso do pronome “eu” no juízo moral “eu devo”, derivar determinações objetivas de mim mesmo tais como poder de iniciar cadeias causais sob leis por mim estabelecidas.

Nessas condições, se o conceito de pessoa, derivado a partir do conceito “eu” no juízo “eu penso”, pode ser mantido por se tratar de um conceito “simplesmente transcendental” (A 365-6), se esse conceito desempenha um papel no uso prático da razão, mas, em contrapartida, a transição da consciência da lei moral à liberdade transcendental é inválida, como manter o conceito de pessoa derivado a partir do mero “eu” no “eu penso”? Na proposta de Longuenesse, pode-se explicar a expressão *ser consciente de estabelecer a lei de minhas próprias ações*, na premissa menor, sem recorrer à noção de liberdade transcendental. Se isso for possível, não haveria razão para Kant sustentar a noção racionalista de pessoa como fundamento necessário e suficiente no uso prático da razão. Resta uma noção moral de pessoa como entidade empírica pertencente a um mundo natural, assim como restava da noção psicológica de pessoa um ser empírico apto à unidade da apercepção (Cf. Longuenesse, 2017b, p. 168-9).

Essa noção de pessoa é, segundo Longuenesse, uma das várias noções que se encontram nos textos práticos de Kant. Na *Antropologia de um ponto de vista pragmático*, Kant afirma que pessoa é o ser dotado da propriedade da personalidade, aquele que tem o “eu em suas representações” ou, melhor, que tem a representação “da unidade da consciência em todas as modificações que lhe possam suceder” (7: 127). Para que o ser humano seja pessoa, é preciso que satisfaça duas condições: 1) ser, de fato, uma e a mesma entidade permanente no tempo; 2) ser consciente de ser uma e a mesma entidade permanente no tempo. A segunda condição só é satisfeita se à entidade somar-se a unidade da apercepção. É verdadeiro, portanto, que a unidade da apercepção, expressa no uso do pronome “eu” na proposição “eu penso”, é o que faz de uma entidade uma pessoa. Somente a unidade da apercepção torna uma entidade capaz

da consciência da identidade numérica de si mesma em diferentes momentos (Longuenesse, 2017b, p. 169).

Ocorre que esse conceito de pessoa não é o único nos textos práticos de Kant. Na *Metafísica dos costumes*, o conceito de pessoa envolve a união das noções psicológica e moral:

Pessoa é esse sujeito cujas ações são susceptíveis de imputação. A personalidade moral não é, assim, outra coisa senão a liberdade de um ser racional sob leis morais (enquanto a personalidade psicológica é a mera capacidade de se tornar consciente da sua própria identidade nos diferentes momentos da sua existência), de onde se depreende que uma pessoa não está submetida a outras leis senão às que dá a si mesma (seja isoladamente ou, ao menos, em conjunto com outros) (6: 223).

Ao interpretar essa passagem e buscar apoio também em 6: 228, Longuenesse enfatiza o caráter empírico da condição de pessoa e sustenta que, ao menos no caso dos seres humanos, ser uma pessoa em sentido moral envolve a união entre:

1) ser uma entidade persistente, empiricamente determinada, consciente de sua identidade numérica em diferentes momentos (conceito psicológico de pessoa); e 2) ter o poder de prescrever para si a lei moral como princípio sob o qual se determinam as máximas de suas ações (conceito moral de pessoa). (Longuenesse, 2017b, p. 170; 2017a, p. 157)

O problema é que essa noção de pessoa, tal como aparece na *Metafísica dos costumes*, seria inadequada para manter a noção de liberdade transcendental, indispensável à moralidade, em virtude do paralogismo da razão prática pura. A liberdade transcendental, liberdade metafísica, é insuficiente para um sujeito físico ou corpóreo.

No argumento de Longuenesse, o conceito de pessoa que se pode manter, e que se mantém, não é o conceito racionalista, ao contrário do que Kant alega na conclusão de sua crítica ao terceiro paralogismo. É antes o conceito de pessoa em um corpo dependente da união dos aspectos psicológico e moral, isto é, da unidade da apercepção e do poder de estabelecer máximas de ação segundo o imperativo categórico prescrito por e para si mesmo.

O título do artigo de Longuenesse condiz com a ocorrência de ao menos três conceitos de pessoa nos textos práticos de Kant. Ao analisar esses múltiplos conceitos, Longuenesse acusa Kant de cometer um paralogismo que, em contrapartida, poderíamos evitar ao seguirmos as indicações do próprio Kant. O conceito racionalista de pessoa não é, segundo Longuenesse, “necessário e suficiente” para o uso prático da razão. De forma inválida, esse conceito subsume uma declaração de primeira pessoa sob uma declaração de terceira pessoa: ao pensar o “eu devo” moral, prescrevo a mim mesmo a lei suprema de minhas ações, de modo que a entidade que estabelece a lei de suas ações é transcendentalmente livre. Essa subsunção permanece nos textos críticos. Em vez dela, Longuenesse argumenta que, se rejeitarmos essa subsunção com os instrumentos que o próprio Kant oferece, resta outro conceito de liberdade, apto a capturar o ponto de vista moral em primeira pessoa, em vez do ponto de vista metafísico em terceira pessoa, sob o qual a liberdade transcendental é afirmada. Esse conceito de pessoa, afeito ao ser humano como ser empírico, dotado de unidade da apercepção e com o poder de estabelecer

máximas de ação segundo a lei moral, seria o conceito profícuo às discussões contemporâneas sobre a moralidade. Caberia a ele substituir um poder transcendental pertencente a uma entidade desconhecida e incognoscível.

Em outras palavras, ao examinar o paralogismo da personalidade, terceiro paralogismo na *Crítica da razão pura*, Kant acusa o racionalista de cometer uma inferência falaciosa na derivação do conceito de pessoa, mais especificamente, do juízo “eu sou uma pessoa”, a partir das notas do conceito “eu” no juízo “eu penso”. Apesar disso, Kant sustenta que o conceito racionalista de pessoa é “necessário e suficiente” para fins práticos e pode permanecer, portanto, apenas para a determinação do conceito moral de pessoa. Isso porque o conceito racionalista daria espaço à liberdade transcendental, assegurada na solução à terceira antinomia e necessária para garantir ao ser humano a possibilidade da moralidade diante do determinismo da natureza. Ao analisar os textos práticos de Kant, Longuenesse argumenta que o conceito racionalista de pessoa não é suficiente, contudo, para o conceito moral de pessoa, na medida em que ao aspecto psicológico do sujeito do juízo (ser consciente de sua identidade numérica em tempos diversos) ainda se deve acrescentar o aspecto moral (ter o poder de prescrever para si mesmo a lei moral como princípio de determinação das máximas de suas ações). O sentido moral de pessoa seria, então, um complexo de que o conceito racionalista seria apenas uma parte necessária, mas insuficiente.

No argumento de Longuenesse, uma vez que o sujeito moral seria um sujeito empírico, corpóreo, caracterizado pelos aspectos psicológico e moral, a insistência de Kant na liberdade transcendental como exigência para a moralidade o faria incorrer em uma falácia semelhante àquela cometida na tradição racionalista. Verificável no argumento do *factum* da razão, na segunda *Crítica*, o paralogismo de Kant seria inferir, segundo Longuenesse, a partir das notas do conceito “eu”, no juízo moral “eu devo”, a conclusão de que “eu sou transcendentalmente livre”. Kant estaria subsumindo uma asserção em primeira pessoa, no juízo moral “eu devo”, sob uma asserção em terceira pessoa, segundo a qual é transcendentalmente livre o sujeito que exerce o poder de prescrever para si mesmo a lei moral como princípio de determinação de suas máximas. Para Longuenesse, esse “paralogismo da razão prática pura” poderia ter sido evitado com os recursos que o próprio Kant oferece, se ele não insistisse na liberdade transcendental como condição *sine qua non* da moralidade. Resta ponderar se essa crítica de Longuenesse a Kant é mesmo justa e se o conceito kantiano de pessoa ainda pode ser utilizado em uma discussão contemporânea sobre a moralidade.

RESUMO: Pretende-se compreender as razões de Béatrice Longuenesse para fazer a Kant uma objeção semelhante à que Kant faz à tradição racionalista ao examinar o paralogismo da personalidade na *Crítica da razão pura*. No argumento de Longuenesse, Kant comete um paralogismo em relação à liberdade transcendental, que denomina “paralogismo da razão prática pura”.

PALAVRAS-CHAVE: Kant; Longuenesse; razão prática; liberdade; paralogismo

ABSTRACT: We intend to understand Béatrice Longuenesse’s reasons for raising a criticism to Kant similar to the one Kant raises against rationalist philosophers in the Third Paralogism of the *Critique of Pure Reason*. In her view, Kant commits a paralogism regarding transcendental freedom, which she calls a “paralogism of pure practical reason”.

KEYWORDS: Kant; Longuenesse; Practical Reason; Freedom; Paralogism

REFERÊNCIAS

TEXTOS DE KANT

Anthropology from a Pragmatic Point of View. Robert Louden (transl. and ed.). Cambridge: Cambridge University Press, 2006.

A Metafísica dos costumes. Trad. José Lamego. Lisboa: Calouste Gulbenkian, 2017.

Kant's gesammelte Schriften. Berlin/Leipzig: G. Reimer, 1900-.

Crítica da razão pura. Trad. Manuela Pinto dos Santos e Alexandre Fradique Morujão. Lisboa: Calouste Gulbenkian, 1997.

Fundamentação da metafísica dos costumes. Tradução nova com introdução e notas por Guido Antônio de Almeida. São Paulo: Discurso Editorial: Barcarolla, 2009.

OUTROS TEXTOS

Longuenesse, Béatrice. *I, Me, Mine: Back to Kant and Back Again*. Oxford: Oxford University Press, 2017a.

Longuenesse, Béatrice. "Kant's Multiple Concepts of Persons". In: E. Watkins (ed.), *Kant on Persons and Agency*. Cambridge: Cambridge University Press, 2017b, p. 155-73.

NOTES

¹ Doutora em filosofia pela UFRGS, com estágio de pesquisa na New York University, sob supervisão de Béatrice Longuenesse. Possui pós-doutorado pela USP, com estágio de pesquisa na Princeton University, e pós-doutorado na Indiana University, Bloomington, com a bolsa Ruth Norman Halls, sob supervisão de Allen Wood. Atualmente desenvolve pesquisa de pós-doutorado no PPGLM/UFRJ, com bolsa PNPd/CAPEs.

Postdoctoral Fellow at Universidade Federal do Rio de Janeiro. Prior to that, she was a Ruth Norman Halls Postdoctoral Fellow at Indiana University, Bloomington, and a Postdoctoral Fellow at Universidade de São Paulo. She received her PhD in Philosophy from the Universidade Federal do Rio Grande do Sul. She spent 2009-10 as a PhD visiting student in the Philosophy Department at New York University, and 2012-13 as a visiting scholar in the Philosophy Department at Princeton University.

² Uma versão preliminar deste artigo foi apresentada no *II Encontro Vozes: as mulheres na filosofia*, realizado na Unicamp, Campinas, em março de 2018.

³ In E. Watkins (ed.), *Kant on Persons and Agency*. Cambridge: Cambridge University Press, 2017, p. 155-73.

⁴ Sobre as diferenças entre os paralogismos nas edições A e B da *Crítica da razão pura*, v. Longuenesse, B. *I, Me, Mine: Back to Kant and Back Again*, caps. 5 e 6.

IS THE POLITICAL COMMUNITY A PRECONDITION FOR THE ESTABLISHMENT OF AN ETHICAL COMMUNITY?¹

Nicole MARTINAZZO²

Universidade Estadual de Campinas

There is a complementary relation between ethical community and political community in *Religion* that is commonly explored as follows: it is quite advantageous for states that their citizens also come together in an ethical community. By doing so, citizens would become more virtuous and follow certain laws not only because of their legality, but also because of their morality. Consequently, citizens would have a stronger and deeper motivation to follow laws. For instance, in his comment on the state of nature and the civil condition on both ethics and right, Stefano Lo Re suggests that exact relation in terms of a “political function” of the ethico-civil condition.³ Interpretations of this kind are generally reinforced by the following passage, found at the beginning of the Third Part of Kant’s *Religion*: “Every political community may indeed wish to have available a dominion over minds as well, according to the laws of virtue; for where its means of coercion do not reach, since a human judge cannot penetrate into the depths of other human beings, there the dispositions to virtue would bring about the required result.” (RGV 6: 95).

The deeper disposition to follow rules is also a central point in Bernd Dörflinger’s article about the relation between the state and religion in Kant’s thought. Given the difference between juridical laws and moral laws, Dörflinger raises the question: why does the state, being based only in juridical laws, must pay attention to the efficacy of moral laws?⁴ Even though the State cannot actively promote the morality of actions, it is still in the state’s interest that morality is somehow taught to the citizens. On Dörflinger’s interpretation, the morality of the citizens within the state is important because when “individuals accept the principle of right

<https://doi.org/10.36311/2318-0501.2022.v10n2.p37>

not for the external reason of the threat of the use of coercion, but impose this principle by an autonomous act of self-commitment, when, therefore, they turn it into a moral-practical law, the validity of the principle is guaranteed by a reason more reliable and stronger than the threat of the use of coercion” (Dörflinger 2009, p. 11).

Such commentaries show not only that there should not be a conflict between ethical community and political community, but also that the ethical community can support the political community in achieving its ends, for the ethical community consists in a union around merely laws of virtue - and therefore of virtuous agents. The establishment of an ethical community leads to a change in the motivation of the actions in such a way that agents end up following laws not only due to the presence of external coercion, but because this is the virtuous way to behave.

There is one aspect of the relation between the ethical and the political communities that points to a role of the political community in relation to the ethical one, and it seems to remain unexplored. It concerns the question of whether the political community is as a precondition for the possibility of an ethical community.⁵ This subject is briefly introduced by Kant also at the very beginning of the Third Part of *Religion*, in the following passage: “It [the ethical community] can exist in the midst of a political community and even be made up of all the members of the latter (**indeed, if the political community did not lie at the basis [zum Grunde liegt], it could never be brought into existence by human beings**).” (RGV 6: 94, emphasis added, translation amended). One can see that Kant introduces in the parenthesis what seems to be an essential aspect of the necessary conditions for the establishment of an ethical community among human beings: it needs to have a political community at its base.

In this article, I intend to analyze Kant’s claim that the political community presents itself as a precondition (a necessary but *per se* insufficient condition) for the existence of an ethical community. I believe that there is an important connection to be explored between the conditions created by the political community and a change in the way that agents choose their maxims of action. It is almost as if it were necessary for the political community to guarantee a minimum of conditions so that agents could make a change in their *way of thinking*, a change that is necessary to choose the right maxim consistently. It is only due to the conditions guaranteed by the state that one can become aware of moral duty and think collectively.

To argue for this reading, I will first analyze the debate concerning the role of the ethical community on the progress of history. Through that analysis, I intend to show that Kant argues, since the 1780’s, that there is a precedence of the political-legal development in history but that the aim of this progress is to turn society into a moral whole. Second, I respond to a possible counter argument regarding my general hypothesis, which is that perhaps I am subordinating the possibility of a moral *action* to the existence of a political community. To respond to this objection, I will distinguish an individual moral action from the realization of morality as a whole. Third, I show how Kant, in *Religion*, conceives the pair of concepts *state of nature* and *civil condition* not only on the juridical level, but also on the ethical one. Finally, I return to the question of the precedence of the political-legal progress to analyze Kant’s claim

regarding the ethical community. On this last section, I recur to *Toward Perpetual Peace* to investigate why political progress must precede moral progress.

I. MORAL AND THE IDEA OF A PROGRESS IN HISTORY

In *Religion*, Kant's claim of the necessity of a political community to the establishment of an ethical community seems to be grounded on his philosophy of history. Therefore, understanding the idea of progress in Kant's philosophy of history is my first step to comment on this passage. A debate that partially addresses this aspect of the relation between ethical and political communities is based on different readings of Kant's philosophy of history. On their extensive commentaries on *Religion*, James DiCenso's (2012) and Stephen Palmquist's (2015) remarks on RGV 6: 94 (the passage above) raise the question of what role the ethical community can have in the idea of progress in history.

DiCenso claims that Kant's ethical and political vision "involves the gradual approximation of juridico-civil laws to a greater correspondence with ethico-civil ones. Rather than dichotomizing them, Kant brings moral and positive law into dynamic interrelation." (DiCenso 2012, p.134). He also claims that "the capacity to realize moral laws collectively is affected by political conditions" (DiCenso 2012, p. 134). On the other side, Stephen Palmquist locates in DiCenso's interpretation an example of a "common approach whereby *Religion* is assumed to portray religious reformation as another step on the path to this political goal" (Palmquist 2015, p. 254). For Palmquist, Kant radically separates religious and political organizations, and according to him "even in *Idea*, political progress is taken as the means to essentially 'inward' end or purpose" (Palmquist 2015, p. 254).

Differently from Palmquist, I believe that moral and political progress can be related since the *Idea*, as Kant conceives the aim of progress in history as the full development of all human predispositions (which includes the moral ones)⁶. Already in 1784, Kant presents the idea of a natural destination of reason.⁷ He also underlines there that this progress follows steps in direction of the realization of a "moral whole", as one can clearly see on the following passage:

Thus happen the first true steps from crudity toward culture, which really consists in the social worth of the human being; thus all talents come bit by bit to be developed, taste is formed, and even, through progress in enlightenment, a beginning is made toward the foundation of a mode of thought which can with time transform the rude natural predisposition to make moral distinctions into determinate practical principles and hence transform a *pathologically* compelled agreement to form a society finally into a *moral* whole. (IaG 8: 21).

Two aspects can be seen from this passage. First, the aim of history is to turn society into a moral whole. Hence, moral and politics are articulated through historical progress. Second, the juridical-political level develops first, and this development can lead to a realization of morality. Culture and enlightenment (and therefore, a political society that encourages them) seems to be the key to the passage from "a *pathologically* compelled agreement to form a society"

to a “moral whole”.⁸ The idea of a political progress that can lead to a moral one appears also on the essay *What is Enlightenment?* through the idea of a changing in the way of thinking that slowly takes place with the use of freedom – in this case, freedom to make *public use* of reason (WA 8: 36).

Thus, one can affirm that political progress can lead to a moral progress without compromising to any subordination of the ethical community to the ends of politics. It is true that Kant distinguishes religious and political communities in *Religion*, but this distinction does not mean that they are not articulated. In this paper, I argue that the passage in *Religion* on which Kant claims that a state must be at the basis of an ethical community offers an interesting approach on how to articulate both ethical and political communities through the idea of a progress in history, given that Kant conceives it as having the full development of all human dispositions as its *telos*.⁹

II. IS MORAL ACTION CONDITIONED TO THE ESTABLISHMENT OF A POLITICAL COMMUNITY?

It is surprising that Kant dedicates no more than a parenthesis to the need of a political community for the establishment of ethical community, since that short passage alone can lead to misinterpretations. A possible misreading of this statement would be that Kant is claiming that the *moral action* individually performed is subordinated to the existence of a political community. That is not the case. From the standpoint of the principles of virtue, the political community of which the agent is part is irrelevant to what is morally right. The moral law is rationally binding, and a moral action should be by its definition possible regardless of the context. For instance, it is possible (or it even *needs* to be possible) to act in a moral way in a nation of devils or in the state of nature.

Consequentially, the problem that rises from that parenthesis does not concern the possibility of individual moral action, but rather the constitution of an ethical *community*. Put simply, an ethical community is conceived by Kant as the relation of human beings to each other under the laws of virtue alone (RGV 6: 95). The consequence of this definition is the total absence of external coercion to support the observance of these laws. Since the *Religion* is a text brimming with empirical elements, Kant presents the emergency of an ethical community by tracing a narrative that strongly stresses how the mere coexistence with other human beings can bring out turbulent passions related to self-love.¹⁰ One can see on that characterization the picture of what Kant calls an *ethical* state of nature, a state of insecurity that humankind needs to overcome.

Kant relies on collectivity itself as the way out of this mutual, recurrent, and collective moral corruption. Thus, the ethical community has a trait of supporting the development of moral dispositions. On this topic, Kant mentions, for example, the need of “a union which has for its end the prevention of this evil and the promotion of the good in the human” (RGV 6: 94) or a society “solely designed for the preservation of morality by counteracting evil with united forces” (RGV 6: 94).

The establishment of an ethical community does not have the power to extirpate evil, only to constantly support the agent to choose better maxims. Because of the impossibility of totally overcoming evil, reference to a society designed to the “preservation of morality” seems appropriate. While Kant is clear about the role of the ethical community as creating this supportive environment for morality, he is rather vague on specifying how it would be possible to do so or whether if it would extend to a role of moral education.¹¹

Nonetheless, the main issue of that passage is not individual moral action, rather the constitution of a moral whole – on that case, an ethical community. And it is that constitution that should have the existence of a political community at its basis. If the ethical community bears any relation to individual action, it is not that of *condition*, but of *support*. The collective does not determine the individual moral action, but one can conceive the ethical community as an environment where individuals support each other to choose good maxims to their actions.

When Kant assumes the state as a precondition to the establishment of an ethical community, one can wonder whether he is discussing *idea* of an ethical community or the possibility of its *empirical realization*. On that parenthesis, Kant uses the term “ethical community”, which suggests he refers to the ideal of an ethical community. That distinction is important because I base my argument on the exit of the state of nature, which is for Kant a mere idea. When Kant sets the entrance into the civil state as a precondition to the ethical community, it is not a matter of one promoting the other, but of the political community facilitating the moral action and the realization of the duties of virtue. Thus, I concur with DiCenso’s former referred claim that for Kant the political conditions can affect the capacity to realize moral laws collectively.

III. THE PARALLEL BETWEEN ETHICS AND RIGHT: THE DOUBLE PAIR ‘STATE OF NATURE – CIVIL CONDITION’

When introducing the concept of an ethical community on the Third Part of *Religion*, Kant recurs to a parallel between the ethical level and the political one, taking the political community as a starting point for building his concept of an ethical community. He transposes the general structure from one to the other and further on he presents them also in analogy, in terms of an “ethical state” or a “kingdom of virtue” (RGV 6: 95). He proceeds with this parallel relying on the idea that if there is an ethical community (conceived as an ethico-civil condition), there must be something preceding it, as a state of nature (RGV 6: 95). The result of this argument is a duplicate of the opposition state of nature and civil condition, which was already known on the political level but appears now in the domain of ethics.

The parallel between the juridical and the ethical level faces its limits when it comes to the constitution and the legislation of the ethical community, since in the political level Kant defends the idea of a self-legislation of the people, while in the ethical community he defends the need of an external legislator (God) (RGV 6: 98). In *Religion*, Kant neither emphasizes nor explains the idea of an original contract, although this idea is already present in his political

thought at least since the 1780's. Neither does he mention anything similar to an original contract in the ethical level.

The key to understanding the Kantian claim that the establishment of an ethical community cannot be accomplished by human beings if there is no political community at its base seems to lie on what he describes as the state of nature. For two reasons. First, for Kant presents a novelty in *Religion* regarding the state of nature, conceiving it on a duplicated form: on the one side, there is a juridical state of nature, and on the other there is an ethical state of nature. Second, the entrance on the civil state is the only way to guarantee the peace needed for the full development of human predispositions. Kant builds the idea of an ethical state of nature as a copy of the structure and the main aspects of the juridical state of nature.

Kant describes the state of nature through the allusion to the Hobbesian image of a war of every human being against every other (RGV 6: 97). In *Religion*, Kant mentions Hobbes explicitly, because his aim is to underline the insecurity of the state of nature. There, despite agreeing with the image created by Hobbes, Kant is keen to change the emphasis: there is no need to conceive that on the state of nature there are actual hostilities between men, but rather to note the absence of legal guarantees.¹² The image echoes on Kant's text as a *possible* war of every human being against every other, since there is no regulating instance to mediate conflicts. As one can see on the Doctrine of Right, it is imprecise to oppose the state of nature to any sort of sociability.¹³ The juridical state of nature is described as the absence of an instance able to regulate conflicts, which makes it a state of private right only. In the Doctrine of Right, Kant maintains the idea of an instability that comes from the state of nature, but he seems to change the focus. There, he suppresses the mention to Hobbes and describes the state of nature as "a condition that is not rightful" (MS 6: 306).

In *Religion*, Kant transposes the Hobbesian-inspired framework of the juridical state of nature without mediation to ethics, creating what he calls an *ethical* state of nature. Even Kant's vocabulary in his description of the state of nature leads one to believe that he takes the idea of a juridical state of nature and transposes it into the ethical domain: he states that in both states of nature "each individual is his own judge" and that there is no "effective public authority with power to determine legitimately, according to laws, what is in given cases the duty of each individual, and to bring about the universal execution of those laws." (RGV 6: 95). There is no collective recognition of the moral law.

But what can an *ethical* state of nature be like? First, it is a state prior to the establishment of the ethical community. So, the narrative Kant constructs to introduce the concept of ethical community at the very beginning of the Third Part can lead us to a picture of the ethical state of nature. The description he gives in this excerpt points conclusively to the thesis that human beings corrupt themselves collectively: "it suffices that they are there, that they surround him, and that they are human beings, and they will mutually corrupt each other's moral disposition and make one another evil" (RGV 6: 94). Moral corruption arises in the context of the ethical state of nature simply because of the coexistence among humans. The simple presence of another brings up feelings of envy, desire for domination, and hostility. It is a search for recognition of one regarding the other that, if at first it seeks equality, quickly degenerates into

rivalry.¹⁴ Second, as a consequence, the ethical state of nature seems to be an environment in which agents are less inclined to act with the moral law as a maxim and more inclined to take self-love as the maxim for one's action.¹⁵ Third, aligned with the results of previous parts of *Religion*, the ethical state of nature is characterized by him as a state of permanent combat to the good principle.

Kant conceives the exit of the ethical state of nature as a duty, analogous to the duty to leave the juridical state of nature. He characterizes the duty to leave the ethical state of nature as “a duty *sui generis*, not of human beings toward human beings but of the human race toward itself.” (RGV 6: 97). It cannot be an individual duty since it is the duty to promote “the highest good as a good common to all” (RGV 6: 97). This collective moral highest good cannot be brought about merely by the effort of one singular individual on his own moral perfection but it requires a union of persons into a whole that has as an end the promotion of the highest good common to all. Kant highlights the uniqueness of the duty to exit the state of nature and promote a collective form of the highest good on the following passage:

(...) yet the idea of such a whole, as a universal republic based on the laws of virtue, differs entirely from all moral laws (which concern what we know to reside within our power), for it is the idea of working toward a whole of which we cannot know whether as a whole it is also in our power: so the duty in question differs from all others in kind and in principle. (RGV 6: 98)

The exit of the ethical state of nature is a duty one cannot fulfill alone. It requires a collective effort that might only be possible in a community that has already exited the juridical state of nature.

IV. THE EXIT FROM THE JURIDICAL STATE OF NATURE *MUST PRECEDE* THE EXIT FROM THE ETHICAL STATE OF NATURE

There are two passages in *Religion* to which I would like to refer to argue that not only the exit from the juridical state of nature occurs **before** the exit from the ethical state of nature, but also that the exit from the juridical state of nature is a precondition for the foundation of an ethical community. Since Kant only addresses this question indirectly, these two passages allow me to conceive the hypothesis that there is a necessary order for the exit of the states of nature. From the first passage it is possible to infer that the formation of the civil state of law happens independently of the exit from the ethical state of nature and that it is possible for there to be a civil state of right in which the citizens are still in the ethical state of nature. Whereas from the second quote, one can see that the foundation of an ethical community depends on there being a political community already established. Let us take closer a look at those passages.

The first quote is as follows. In approaching this double state of nature, Kant states that “in an already existing political community all the political citizens are, as such, still in the ethical state of nature, and have the right to remain in” (RGV 6: 95). He points out that to

force the citizens of a certain political community to form an ethical community would result in a contradiction, since the ethical community itself has in its concept freedom from any kind of coercion. What interests me in this first passage is that Kant states here that it is perfectly possible for there to exist a civil state of law in which all members are still in the ethical state of nature. Therefore, there is no need for the existence of an ethical community within the political community even though a state can benefit from the fact that there is an ethical community within it.

The fact that one has the right to remain on the ethical state of nature does not mean that one does not have the duty to exit the ethical state of nature. The parallel of the ethical level with the juridical level continues insofar as Kant attests that just as it is a duty to leave the juridical state of nature and enter a civil state of law, it is also a duty to leave the ethical state of nature.

It appears to be a necessary order for these exits: first in the political juridical level, then in the ethical one. However, if the content of moral law is independent of the context and if it is recognizable by reason, why can people not bind together on a church without the need of the state? Two possible explanations. First, the articulation between the individual and the collective. It is necessary that agents go through a change in the way of thinking, which is facilitated by the political community. So, I return to the claim that the capacity to recognize laws collectively is affected by political conditions. Second, one may think that the good constitution of a political community can give an example of how to build an ethical community. This hypothesis arises because development on the political level is independent of the moral one, and also because not every political community will present the conditions to the establishment of an ethical community. Freedom and equality are important pillars on the constitution of both communities, even because they are analogous to each other.¹⁶

The second passage I would like to refer to is the one I quoted on the introduction, but which is now possible to retake with more elements for the analysis: “It [the ethical community] can exist in the midst of a political community and even be made up of all the members of the latter (**indeed, if the political community did not lie at the basis [zum Grunde liegt], it could never be brought into existence by human beings**).” (RGV 6: 94, emphasis added, translation amended). The sense of a political community being at the foundation of an ethical community can in absolutely no case be of a political community forcing its members to form an ethical community. Nor can it be the sense that a political community can be created for the purpose of forming an ethical community. Kant is decisive in dismissing those ideas: “But woe to the legislator who would want to bring about through coercion a polity directed to ethical ends! For he would thereby not only achieve the very opposite of ethical ends, but also undermine his political ends and render them insecure.” (RGV 6: 96)

Thereby the meaning of “foundation of a political community” must be a different one. What is at stake is not the existence of a political community that forces its citizens out of the ethical state of nature. The existence of a political community seems to be necessary for the development of an ethical community because it could then guarantee a set of minimal conditions for the ethical community to exist. This is not to put a cause-and-effect relation on

it, since one must think that it would not be any political community that would provide such conditions and that even once the conditions are secured there is no guarantee that the citizens will really get out of the ethical state of nature.

When I refer to the guarantee of minimum conditions, it is not only the fact that the exit from the juridical state of nature tends to soften the conflicts between human beings. Moreover, the exit from the state of nature is more than the guarantee of private property and the fulfillment of contracts. The exit from the state of nature is a *duty*, just as the self-improvement of human beings is also a duty.¹⁷ And they are deeply related. It is necessary to leave the state of general insecurity that prevails in the juridical state of nature, so a development of moral dispositions can then be thought of. Perhaps it would be the case to put it in terms of securing external freedom so that the development of internal freedom can follow. It is a matter of considering the conditions under which agents willing to act according to good maxims are followed. And as I see, this question is inseparable from certain conditions related to political life.

The passages I have quoted so far set up the general picture of the problem as it appears in *Religion*. They place the exit from the juridical state of nature as necessarily previous to the exit from the ethical state of nature. However, in *Religion* Kant only mentions this problem without elaborating on it. There he provides no further explanation on why that order is necessary, and as much as we may infer that the state guarantees minimal conditions for the establishment of an ethical community, it is still impossible to be clear what these conditions are in a positive way.

A note written by Kant in the 1790's addresses this matter from a different perspective:

A firmly established peace, combined with the greater interaction among humans, is the idea through which alone is made possible the transition from the duties of right to the duties of virtue. Since when the laws secure freedom externally, the maxims to also govern oneself internally in accordance with laws can live up [*aufleben*]; and conversely, the latter in turn make it easier through their dispositions for lawful coercion to have an influence, so that peaceable behavior [*friedliches Verhalten*] under public laws and pacific dispositions [*friedfertige Gesinnungen*] (to also end the inner war between principles and inclinations), i.e., legality and morality find in the concept of peace the point of support for the transition from the Doctrine of Right to the Doctrine of Virtue. (R 23: 353–54)

The way Kant raises the question on that unpublished note is remarkable for my purpose since he uses the terms of a transition from right to virtue, placing the right necessarily before. On his published texts Kant never claimed to be a transition from the Doctrine of Right to the Doctrine of Virtue. I assume that he changed his presentation to clarify that the Doctrine of Virtue is not submitted to any empirical condition and is valid by itself. But the main idea remains valid. The transition to morality is only possible through these two elements: “a firmly established peace” and “the greater interaction among humans”.

Both elements are possible only by the exit of the juridical state of nature. The first one, a firmly established peace, is notable when referring to the idea of the state of nature with the image of a possible war. The second one, the greater interaction among humans, appears

on the idea of the original contract, through which Kant understands the entrance of a civil condition. It is only because every individual gives up external freedom that they become members of a community. For this, the original contract also represents the idea of people building something together (MS 6: 315).

Along with the results of section I, in which I discuss how politics develops first than moral in history, my proposal to solve the lack of justification from Kant on why it is necessary to have a political community at the basis of the ethical one is refers to the framework provided by Kant in *Toward Perpetual Peace*, where one can find textual evidence for the precedence of the political constitution over morality. As on the following passage from the First Supplement:

It can be seen even in actually existing states, still very imperfectly organized, that they are already closely approaching in external conduct what the idea of right prescribes, though the cause of this is surely not inner morality (for it is not the case that a good state constitution is to be expected from inner morality; on the contrary, the good moral education of a people is to be expected from a good state constitution), and thus that reason can use the mechanism of nature, through self-seeking inclinations that naturally counteract one another externally as well, as a means to make room for its own end, the rule of right, and in so doing also to promote and secure peace within as well as without, so far as a state itself can do so. (ZcF 8: 366-67)

Here, Kant makes it clear that a good political constitution cannot be conceived as the product of inner morality. Rather, the development of morality can be expected to be a product of a “good state constitution”. Consequently, it is not every political constitution that leads to development of morality, but the ones that can be considered good.

CONCLUDING REMARKS

In this paper, I recurred to Kant’s philosophy of history to analyze his claim in *Religion*, that an established political community needs to be at the base to make possible an ethical community among human beings. This appeal to his texts on history had two main motivations. First, I intended to show that since the 1780’s moral progress is at issue in Kant’s philosophy of history and appears articulated to political progress. Also, that there is textual evidence to show that the political-legal progress precedes the moral one. Second, I used *Toward Perpetual Peace* as a complementary text regarding Kant’s *Religion*, in a way that it could fill the gap left on the explanation of the reasons why he claims that a political community must be at the base of the ethical community. In *Toward Perpetual Peace* Kant not only retakes the thesis that the political progress is prior to the moral one, but also seeks to determine the positive conditions to this moral progress to occur.

Abstract: In *Religion*, Kant claims that the ethical community cannot be brought into existence if there is not a political community at its basis (RGV 6: 94). My aim in this paper is to understand the origins and the consequences of this claim. My hypothesis is that the political community is a precondition to the establishment of an ethical community because the passage to a civil state can guarantee the minimal conditions for the ethical community to exist.

Keywords: ethical community, political community, religion

Resumo: Na *Religião*, Kant estabelece que uma comunidade ética não pode ser formada sem que haja uma comunidade política em sua base (RGV 6: 94). Meu objetivo nesse artigo é entender a origem e as consequências dessa afirmação. Minha hipótese é a de que a comunidade política é uma condição necessária, mas não suficiente para o estabelecimento de uma comunidade ética pois apenas a passagem a um estado civil de direito pode garantir condições mínimas para que a comunidade ética venha existir.

Palavras-chave: comunidade ética, comunidade política, religião

WORKS CITED

- Allison, H. (1990) *Kant's theory of freedom*. Cambridge: Cambridge University Press.
- DiCenso, J. (2012) *Kant's Religion Within the Boundaries of Mere Reason: A Commentary*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Dörflinger, B. (2009) "A relação entre Estado e religião no pensamento de Kant", In: *Studia Kantiana*
- Guyer, P. (2011) "Kantian Communities. The Realm of Ends, the Ethical Community, and the Highest Good", In: *Kant and the concept of community*. Rochester, NY: University of Rochester Press
- Hulshof, M. (2019) "The Collective Dimension of the Idea of Self-legislation in the Lectures NRF and the Groundwork", In: *Kants Naturrecht Feyerabend: Analysen und Perspektiven*. Berlin, Boston: De Gruyter, pp. 75-90
- Hulshof, M. (2021) "Finalidade da natureza e destinação da razão nos escritos kantianos de 1784", In: *Estudos Kantianos, Marília*, v. 9, n. 1, p. 27-42, Jan./Jun., 2021
- Kant, I. *Gesammelte Schriften herausgegeben von der Deutschen Akademie der Wissenschaften*, anteriormente *Königlichen Preussischen Akademie der Wissenschaften*, 29 vols. Berlim, Alemanha: Walter de Gruyter, 1902-.
- Kant, I. *Idea for a universal history with a cosmopolitan aim*. In: *Kant's Idea for a Universal History with a Cosmopolitan Aim*, Cambridge Critical Guides. Cambridge: Cambridge University Press.
- Kant, I. *An answer to the question: What is enlightenment?* (1784). In: *Practical Philosophy* (The Cambridge Edition of the Works of Immanuel Kant, pp. 11-22). Cambridge: Cambridge University Press.
- Kant, I. *Religion within the boundaries of mere reason* (1793). Translated by George di Giovanni. In: *Religion and Rational Theology*. (The Cambridge Edition of the Works of Immanuel Kant, pp. 39-216). Cambridge: Cambridge University Press.
- Kant, I. *Religion within the Bounds of Bare Reason*. Translated by Werner S. Pluhar. Hackett Publishing Company, 2009.
- Kant, I. *On the common saying: That may be correct in theory, but it is of no use in practice* (1793). In: *Practical Philosophy* (The Cambridge Edition of the Works of Immanuel Kant, pp. 273-310). Cambridge: Cambridge University Press.
- Kant, I. *Toward perpetual peace* (1795). In: *Practical Philosophy* (The Cambridge Edition of the Works of Immanuel Kant, pp. 311-352).
- Kant, I. *Metaphysics of Morals* (1797). In: *Practical Philosophy* (The Cambridge Edition of the Works of Immanuel Kant, pp. 353-604). Cambridge: Cambridge University Press.
- Kleingeld, P. (1999). "Kant, history, and the idea of moral development.", In: *History of Philosophy Quarterly*, 16(1), pp. 59–80.

- Kleingeld, P. (2011) *Kant and Cosmopolitanism*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Lo Re, S. (2020) “Publicly Committed to the Good: The State of Nature and the Civil Condition in Right and in Ethics”, *Diametros*, 17(65), pp. 56–76.
- Marey, M. (2021). *Voluntad omnilateral y finitud de la Tierra. Una lectura de la filosofía política de Kant*. Adrogué: La Cebra.
- Nadai, B. (2013) « Le Mal Radical et l’insociable sociabilité », In : *Kant : Théologie et Religion*. Paris : Vrin, pp. 261 - 269.
- Palmquist, S. (2015) *Comprehensive Commentary on Kant’s Religion Within the Bounds of Bare Reason*. Chichester, West Sussex, UK: Wiley Blackwell.
- Palmquist, S. (2020) “How Political Is the Kantian Church?”, In: *Diametros*, 17(65), pp. 95–113.
- Rossi, P. (2005) *The social authority of reason: Kant’s Critique, Radical Evil, and the Destiny of Humankind*. Albany: State New York Press.
- Ruffing, M. (2015) “Political and religious aspects of community according to Kant”, In: *ethic@*, vol. 14, n. 2
- Wood, A. (1999) *Kant’s Ethical Thought*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Wood, A. (2020) *Kant and Religion*. New York: Cambridge University Press.

NOTES

¹ This article is a partial result of a project funded by the São Paulo Research Foundation, grant 2021/12369-5. I would like to thank Pauline Kleingeld, Monique Hulshof, Ricardo Terra, Bruno Nadai, Pedro Gallina, and Vinicius de Carvalho for the helpful comments on earlier versions. I also thank Anna Tomaszewska for discussing this topic with me.

² Doutoranda na Universidade Estadual de Campinas, com orientação de Monique Hulshof. É bolsista FAPESP (2018/01544-8). Atualmente faz estágio de pesquisa na Universidade de Groningen, sob supervisão de Pauline Kleingeld. Anteriormente, Nicole concluiu seu mestrado em filosofia na Universidade Federal do Paraná, em um programa de mestrado tripartite, em conjunto com a Universidade de Rennes I e a Universidade de Sherbrooke. Seus interesses de pesquisa são a filosofia moral e política de Kant, bem como sua filosofia da história.

PhD candidate at the University of Campinas, under the supervision of Monique Hulshof. Her research is funded by FAPESP (2018/01544-8). She is currently doing a research stay at the University of Groningen, under the supervision of Pauline Kleingeld. Previous to that, Nicole completed her Master’s degree at the Federal University of Parana, in a tripartite program with the University of Rennes I and the University of Sherbrooke. Her research interests are in Kant’s moral and political philosophy, and his philosophy of history.

³ Lo Re 2020, p. 69

⁴ Dörflinger 2009, p. 10

⁵ This point is mentioned by Macarena Marey in her latest book (Marey 2021, chapter 7). Although, the aim of her analysis is not exactly to discuss the necessity of a political community for the establishment of an ethical community, but to discuss the possibility of an exit of the ethical state of nature present within political communities. As she makes an interpretive move of relating radical evil and social inequalities, her interest in thinking the way out of the ethical state of nature is to present a solution to the existence of social inequalities.

⁶ IaG 8: 18; also see Kleingeld 1999 and 2011, especially chapter 6.

⁷ Monique Hulshof (2021) summarizes the debate around the idea of purposiveness of nature and destination of reason in Kant's writings from 1784.

⁸ In commenting the relation between the theory of radical evil and the unsociable sociability as the engine of history, Bruno Nadai (2013) discusses the need of a change in the way of thinking in order to make the political progress also a moral one. He claims that Kantian morality cannot from the mere search of selfish interest, but rather requires a change on the maxim.

⁹ To a general view on the relation between realm of ends, highest good, and ethical community, see Guyer 2011.

¹⁰ Many readings directly link sociability and evil because of this emphasis. This idea appears in different ways in Allison (1990), Wood (1999 and 2020), Rossi (2005) and Marey (2021).

¹¹ However, Kant indicates an important relation between religion and the creation of a moral conscience. (See also Ruffing 2015, p. 348)

¹² See RGV 6: 97n

¹³ See MS 6: 242; MS 6: 306

¹⁴ See also RGV 6: 26

¹⁵ Self-love when adopted as the principle of all maxims is the source of all evil. (Cf. RGV 6: 45)

¹⁶ On *Religion*, Kant states "relation under the principle of freedom" as one of the requisites of a true church. (RGV 6: 102). On *On the common saying*, Kant states freedom, equity, and independence as the a priori principles of the civil condition (TP 8: 290).

¹⁷ On the Doctrine of Virtue, when exposing the duties of virtue, the first one Kant states is the following: "*One's own perfection as an end that is also a duty*". The second item of this duty is precisely the cultivation of morality in us. (MS 6: 391-93)

O ESPÍRITO DA ÉPOCA E A NECESSIDADE DA RAZÃO NAS CARTAS SOBRE A FILOSOFIA KANTIANA¹

THE SPIRIT OF THE TIME AND THE NEED FOR REASON IN THE LETTERS ON KANTIAN PHILOSOPHY

Ivanilde FRACALOSSI²

Universidade Federal de São Carlos (UFSCar)/FAPESP

I. INTRODUÇÃO

Antes de escrever o *Ensaio (Versuch einer neuen Theorie des menschlichen Vorstellungsvermögen)*, obra principal em que apresenta detalhadamente sua filosofia através da teoria da representação, Reinhold se dedicou a escrever as *Cartas sobre a filosofia kantiana (Briefe über die kantische Philosophie)*. Nessas *Cartas*, além de fazer apologia de Kant na tentativa de conquistar a opinião pública para esta filosofia, pois acreditava que ela, pelo modo como foi estruturada, poderia trazer soluções para os conflitos da época, o autor também expõe sua inquietação com as dúvidas e disputas do século, momento histórico em que a preocupação em torno da religião e da subordinação da liberdade à crença em Deus estavam em plena efervescência. Sua extrema dedicação à metafísica das quatro escolas vigentes na época (espiritualismo, materialismo, ceticismo dogmático e supranaturalismo) não ofereceu qualquer esperança, uma vez que não tinha um plano para alcançar a verdade fundamental para propiciar a conciliação da religião e moralidade. A grande discussão era em torno da possibilidade do

<https://doi.org/10.36311/2318-0501.2022.v10n2.p51>

conhecimento de objetos suprassensíveis e, nesse sentido, nem a verdade inata de Leibniz nem os objetos fora da mente de Locke poderiam ser pressupostos como incontentáveis.

O encadeamento das ideias contido nessas *Cartas* reflete bem o contexto histórico da Alemanha no fim do século dezoito, mais especificamente, na década de oitenta. A predominante discussão filosófica trazia na pauta, principalmente, os temas do Esclarecimento e, nesse sentido, não é de se estranhar que seu autor encontrasse nos escritos críticos de Kant o lugar propício para tratar essas questões. Frente às exigências da *Aufklärung*, Reinhold acreditou que deveria partir do pensamento crítico para atender tais demandas. O interesse e o predomínio que a razão prática exerce na economia da crítica vão ao encontro dos ideais do Esclarecimento não só do autor das *Críticas*, mas também de Reinhold. A *Segunda* e a *Terceira Cartas*, por exemplo, manifestam o quanto a época necessitava fugir de extremos como o fatalismo de Espinosa, o irracionalismo de Jacobi e o dogmatismo de Mendelssohn através de uma versão esclarecida do cristianismo, a qual assegura a existência de Deus como um postulado da razão moral. Também a noção de *sensus communis*, tão cara na época devido à sua adequação à teoria da subjetividade e sistematicidade, foi fundamental para a representação e caracterização histórica que Reinhold empreendeu do período³.

Mas não foram só a *Crítica* de Kant e o Esclarecimento que provocaram enorme repercussão no pensamento de Reinhold. A controvérsia entre Jacobi e Mendelssohn a respeito da filosofia de Espinosa também contribuiu muito para o enfrentamento das questões pertinentes àquele momento. Trata-se da chamada controvérsia panteísta (*Pantheismusstreit*), irrompida na Alemanha em 1785 com a publicação da obra de Jacobi: *Sobre a doutrina de Espinosa em Cartas ao Sr. Moses Mendelssohn* (*Über die Lehre des Spinoza in Briefen an den Herrn Moses Mendelssohn*). Esta controvérsia foi provocada por cartas trocadas entre os dois pensadores em 1784, iniciada por Jacobi, quando este insinuou que Lessing seguia os passos de Espinosa, o que não era conveniente na época, já que Espinosa era tido como ateu.

As *Cartas*, nas quais Reinhold escrevia a um amigo fictício, enfocando a filosofia de Kant, foram, na realidade, editadas em três versões: a primeira foi publicada no *Teucher Merkur*, um jornal científico mensal da época distribuído entre os anos de 1773 a 1789. Reinhold publicou oito *Cartas* entre os meses de agosto de 1786 a setembro de 1787. A leitura delas é interessante também porque é possível perceber em Reinhold um papel quase de clarividente sobre a posição que Kant tomaria um pouco mais tarde na *Crítica da razão prática* de 1788, quando elaboraria o extenso tratamento do argumento moral da existência de Deus.

Em 1790 foram publicadas em livro com um acréscimo de mais quatro *Cartas*, passando para doze ao todo. Esta ampliação se dá pelo acréscimo de dois artigos: um de 1786 (*Esboço de uma Teogonia da fé cega*) e outro de 1790 (*Sobre o espírito de nossa época na Alemanha*)⁴. O conteúdo destas, embora mantivesse ainda muito do teor da versão anterior, foi bastante alterado, tanto terminologicamente quanto estruturalmente. No acréscimo, Reinhold trata de temas relacionados aos primeiros princípios da moral e do direito natural, e também da relação entre direito natural e positivo. Além disso, enriquece este ensaio com ponderações para os princípios de estética e de uma “primeira regra básica do gosto”.

Reinhold fez uma completa revisão nos textos de Kant, mas sempre cuidando para manter a precisão conceitual e terminológica da orientação do autor. O termo “conceito da

razão (*Vernunftbegriff*) é abandonado em favor de “Ideia”; “razão especulativa” é substituído por “razão teórica”. Na classificação da doutrina de Deus, Reinhold abandona a contraposição do deísmo e panteísmo em prol do antagonismo do teísmo e ateísmo. Além disso, os ajustes são inconfundíveis na elaborada teoria da faculdade de representação (*Theorie des Vorstellungsvermögens*). Certas circunstâncias que antes eram trazidas ao conceito como a relação entre a alma e o corpo, são agora descritas como referências ao eu representante e ao objeto representado (Cf. KLEMMT, 1958, p. 24 e ADAM, 1930, p. 51). O termo associado com a operação do *Erkenntniskritischen* de Kant é substituído por *Erkenntnisvermögen*, e onde o contexto permite, pelo próprio termo *Vorstellungsvermögen*.

Em 1792 as *Cartas* são novamente publicadas, mas dessa vez bastante alteradas. Agora a meta é apresentar o *fundamento geral da nova filosofia moral* a partir de um ponto de vista do próprio Kant, ainda insuficientemente tratado. Aqui, o foco é fixado na história da filosofia moral e seus reais objetos, um ponto de vista moral de acordo com as diretrizes kantianas, embora o tratamento dado à liberdade se diferencie radicalmente porque o autor elimina a identidade kantiana entre razão e vontade. Reinhold caracteriza este último contexto também como uma investigação sobre as “possibilidades internas” e “externas” de um acordo (*Einverständnisse*) sobre o conceito e objeto da filosofia moral.

Neste artigo, no entanto, detenho-me apenas às *Cartas* da primeira edição, pois esta evidencia melhor as preocupações do autor nesse período, além de mostrarem a origem e o processo do pensamento reinholdiano em confronto com a filosofia de Kant.

II. O EXAME HISTÓRICO COMO PONTO DE PARTIDA

Já no título da primeira *Carta*⁵: “A necessidade de uma Crítica da razão”, Reinhold expressa claramente sua orientação para o Esclarecimento, que permanecerá ao longo das oito *Cartas*. É recorrente neste texto o uso da metáfora que compara o sol ao esclarecimento, a qual coincide com a resposta de Kant para a pergunta “O que é o esclarecimento?”. O esclarecimento “é a saída da humanidade de sua própria imaturidade” (WA 8: 33).

Também presente desde o início está a sua preocupação com as necessidades do senso comum, expressão empregada aqui como *são entendimento humano* (*Gesunder Menschenverstand*)⁶. Concordamos com Ameriks quando ele diz (na introdução da edição mencionada) que o encontro de Reinhold com o Esclarecimento, a Crítica de Kant e os textos de Jacobi, passaram a ser expressos nas *Cartas* como uma defesa histórica do senso comum, do cristianismo na Alemanha e da subjetividade crítica, pois o apreço de Reinhold pelo senso comum foi central para a caracterização histórica da sua época esclarecida, tendo ele fornecido para isso também um modelo sistemático adequado para a teoria da subjetividade, cuja hermenêutica foi necessária para nossa devida apreciação da racionalidade subjacente ao desenvolvimento filosófico posterior e sua compatibilidade final com o senso comum.

As duas facções em constante disputa na época são a metafísica e a teológica, cujas armas mais comuns que levam em campo uma contra a outra são as alegadas provas para

as duas afirmações que defendiam como verdadeiros lemas: “só através da razão é possível a verdadeira cognição de Deus”, defendida pela facção metafísica, e “através da razão é impossível a verdadeira cognição de Deus”, levantada pelos teólogos; embora, como Reinhold sugere, o próprio dogmatismo impedia que houvesse muitas batalhas teológicas, exceto por aqueles indecisos que ainda eram explicitamente conduzidos a favor e contra a razão.

A falta de universalidade e objetividade para satisfazer a resposta sobre a existência de Deus é tratada na segunda *Carta*, na qual Reinhold afirma que os fundamentos e provas para esta questão eram mais relevantes do que a própria questão. Uma resposta positiva a ela é dada

por todas as épocas e povos, com uma maioria de votos que numa cuidadosa inspeção é nada menos que unânime. Este juízo, que é pronunciado por tal acordo universal e confirmado pela igualdade universal dos interesses da humanidade é, portanto, um juízo do senso comum, e deve assentar-se em fundamentos irrefutáveis e universalmente evidentes. Certamente esses fundamentos, tomados juntos como um todo, sempre estiveram presentes e continuamente operativos, conseqüentemente, capazes de serem descobertos e desenvolvidos, mas não inventados ou alterados. No entanto, o real papel que a razão - quando vista como uma faculdade separada - tem nesses fundamentos poderia ter permanecido para sempre desconhecido, indeterminado, e não comprovado (REINHOLD, 2005, p. 23 [136]).

É o papel da razão em nossa convicção da existência de Deus que está sendo indagado aqui. Segundo nosso autor, esta pergunta divide-se em outras duas, que vêm atender as necessidades daquele momento conturbado, a saber: a) a razão traz provas apodíticas para a existência de Deus - provas que dispensam totalmente a fé? b) pode haver uma fé na existência de Deus sem solicitação da razão como fundamento? Entendemos que a primeira se trata de uma pergunta metafísica, a segunda, de uma pergunta teológica. As *Cartas* afirmam que a *Crítica da razão pura* respondeu ambas as questões negativamente. Ou melhor, Kant, na verdade, encontrou o verdadeiro fundamento da convicção na fé comandada pela razão. É o mesmo e único fundamento da razão que oferece a fé tanto para os mais esclarecidos, como também para o entendimento mais elementar. Ao mesmo tempo em que ela oferece os mais rigorosos exames para os primeiros, é esclarecedora para os últimos, mesmo estes tendo capacidades mais comuns.

A resposta kantiana une ambos, na medida em que satisfaz tanto o mais astuto dos pensadores com seus argumentos, quanto o mais elementar entendimento com seus resultados. Seus argumentos, que conduzem à fé,

estão sempre protegidos contra todas as objeções da hábil razão, as fontes dessas objeções são removidas, e todas as provas dogmáticas a favor ou contra a existência de Deus (porque a fé tornou-se supérflua ou impossível) são aniquiladas. O mais hábil metafísico (ou, o que no futuro será a mesma coisa, o filósofo que conhece a essência e os limites da razão mais precisamente) será, portanto, também o mais inclinado a ouvir a voz da razão prática, que comanda a fé. Esta é a voz que ressoa suficientemente alto também para o mais elementar entendimento (IDEM).

Sobre este ponto, Reinhold menciona que Mendelssohn confessou não conhecer bem a obra de Kant, inclusive porque naquele momento sua saúde não o estava favorecendo para um trabalho tão árduo como é o estudo dos textos kantianos (IDEM). Já Jacobi, ao contrário,

em seus escritos a favor da fé, menciona a *Crítica da razão pura* com a autoridade de quem a esmiuçou em detalhes, embora não se saiba se sua compreensão foi tão satisfatória quanto deveria. Ora, se ele compreendeu completamente os pontos de vista de Kant, não deveríamos ter recebido a esperada e sagaz apresentação das provas do ateísmo, que também a *Crítica da razão*⁷ parecia requerer naquele momento. Além disso, diz Reinhold,

teríamos um exemplo menos impressionante para oferecer do quanto os esforços, mesmo do homem mais profundo e perspicaz, devem ficar aquém, sempre que eles quiserem passar completamente por cima da razão nas abordagens de sua convicção na existência de Deus (IDEM, pp. 24-5 [138-9]).

Refere-se ao suposto salto perigoso de Jacobi entre as instâncias do sensível e suprassensível, mencionado também por Mendelssohn. Contudo, no texto das *Cartas*, Reinhold sugere que o que levou Mendelssohn a considerar a fé de Jacobi como teológica e ortodoxa foi o mesmo motivo que levou Jacobi a confundir a fé histórica com a fé filosófica que a *Crítica da razão pura* demonstrou, a saber, a falta de familiaridade com os textos: Mendelssohn em relação ao espírito dos textos de Jacobi, e este, com os de Kant. Porém, há uma diferença, segundo Reinhold: a considerar o modo como Jacobi expôs sua fé, não é de estranhar que Mendelssohn a tenha tomado como algo não tão contrário à ortodoxia comum, o que pode ser uma boa desculpa para a sua interpretação “equivocada”. Ao contrário, Jacobi julgou que Mendelssohn muito provavelmente teria combinado a fé que Kant derivou da lei moral (ou do fundamento da razão) com seu próprio princípio. Seja como for, a disputa entre ambos teve o mérito de expor a ambiguidade da metafísica e trazer o assunto para uma discussão mais ampla. Parece-nos que isso era o mais importante numa época de resistente esclarecimento.

De acordo com Reinhold, os dois pensadores encontraram fundamento para suas opiniões totalmente opostas em uma e mesma ciência (em nossa metafísica anterior) e apresentaram-nas de um modo que atesta de forma apropriada a universalmente reconhecida familiaridade deles com esta ciência (IDEM, p. 30 [6-7]). Ou seja, eles podiam não ter tanta familiaridade com os textos um do outro e ambos com os de Kant, mas, sem dúvida, conheciam bem a metafísica, tanto que até abusaram dela, já que Jacobi, por defender a fé, foi tido como um não racionalista, e Mendelssohn, como um dogmático ou mesmo como um herege, por ter adotado a filosofia de Lessing e a de Espinosa. Decerto, acabaram por desencadear em sua época uma busca desesperada por uma versão esclarecida do cristianismo que assegurasse a existência de Deus como um postulado da razão moral e, com isso, escapasse dos extremos de ambos.

III. A (DES) CONEXÃO ENTRE MORALIDADE E RELIGIÃO

Na terceira *Carta*, Reinhold continua explicitando o problema da conexão necessária entre moralidade e religião, e percorre o caminho para a conciliação das duas entidades, mobilizando neste processo os ensinamentos decorrentes da disputa entre Jacobi e Mendelssohn.

Segundo Reinhold, o cristianismo, de fato, teve o mérito incontestável de unificar a razão e a moral e, embora fosse uma unificação feita pela via do coração e não pela da razão, ainda assim foi um ganho perante a divisão estabelecida na época. Ambas estavam agora reconciliadas, “a moralidade torna-se esclarecimento mesmo para o mais elementar entendimento, e a religião tornou-se comovente para o mais sangue-frio dos filósofos” (IDEM).

Entretanto, a meu ver, o ganho acabou sendo reduzido por conta de seus próprios partidários que, exaltados, atribuíam a seu fundador o ‘honrado’ título de “salvador da humanidade”, que insinuava o ser supremo como um pai cuja família era a raça humana. Com isso, para seus contemporâneos, Cristo fundara a religião sem moralidade e, entre as poucas seitas filosóficas, a moralidade sem religião. As duas estavam reconciliadas, “mas também unidas por uma relação interna segundo a qual a moralidade dependia da religião, pelo menos na medida em que estava em débito com a religião para sua disseminação e efetividade” (IDEM, p. 30 [8]). A meta real do cristianismo seria, por conseguinte, fazer as pretensões morais da razão tangíveis para o entendimento de todo homem comum, mas também obter para esse homem comum um lugar no coração dos pensadores e, com isso, torná-lo benfeitor da razão no cultivo moral da humanidade. Este, contudo, torna-se frágil diante da tarefa impossível de transformar os resultados profundos, oriundos da especulação filosófica, na posse de todas as classes sociais do mundo real. Reinhold lembra que Sócrates já tinha tentado em vão tal proeza. Ainda assim, o cristianismo nunca perdeu inteiramente sua influência benéfica sobre a educação da humanidade, “mesmo no meio de todos os maus-tratos que teve de sofrer pela superstição e descrença” (IDEM, p. 31 [8]). No entanto, o mau uso de seu nome feito pelos neoplatônicos, chamados também por Reinhold de ortodoxos, sufocou bastante seu espírito.

Diante do pessimismo dessa situação, Reinhold acredita que em sua época, a restauração do cristianismo, ou o que dá no mesmo, a reunificação da religião e da moralidade, depende do que é o fundamento da razão pura, a saber, o estabelecimento e divulgação do conhecimento de Deus. A pura religião e a pura moralidade são indispensáveis na presente época, mas a unificação das duas depende majoritariamente do estabelecimento e disseminação da pura moralidade. Nesse sentido, a filosofia permaneceu, até o momento,

devedora para essa religião, que estabeleceu e disseminou os mais sublimes e importantes resultados da razão prática no mundo real. O momento em que a filosofia pode e deve reembolsar este grande serviço chegou. A razão está sendo pressionada para garantir urgentemente a cognição e a veneração da divindade contra os erros filosóficos para justificá-la contra dúvidas filosóficas e para ampará-la contra o entusiasmo e a indiferença, os quais crescem na mesma proporção. Se a filosofia, a seu modo, deve fazer para a religião o que o cristianismo, a seu modo, fez para a moralidade, e assim como os cristãos partiram da religião em direção à moralidade por meio do coração, a filosofia deve, então, conduzir a partir da moralidade de volta para a religião por meio da razão (IDEM, p. 34 [13]).

Reinhold considera que a filosofia atende a esta demanda por meio da razão prática, que é o princípio universal da moralidade e do qual a filosofia deve derivar o fundamento da prova, “assim como o cristianismo encontrou na religião as motivações com as quais ele disseminou e revigorou a moralidade”. Dessa forma, a filosofia torna-se independente da religião, uma vez que estabeleceu seu fundamento para a cognição da moralidade sem interferência daquela, “na medida em que

tornou possível evitar o círculo⁸ usual ao derivar a religião da moralidade”. Este foi um ganho real por parte da razão. Por outro lado, houve uma perda também, uma vez que este processo da filosofia declara a religião dispensável em relação à moralidade. “Assim, a fim de garantir a conexão necessária entre moralidade e religião, a filosofia precisou derivar a religião da moralidade” (IDEM, cf. p. 34 [13-14]), o que foi até o momento contrário às opiniões das duas facções que constituem o mundo cristão: uma porque constrói sua religião nos eventos hiperfísicos, e a outra porque o faz por especulação metafísica, mas nunca baseada em princípios da lei moral. No entanto,

para fundar a religião na moralidade completamente e de um modo universalmente esclarecido, a filosofia teria antes que derivar o fundamento de cognição da existência e das propriedades do divino dos princípios da lei moral e, assim, angariar a aceitação deste fundamento moral de cognição como o único fundamento (IDEM, p. 36 [17]).

Reinhold não é otimista quanto ao sucesso dessas duas tarefas. Acerca da primeira, acredita que a filosofia não conseguirá fazer avanços consideráveis em relação à situação anterior, e quanto à segunda, considera que seria absolutamente impossível, porque teria de lidar com provas metafísicas para expor uma convicção racional na existência e propriedades da divindade; ou seja, na melhor das hipóteses, a filosofia cairia no vazio⁹ da metafísica, e isso se tivesse conseguido evitar o uso indevido da razão perante a demanda metafísica. Antes do surgimento da *Crítica da razão pura* esse problema ainda não tinha sido solucionado, apesar das tentativas pelas filosofias supranaturalistas, naturalistas e céticas, cujas provas traziam uma forma lógica tão imprecisa que não podiam convencer ninguém. Logo, as objeções voltaram-se diretamente contra o conteúdo do problema e não contra a sua convicção, e o resultado dessas objeções transformou-se numa genuína contraprova - fundamentos metafísicos para o ponto de vista oposto - que todos juntaram para negar à razão a capacidade de provar a existência de Deus, pois acreditavam ter encontrado na razão a capacidade para provar a não-existência de Deus. A disputa entre Jacobi e Mendelssohn também nos oferece um exemplo disso. Aqui, nas palavras de Reinhold, é preciso retomar a afirmação que o adversário de provas metafísicas apresenta: “Todos os caminhos da demonstração levam ao fatalismo”. Se esta afirmação for correta, e se todos os caminhos da razão que levam ao fatalismo (ou mesmo se apenas um único deles) forem inevitáveis e irrefutáveis por meio da razão, então a contradição entre razão e fé está decidida. Sendo assim, ou a razão é necessariamente sem fé ou a fé é necessariamente irracional, e a razão derrubaria por meio de demonstração o que ela constrói por meio da lei moral (IDEM, p. 37 [18]).

Diante disso, Reinhold conclui que o interesse da religião concorda com o resultado da *Crítica da razão pura*, ou seja, que não é possível a intuição de Deus ou de algo suprassensível. No artigo: “O que significa orientar-se no pensamento”, publicado em outubro de 1786 no *Berlinischer Monatschrift*, Kant comenta que se negarmos “à razão o direito que lhe compete de falar em primeiro lugar nos assuntos que concernem aos objetos suprassensíveis, como a existência de Deus e o mundo futuro, fica assim aberta uma ampla porta para todo o devaneio, superstição e, inclusive, ao ateísmo” (KANT, 2015, p. 52). A teologia pura, se levada a sério, poderia oferecer uma esperança, se não a solução para o problema, ao menos um caminho para ela, e poderia, através de um bem estabelecido sistema racional da religião, refutar as objeções

daqueles que afirmam que a religião não pode ser fundamentada pela razão. No entanto, o fundamento moral de cognição estabelecido pela Crítica da razão “tem a propriedade de ser em si um princípio primeiro e fundamental de um sistema¹⁰: ele concede determinação e coerência interna para todos os princípios doutrinários de metafísica que pertencem à teologia racional” (REINHOLD, 2005, p. 42 [27]). Assim, por meio desse fundamento, a Crítica da razão pode oferecer à teologia o que a metafísica não pode, qual seja: um primeiro princípio fundamental, e com isso assegurar para ele tudo o que a metafísica realmente pode lhe dar.

Pois, assim como o fundamento moral da cognição se mantém firme como o único que sobrevive a testes, ele dá ao conteúdo, de uma só vez, coerência e determinação eficaz para as noções que são fornecidas pela ontologia, cosmologia e psico-teologia para a estrutura doutrinária da pura teologia. [...] Com certeza, os conceitos de “ser necessário”, “primeira causa” e a “mais alta razão” deixaram de ser o primeiro fundamento cognitivo da existência de Deus. Mas exatamente por este motivo eles são elevados acima de toda contraprova e dúvidas que eram vulneráveis a essa faculdade (IDEM, p. 43 [28]).

Reinhold atesta o que chama de “fundamento moral da cognição” de Kant, cuja fonte é a razão prática, ao dizer que ele se apresenta como um fundamento inabalável da religião, cuja evidência é a única que poderia ser comparada à da matemática e, assim, está seguro contra o fanatismo a que um sentimento sem razão ou uma fé cega poderiam levar. “É o único fundamento que eleva a existência de Deus acima de todas as objeções para as quais o histórico anterior e as provas metafísicas eram vulneráveis”. Os elementos da moralidade, razão e sentimento unificados¹¹ “dão origem à fé moral e constituem, se posso valer-me desta expressão, o único significado puro e vivo que temos para a divindade” (IDEM, p. 46 [33])¹².

IV. A DEFESA HISTÓRICA E SISTEMÁTICA DO SENSO COMUM

No contexto da história universal da religião, como é mostrado na terceira *Carta*, o argumento moral de Deus, depois de ter passado pela mera fé histórica e a mera teologia da razão e, portanto, pelo debate entre afirmações hiperfísicas e dogmáticas, apresenta-se agora como a suprema forma da fé e da razão, as quais são combinadas na religião moral pura de Kant. De acordo com Ameriks, o que Reinhold enfatiza aqui, certamente por ir ao encontro de seus interesses históricos e sistemáticos, “é o processo do desenvolvimento dialético dentro de toda a história da cultura, o qual culmina na narrativa reconstrutora da razão de sua própria realização” (AMERIKS, 2006, p. 180). Esta estratégia reinholdiana aparece de forma ainda mais explícita na abordagem da quarta *Carta*, que apresenta a trajetória anterior até chegarmos ao postulado de Deus e imortalidade da alma, propostos na Crítica da razão, envolvendo o senso comum e a tradição histórica, bem como as dificuldades ocorridas em torno da tematização totalmente inadequada das intuições e conceitos.

O grande mérito de Reinhold, neste contexto, é ter percebido a vantagem da Crítica da razão, que é a de mostrar o quão impossível é demonstrar, por meio de provas, a imortalidade da alma e a existência de Deus,

e que a razão prática, através dos mesmos postulados pelos quais ela pressupõe o mais alto princípio da moral e das leis naturais, também faz necessária a expectativa de um mundo futuro no qual moralidade e felicidade devem permanecer na mais perfeita harmonia de acordo com a determinação daquele mais alto princípio (REINHOLD, 2005, p. 50 [118]).

Isso oferece um ganho enorme, não só o de “sistema racional da pura teologia”, mas também o de uma “verdadeira e sistemática filosofia da religião”. É esse sistema racional que fundamenta toda a “doutrina da divindade em um único, primeiro e inabalável princípio da fé racional” tratada na *Carta* anterior. Essa união da filosofia e da história trouxe uma importante contribuição para o senso comum (*sensus communis*), já que “até Jesus ficou contente com as declarações do senso comum em ambas as disciplinas”, filosofia e teologia, pois ele extraiu da motivação, ou seja, sem se envolver com provas, poderosos fundamentos da religião e os conectou com a moralidade, demonstrando, assim, que a pura religião prática “tanto tem feito para promover não só o cultivo da moral da humanidade em geral, mas também o cultivo científico da própria moralidade” (IDEM, p. 52 [121]). O desenvolvimento histórico foi importante, diz Reinhold, porque, no início do cristianismo, a convicção nas considerações morais era indeterminada, e foi necessário um prolongado período para o espírito humano passar de um sentimento indeterminado para uma consciência distinta da necessidade moral. A razão, em certo estágio de seu desenvolvimento, e diante de tantas explicações equivocadas daquele sentimento, se viu forçada a considerar suas convicções, a procurar e aceitar fundamentos para verdades que ela nem sequer era capaz de saber de onde vinham. Vinham da história. Como certamente veio através dela a mais antiga convicção de Deus. No entanto,

assim como nas mitologias dos tempos pré-históricos, o filósofo mal podia questionar o domínio da fantasia irregular e selvagem sobre a razão, também naquelas mesmas mitologias ele dificilmente seria capaz de perceber traços dos conceitos religiosos da razão e de negar que foi realmente desses conceitos da razão que a fantasia emprestou a piedade para seus sonhos ímpios, mesmo se apenas de um modo crepuscular (IDEM, p. 53 [124]).

Reinhold, reiterando Kant, diz que felizmente naquela época a razão, para não criar objetos incompreensíveis, já não apoiava seus conceitos necessários de religião em nenhuma intuição, pois neste registro, ou melhor, sem qualquer intuição, sua convicção não poderia ser um conhecimento. A razão prática, uma vez que não tenta provar Deus só a partir de conceitos, admite que a existência de Deus não é “compreensível”. Enquanto a filosofia se apoiava na imaginação, ou seja, na intuição, tudo o que podia compreender sobre a religião não passava de uma espécie de crepúsculo, o qual foi se iluminando à medida que a filosofia avançava em seus esclarecimentos e se distanciava da fé cega que, do lado oposto, olhava fixo para a noite do incompreensível. Nesse sentido, Reinhold afirma que

a luz daquela alvorada vermelha era um reflexo da razão pura que estava chegando mais perto do horizonte do espírito humano. [...] os primeiros envoltimentos da filosofia com a religião diziam respeito às propriedades da divindade e da natureza da vida futura. A existência de ambas era, no entanto, pressuposta, já que os primeiros pensadores, teólogos, não poderiam chegar à existência da divindade precisamente porque esta existência, por conta de sua incompreensibilidade, estava totalmente fora do caminho em que eles foram guiados na sua investigação das propriedades divinas pela luz que irradia a partir dos conceitos da razão. A cada passo nesse caminho era uma mais aproximada, mais ou menos afortunada determinação desses conceitos da razão (IDEM, pp. 55-6 [127-8]).

Já no final desta *Carta*, Reinhold explica por que duas filosofias opostas como a de Descartes e a de Espinosa falharam na tentativa de provar a existência de Deus. O primeiro pensador falhou porque acreditou que para provar a existência divina não é preciso intuição, e o segundo, ao contrário, errou porque achava que este conceito tinha de ser apoiado pela intuição, pois ela é necessária para qualquer prova da realidade de um objeto. “Em um único e mesmo conceito do ser mais perfeito, Descartes tinha encontrado um necessário existente, enquanto Espinosa descobriu a substância única”. Este foi mais coerente porque, apesar de ter errado ao insistir em uma intuição para um conceito da razão, acertou ao pensar que por ele não é possível provar a existência de algo sem extensão.

Kant irrefutavelmente mostrou que o conceito de existência é um conceito original básico do entendimento, o qual é inteiramente vazio sem uma intuição possível no espaço (extensão) e no tempo - ou seja, sem um objeto. Esta não teria sido uma boa ocasião para pensadores espirituosos declararem o autor da *Crítica da razão pura* um espinosista?¹³

Para concluir esta *Carta*, Reinhold dá seu veredito: “Os fundamentos hiperfísicos e metafísicos de cognição têm que preparar o caminho para o fundamento moral; religião supranatural e religião natural devem dissolver-se em religião ética; e a superstição e a não crença darão origem à fé racional” (IDEM, p. 64 [142]).

V. O FUNDAMENTO METAFÍSICO DA COGNIÇÃO

Na quinta *Carta*: “O resultado da Crítica da razão em relação à vida futura”, Reinhold trata do artigo de fé e da imortalidade, já anunciados na *Carta* anterior, só que agora o faz em relação ao argumento moral, aos resultados do postulado de Kant, os quais vão determinar toda a segunda parte da obra - da quinta à oitava *Cartas*- mesmo sendo esse postulado de uma vida futura um tópico que o próprio Kant não tratou longamente.

Até agora as *Cartas* mostraram que a Crítica da razão descobriu e estabeleceu o mais alto princípio básico de toda filosofia da religião, em que o postulado da razão prática atribui necessidade tanto para as expectativas de um mundo futuro quanto para a pressuposição de um mais alto princípio da moral e das leis naturais. Logo, tal necessidade exige da razão, em benefício da sua lei moral, que ela assuma um mundo onde a moralidade e a felicidade estejam na mais perfeita harmonia, e ainda que possamos esperar por uma cognição intuitiva dessa harmonia no futuro. Portanto, diz Reinhold,

não estamos lidando aqui com a satisfação de um impulso que não tem mais necessidade do que a nossa própria existência - com a qual ele cessaria ao mesmo tempo - e que teria plenamente atingido o seu inteiro objetivo, continuando a contribuir para a nossa autopreservação enquanto nós mesmos existirmos. Com o que estamos lidando é nada menos que o interesse da própria lei moral, que deve, ou contar como um mero ideal, ou pressupor uma vida futura. Consequentemente, este interesse nos impulsiona não apenas a desejar ou esperar por algo, mas nos ordena terminantemente a esperar por algo; e esse interesse carrega com ele o mais forte fundamento de convicção na segunda verdade básica da religião - e, como deveremos ver a seguir, o único fundamento que é plenamente válido (IDEM, p. 66 [169]).

Reinhold assegura que ambos os tipos de interesses supracitados (o sensível e o moral) não podem ser separados um do outro porque estão fundados na mesma constituição essencial da natureza humana e, exatamente por isso, o interesse moral não caminha no mesmo ritmo que o sensível, pois o sentimento moral tem de ser despertado antes mesmo de ser discernido, e o cultivo científico da moralidade teve de avançar muito antes que ela pudesse ser apresentada mediante conceitos determinados e distintos. Como se isso não bastasse, antes que o interesse moral pudesse ser deduzido de sua fonte primeira (a razão prática), de forma apodítica, teve que obter aquilo que nós precisamos para a investigação crítica de toda a nossa faculdade cognitiva, a saber: o autoconhecimento da razão. Ameriks, com muita propriedade, diz que “fica claro, mais uma vez, que o foco principal de Reinhold é mesmo mostrar como a *Crítica* age de forma que tudo se encaixe de uma só vez: “o fundamento histórico, o senso comum e o caráter sistemático da razão” (AMERIKS, 2006, p. 181).

Mesmo o pensamento de uma vida depois da morte, de um ser sem um corpo, é um desenvolvimento tardio que Reinhold atribui ao senso comum, pois era algo impensável quando não se tinha ainda sequer sonhado com a distinção entre corpo e alma. “Então, certamente esta porção do senso comum reterá nada mais nada menos que o conceito de um bom ou mau destino depois da morte, que é determinado pelo curso moral de uma vida antes da morte” (REINHOLD, 2005, pp. 67-8 [171-2]).

A reconciliação e unificação da religião com a moralidade, bem como o resgate das verdades básicas da religião são emergenciais para o estabelecimento da razão e para afastá-la dos vazios fundamentos metafísicos para a imortalidade. Mas, diz Reinhold,

devemos assumir que a fonte da convicção em uma vida futura está totalmente fora do domínio da razão - e devemos assumir isso se quisermos derivar sua origem de uma revelação sobrenatural. Neste caso, não há conexão necessária, esclarecedora à razão, entre a lei moral e futuras recompensas e punições. [...] Pois, se a lei que chamamos moral é o produto de um incompreensível entendimento e uma inescrutável vontade, então, a necessidade interna, esclarecedora da razão, através da qual as leis morais se distinguem elas mesmas das leis positivas, é uma mera ilusão (IDEM, p. 72 [180-1]).

Como já era de se esperar para quem leu a segunda e terceira *Críticas*, Reinhold afirma que o argumento moral kantiano não apela sub-repticiamente para as motivações ou sentimentos de medo ou de esperança, o que era muito natural na época por se tratar de uma incompreensível vontade divina. Nesse sentido, era fácil e conveniente burlar “a letra morta do documento sensorial daquela vontade com os resultados que seus irmãos heterodoxos tinham encontrado em suas investigações no incompreensível”. Ou seja, está implícita aqui a ideia de que não adianta ser bom só para receber recompensas futuras. Kant não pensaria em reprimir nossas paixões através de uma autoridade externa. É só através da convicção moral que se pode resistir às forças externas do medo e da esperança, ou seja, quando a própria razão une essas forças externas com as internas da lei moral, isto é, “quando o fundamento para a cognição de uma vida futura é construído diretamente na moralidade”¹⁴.

A sexta *Carta* prossegue com o tema da precedente e Reinhold admite, para seu suposto amigo esclarecido, a dificuldade de seu propósito: demonstrar precisamente a mesma incompatibilidade do fundamento da metafísica com o interesse comum da religião e

moralidade e, para isso, tenciona passar da história para o fundamento metafísico da cognição¹⁵ dessa imortalidade. A dificuldade aqui está relacionada ao fato de que Reinhold vai abordar a questão partindo do fundamento histórico, ou seja, da metafísica antiga, e para isso ele tem de enfrentar todos os argumentos sofisticados dos hiperfísicos, justamente aqueles que não aceitam outra fonte para sua convicção religiosa que não a sobrenatural. Por outro lado, ele sabe que em tempos pós-*crítica*, tratar a imortalidade do ponto de vista teórico é extremamente arriscado e problemático. Ele terá, portanto, de se equilibrar sem pender demais para nenhum dos lados. Afirma que “nem mesmo a divindade”, sem o poder da lei moral, teria “a linguagem para nós que pudesse evitar permanecer letra morta para sempre”, e que nenhuma revelação sobrevive ao teste da razão, cujo conteúdo é fundado para não estar em consonância com os próprios pronunciamentos da razão (IDEM, pp. 76-7 [68-70]).

Assim, ele acredita que para tratar da unidade entre religião e moralidade, não adianta partir unicamente de fundamentos metafísicos, e aceita que o uso teórico da noção de alma pode ser apropriado, desde que não se trate de uma intuição externa, ou seja, do corpo. Reinhold diz:

O conceito psicológico da razão, que representa nosso eu pensante como uma simples e indestrutível substância, certamente é irrefutável se for para expressar apenas que o sujeito de nossos pensamentos, inteiramente desconhecido é, nele mesmo, na medida em que ele pensa, não um objeto da intuição externa, isto é, não o corpo [*Körper*] - e que, no entanto, **a destrutibilidade, que é um predicado que pode ser atribuído apenas aos corpos, não pode ser afirmado de um sujeito pensante.** Este conceito ainda se contradiz tão logo seu significado se estenda além da distinção entre alma e corpo, que surge na experiência e que nenhum materialista pode racionalizar. Ele se contradiz tão logo é tomado para expressar mais que a mera diferença entre predicado do sentido interno e externo, ou tão logo ele é tomado para expressar o sujeito absoluto do nosso eu pensante, a genuína e incompreensível essência da nossa alma [*Seele*] (IDEM, pp. 78-9 [70-1])¹⁶.

Afirmar exatamente o que pode ser dito *teoricamente* sobre a alma é o ponto mais difícil para Reinhold por tratar-se de um complicado tema filosófico¹⁷. É também difícil entender o que ele quer dizer com: “a destrutibilidade, que é um predicado que pode ser atribuído apenas aos corpos, não pode ser afirmado de um sujeito pensante”. Ameriks arrisca uma interpretação, embora admita que ela não está suficientemente clara no texto: que talvez Reinhold possa ter tomado essa alegação como prova de que nossa mente não pode de forma alguma sair da existência, ou seja, que não devemos dizer que ela possa ser corruptível simplesmente porque os corpos o são. “Diferentemente do próprio Kant, Reinhold não invoca aqui a doutrina da idealidade transcendental do corpo, e por isso também não deixa claro por que exatamente ele acha que *nós* devemos, em última análise (teoricamente, e não meramente na aparência), considerarmo-nos como seres que não são corpos” (AMERIKS, 2006, p. 182).

O uso que o metafísico faz do conceito psicológico da razão, diz Reinhold, é falacioso, só para confundir seu adversário de que ele não tem a mesma pretensão, a saber: considerar a distinção entre a essência real do corpo e da alma, cuja afirmação não pode ser possível sem contradição. Assim, enquanto refuta as objeções para essa afirmação, escapa da própria afirmação. Dito de outra forma, esse conceito psicológico lhe serve apenas “como um mero obstáculo para sua convicção em uma vida futura”. Já o uso contrário desse conceito, que transforma o obstáculo em uma fundação, é o que nosso autor entende por “fundamento metafísico para a cognição da imortalidade” (REINHOLD, 2005, p. 79 [72-3]).

Reinhold, então, lança mão do seguinte argumento: considerando esta convicção [em uma vida futura] em relação à sua influência no interesse comum da religião e moralidade (e menos na sua validade), e admitindo que a alma seja realmente um espírito (*Geist*), então a alma é um mero ser do entendimento, logo,

ela pode ser pensada apenas através do entendimento e nunca percebida pela sensibilidade. Mesmo que o entendimento distinga as intuições do sentido interno das intuições do sentido externo e declare as primeiras como simples, porque elas não ocorrem no espaço, ainda assim esta simplicidade referir-se-á apenas às representações percebidas e não a seu sujeito (IDEM, p. 80 [74]).

Desse modo, Reinhold inverte a noção que os espiritualistas tinham de que nossa natureza última teria de ser algo como uma mônada, “um ser mental indestrutível definido como um espírito porque tem poderes racionais mais altos e teoricamente é demonstrável como vulnerável à destruição” (AMERIKS, 2006. p. 182). Agora o conceito de simples, bem como o de substância, não mais designam um mero algo = x ; ao contrário, o primeiro significa representações reais que sucedem umas às outras no tempo, o outro, objetos empíricos reais que persistem no espaço. Por isso, completa Reinhold,

a cognição deste sujeito, na medida em que é mais do que um simples conceito, não ganha nada quando procuramos estendê-lo sem intuição por meio de conceitos de substância e de simples, ao contrário, ela perde algo, pois nós aumentamos o que está faltando nela por aderência em duas propriedades desconhecidas (IDEM, p. 81 [76-7]).

Lamenta que pouquíssimas pessoas, mesmo entre os filósofos, sejam capazes de pensar em um modo puro sobre os conceitos da razão que componham a ideia da natureza espiritual, até porque, entre as poucas pessoas que são aptas a compreender um conceito da razão de modo regrado, nem sempre estão com a mente e o coração abertos para se contentar com um conceito vazio da razão em uma tão importante matéria. “Assim, a fantasia continua a criar um conteúdo que, ou suplementa um conceito da razão de natureza espiritual que ainda é incompleto, ou preenche um conceito que está completo, mas nem por isso menos vazio” (IDEM. P. 86 [87])¹⁸.

No entanto, a conclusão de Reinhold sobre essa questão é polêmica. Ameriks, por exemplo, diz que a abordagem de Reinhold foi infeliz quando ele afirma que o sujeito ou x que somos pode definitivamente existir de algum modo que seja mais do que mera aparência. Ora, “isso não é dizer que haja ainda alguma evidência que seja especificamente uma alma-substância ou espírito”, e que ele só obscurece este ponto ao dizer que podemos chamar a alma de ‘espírito’ ou de ‘substância’ ou ainda de ‘simples’, “desde que não afirmamos sermos capazes nem de determinar um objeto do sentido externo dentro da experiência, nem de afirmar a imortalidade além da experiência”. Ameriks assume que isso pode ser verdadeiro, mas argumenta que Reinhold não convence pelo modo como põe os termos, já que “não afirma uma negação categorial do espiritualismo, que é, sobretudo, um dos dois principais pontos substanciais da teoria da mente”, ao contrário, ele nem sequer a considera, nem mesmo quando diz que nenhuma mera representação metafísica do eu é importante, pois, de qualquer forma, *nós nada sabemos sobre este eu* (IDEM, pp. 75-80 [71-4]). Isso pode levar a consequências sérias,

como por exemplo, ignorar que Kant sugere que nós *saibamos* (teoricamente) ao menos a importante verdade de que existe algum tipo de *eu* e que *não pode ser conhecido* (teoricamente) como espírito - e ainda, também *não pode* ser espacial ou material em si. Reinhold também endossa o segundo ponto principal da teoria crítica da mente, a saber, que o ‘materialismo’ ou ‘naturalismo’ deve ser excluído¹⁹. “Mais uma vez, ao invés de elaborar aqui, nesta mais alta controversa afirmação de cruciais argumentos subjacentes de Kant em favor do idealismo transcendental, Reinhold conclui reiterando as vantagens práticas do argumento moral de Kant” (AMERIKS, 2006. p. 183).

VI. A DISTINÇÃO ENTRE O EU E O CORPO

A sétima *Carta* discute a teoria da mente em Kant e tem como título: “Um esboço da história do conceito psicológico da razão²⁰ de uma substância simples pensante”. Trata-se de um assunto bastante complicado e de difícil compreensão. No que diz respeito ao modo como os antigos entendiam a substância pensante, a diferença entre alma, representada pelo sentido interno, e corpo, representado pelo sentido externo, Reinhold salienta que a *Crítica* pensou o contrário: evitou o extremismo dos gregos que encorajava ou o materialismo ou o espiritualismo. Este eleva o intelecto ativo para demonstrar uma alma independente; aquele reduz as características epistemológicas da receptividade para meras ações do corpo: ambos, no entanto, afastam a mente do corpo ou vice-versa. Sobre isso, Ameriks alega que

a meta da *Crítica* é ir além dos debates tradicionais sobre a dualidade mente e corpo, pela nítida distinção das próprias afirmações sobre diferentes tipos de representações (internas e externas) e suas regras aparentes, a partir de impróprias afirmações metafísicas sobre as diferenças de coisas em si (AMERIKS, 2006, p. 183).

Era inevitável a distinção entre o eu e o corpo tanto na consciência como nas leis da sensibilidade, mas a partir da *Crítica*, com a teoria das faculdades, isso fica bem menos complexo, segundo Reinhold, pois ela descreve a distinção da mente sem a anterior profusão confusa de almas, “ela já tem de ser dada também na intuição” (REINHOLD, 2005, p. 89 [143]). Assim, o desacordo sobre a distinção entre o corpo e a alma surge não do fato de que elas realmente são diferentes (com isso todos concordavam) mas sim no que essa diferença consistia, a saber: nas leis da faculdade de conhecimento do espírito humano,²¹ que ainda eram desconhecidas, cujo fundamento foi descoberto na análise desta faculdade que a *Crítica da razão pura* empreendeu. Nas palavras de Reinhold:

Foi provado apoditicamente que este fundamento era, é e será nada mais do que o papel que a razão prescreve para o conceito de alma em conformidade com as leis das intuições interna e externa - um papel que está contido na seguinte fórmula: não é possível pensar o sujeito dos predicados do sentido interno por meio de predicados do sentido externo (IDEM, p. 90 [144]).

Esta fórmula é a do conceito psicológico da razão da substância simples pensante, que tem sido o pomo da discórdia entre os materialistas, na medida em que foi tomada pelos

metafísicos anteriores para ser uma introspecção da razão. Contudo, uma vez que este conceito foi fundado na natureza da faculdade humana de conhecimento como “uma *regra da razão* não reconhecida, ele trouxe uma convicção universal e invencível em uma distinção entre corpo e alma que não poderia ser demonstrada, ou seja, uma distinção para a qual nenhum fundamento objetivo poderia ser especificado” (IDEM, p. 91 [144]). Segundo Reinhold, é bastante recente o momento em que se chegou ao ponto de esgotar o conceito de pensamento por meio da análise da faculdade de conhecimento, “que determinou inteiramente o significado e o uso dos conceitos de substância e de simples”

Na época dos metafísicos, lembra Reinhold, seus próprios fundamentos de cognição do que o corpo e a alma eram em si mesmos, fora da nossa forma de representação, eram os únicos meios que existiam para se obter a distinção entre corpo e alma. Naturalmente, isso só podia gerar intermináveis controvérsias. Só num longo e gradual processo, culminado na *Crítica da razão*, é que uma faculdade foi concedida à razão para apreender as regras subjetivas e as leis de uma coisa em si. Assim, com uma lei subjetiva de nossa faculdade de conhecimento, aparecem as primeiras expressões do uso próprio da razão, já que, em sua totalidade, as regras subjetivas são um trabalho unicamente da própria razão. Com isso, não se estabelece mais nenhum tipo de objeção em torno da faculdade de conhecimento, pois ela, somada à sua antiguidade histórica, “teve de ser mais ou menos evidente para todos os indivíduos humanos - daí sua disseminação popular e universal”, como também “o acordo antigo e duradouro que atribui a esta distinção [entre corpo e alma] um estatuto permanente entre os vereditos do entendimento humano universal” (IDEM, p. 92 [146-7]). Assim, como um produto natural do espírito humano, essa distinção tem todas as propriedades necessárias para se tornar

um obstáculo para a religião básica da verdade de uma vida futura: antiguidade, popularidade, disseminação universal e irrefutabilidade - propriedades que mesmo o mais orgulhoso dos metafísicos hesitaria em reivindicar, dada a sua transformação pela escolástica em um produto da ciência ostensiva e seu mal uso como uma fundação para a convicção religiosa. Desconhecido e não desenvolvido, o conceito psicológico da razão realizou para a religião o único serviço que ele poderia prestar a ela, se seu conceito for tomado no significado fornecido pela *Crítica da razão pura*. [...] E como resultado, a expectativa de uma vida futura fundada na necessidade moral estava completamente protegida de uma possível refutação por conta da morte e da dissolução do corpo (IDEM, pp. 92-3 [147-8]).

Ora, a única imagem que sobrou do corpo conhecido no momento foi a do ar e, desse modo, “o sujeito da vida (*anima*) veio a ser um corpo invisível que apareceu somente através de seus efeitos”, tornando-se, então, uma substância etérea (*spiritus*). Reinhold afirma que esta fantasia que encontrou a imagem desejada no corpo invisível é o esquema da imaginação,²² o conceito psicológico da razão de uma substância simples “que expressa a simplicidade do sujeito da intuição interna por meio de sua invisibilidade, e sua substancialidade por meio de uma percebida realidade invisível (ar)” (IDEM, p. 94 [150]). Com essa noção de simplicidade, ele completa, as escolas subsequentes transportaram a alma para além do horizonte de todas as coisas compreensíveis.

O fim da sétima *Carta* e a oitava inteira tratam de mostrar, especificamente, os modos como a teoria de Kant progride, ou mesmo melhora, em relação às escolas antigas no que se refere à distinção entre corpo e alma, mesmo se levarmos em conta que no kantismo a teoria da mente não é um assunto tão claro. Kant foi bastante parcimonioso com ele.

VII. CONCLUSÃO

A conclusão das *Cartas* mostra que, depois de passar por tantas tentativas fracassadas, apenas pelo caminho da *Crítica* se pôde chegar à conexão das nossas faculdades subjetivas (entendimento e sensibilidade), pois apenas esta ligação pôde fornecer uma base filosófica, com arcabouço teórico válido para nos livrar do que Reinhold chamou de duplo mal da época: o espiritualismo e o materialismo.

Neste sentido, independentemente dos prováveis ‘esbarrões’ conceituais que talvez tenham limitado um pouco o desempenho das *Cartas*, é onde encontramos, no exame histórico contido nelas, as mais perspicazes observações teóricas de Reinhold sobre a filosofia crítica. Seu argumento antecipa de alguma forma os aspectos contidos na segunda edição da primeira *Crítica* sobre a Refutação do idealismo. Isso sem contar que um dos principais objetivos das *Cartas* foi alcançado plenamente: a promoção da popularidade da filosofia de Kant, a qual passou a ser ensinada por Reinhold na então prestigiada Universidade de Jena.

RESUMO: Este artigo examina, na obra de Karl Leonhard Reinhold (1757-1823), o papel que o sujeito assume na gênese do princípio da consciência, o qual parece se iniciar já nas *Cartas sobre a filosofia kantiana*, uma vez que Reinhold estudava os escritos de Kant desde 1785. Essas *Cartas* já anunciavam uma resposta compatível à pergunta sobre como adequar o conceito de Deus ao conceito de liberdade, pois só através da convicção moral é que se pode resistir às forças externas do medo e da esperança, ou seja, quando a própria razão une essas forças externas com as internas da lei moral, ou quando o fundamento para a cognição de uma vida futura é construído diretamente na moralidade. Assim, para tratar da unidade entre religião e moralidade, Reinhold não parte unicamente de fundamentos metafísicos, mas também do uso teórico da noção de alma. No entanto, é difícil afirmar exatamente o que pode ser dito *teoricamente* sobre a alma, mas é importante registrar, e essas *Cartas* endossam a hipótese, que para essa tarefa Reinhold se apoia também na discussão de Kant contida nos paralogismos da razão pura, especialmente no primeiro, o da substancialidade, para a reconstrução da gênese do primeiro princípio, uma vez que o caminho pode ser também o da integração da doutrina da alma do capítulo dos paralogismos com o debate do “eu penso” na dedução transcendental kantiana.

PALAVRAS-CHAVE: Kant, Reinhold, história, sujeito, doutrina da alma

ABSTRACT: This article examines, in the work of Karl Leonhard Reinhold (1757-1823), the role that the subject assumes in the genesis of the principle of consciousness, which seems to start already in *Letters on Kantian philosophy*, since Reinhold studied the writings of Kant since 1785. These *Letters* already announced a compatible answer to the question about how to adapt the concept of God to the concept of freedom, because only through moral conviction can one resist the external forces of fear and hope, that is, when reason itself unites these external forces with the internal ones of the moral law, or when the foundation for the cognition of a future life is built directly into morality. Thus, to deal with the unity between religion and morality, Reinhold does not start solely from metaphysical foundations, but also the theoretical use of the notion of soul. However, it is difficult to state exactly what can be said theoretically about the soul, but it is important to note, and these Letters endorse the hypothesis, that for this task Reinhold also relies on Kant’s discussion contained in the paralogisms of pure reason, especially in the first, that of substantiality, for the reconstruction of the genesis of the first principle, since the path can also be that of integrating the doctrine of the soul from the chapter on paralogisms with the debate of “I think” in the Kantian transcendental deduction.

KEYWORDS: Kant, Reinhold, history, subject, doctrine of the soul

REFERÊNCIAS

- ADAM, Herbert. Carl Leonhard Reinholds philosophischer Systemwechsel. Heidelberg: Hrsg. von Heidelberg, Winter, 1930.
- AMERIKS, Karl. *Kant and the historical turn, philosophy as critical interpretation*. New York -Oxford: Claredon Press, 2006.
- JACOBI, Friedrich Heinrich. *David Hume et la croyance. Idéalisme et réalisme*. Introdução, tradução e notas por L. Guillermit. Paris: VRIN, 2000.
- JACOBI, Friedrich Heinrich. *Sobre a Doutrina de Espinosa em Cartas ao Senhor Moses Mendelssohn*. Trad. de Juliana Ferraci Martone. Campinas, SP: Editora UNICAMP, 2021.
- KANT, Immanuel. *Crítica da razão prática*. Trad. Monique Hulshof. Petrópolis: Editora Vozes, 2016.
- KANT, Immanuel. *Crítica da razão pura*, Trad. Fernando Costa Mattos. Petrópolis: Editora Vozes, 2012.
- Kant, Immanuel. “O que significa orientar-se no pensamento?”. Trad. Artur Morão. Lisboa: Edições 70, 2015.
- KANT, Immanuel. *Kritik der praktischen Vernunft*. Hrsg. von Horst D. Brandt und Heiner F. Klemme. Mit einer Einleitung, Sachanmerkungen und einer Bibliographie von Heiner F. Klemme. Hamburg: Meiner, 2003.
- KANT, Immanuel. *Kritik der reinen Vernunft*, nach der 1 und 2. Orig.-Ausg. Hrsg. von Jens Timmerman. Mit einer Bibliographie von Heiner F. Klemme. Hamburg: Meiner, 1998.
- KLEMMT, Alfred. *Karl Leonhard Reinholds Elementarphilosophie*. Hamburg: Meiner, 1958.
- REINHOLD, Karl, Leonhard. *Gesammelte-Schriften*. Basel: Schwabe Verlag, 2013-2022.
- REINHOLD, Karl, Leonhard. *Letters on the kantian philosophy*. Edited by Karl Ameriks and translated by James Hebbeler. New York: Cambridge University Press, 2005.

NOTES

¹ Artigo baseado no primeiro capítulo de minha tese defendida em 2013 no Departamento de Filosofia da Universidade de São Paulo (USP) com apoio da FAPESP. Título da tese: “O fato da consciência como primeiro princípio da filosofia: teoria da representação”.

² Pós-doutorado em filosofia pela Universidade Federal de São Carlos (UFSCar) (2018-2023), com financiamento da FAPESP e Estágio de pesquisa de um ano (BEPE) na Ludwig-Maximilian-Universität München (2022). Fez Mestrado (2008) e doutorado (2013) em filosofia pela Universidade de São Paulo (USP), com estágio de doutorado na Ludwig-Maximilian-Universität München (LMU) (2010). Tem experiência na área de História da filosofia, com ênfase em Filosofia clássica alemã e Idealismo alemão, principalmente Kant e Reinhold.

Post-doctorate in philosophy at the Federal University of São Carlos (UFSCar) (2018-2023), with funding from FAPESP and visiting scholar at Ludwig-Maximilian-Universität München (2022). Master (2008) and PhD (2013) in philosophy at the University of São Paulo (USP), with a research stay at Ludwig-Maximilian-Universität München (LMU) (2010). She has experience in the area of History of Philosophy, with an emphasis on Classical German Philosophy and German Idealism, mainly Kant and Reinhold.

³ A história está incorporada na filosofia reinholdiana, e o senso comum tem um valor metodológico, como uma pedra de toque para a filosofia que almeja ser moralmente responsável e propriamente popular e sistemática. Reinhold quer uma filosofia pública e profissional (científica, mas não como uma ciência exata ou qualitativa, e sim uma disciplina científica no sentido específico de ter uma base totalmente rigorosa, um desenvolvimento dedutivo exato, com fechamento demonstrado em seu princípio – autodeterminação) em seu sentido rigoroso. Ela tem de assumir um caráter necessário para não ficarmos sem base adequada para reivindicar qualquer direito e dever natural fundamental, e também para termos uma resposta adequada para as nossas preocupações mais íntimas, tais como a existência de Deus, liberdade e imortalidade da alma. “Isso tudo surge de fatores

históricos baseados na luta dos estudiosos alemães da época, o que significa muito mais do que uma simples autonomia de princípio como a de Kant (*allgemeingültig*)” (AMERIKS, 2006, p. 87).

⁴ Cf. Introdução das *Cartas* de 1790 (*Briefe I*).

⁵ A tradução inglesa de James Hebbeler, editada por Karl Ameriks, foi de grande ajuda na leitura dessas *Cartas*. As referências serão desta tradução, mas estarão sempre acompanhadas da paginação original entre colchetes.

⁶ O termo aparece também desta forma na *Crítica da faculdade de julgar*.

⁷ Reinhold sempre se refere desta forma à *Crítica da razão pura*.

⁸ Este é, presumivelmente, o círculo envolvido ao derivar a religião de um comando moral divino apenas depois de já ter assumido Deus como uma fonte dessa moralidade.

⁹ Por “conhecimento vazio”, Reinhold se refere não ao modo genuíno de conhecimento, mas a um esforço cognitivo inútil sem conteúdo, e que foi excessivamente enfatizado por filósofos hiperfísicos.

¹⁰ O tradutor é cuidadoso ao anotar a filologia: *Grundsatz*: este termo é traduzido às vezes como “princípio fundamental” para indicar o conceito crescente de Reinhold não apenas com qualquer tipo de primeira proposição, mas uma que deva servir como uma apodítica, verdadeiramente primeira, rigorosa e sistemática ciência filosófica.

¹¹ Eles costumavam estar em dissonância, sempre um era mais desenvolvido que o outro.

¹² Sobre esta parte, Ameriks salienta que Reinhold astutamente reconheceu que Kant, embora estivesse claramente fora dos *argumentos teóricos* para afirmações sobre Deus, imortalidade e liberdade, fornecia o fundamento para uma elaboração das legítimas afirmações da pura razão prática (Cf. AMERIKS, 2006, p. 172).

¹³ Segundo o tradutor, Reinhold está jogando com o fato de que Jacobi recentemente criara sensação ao chamar Lessing de espinosista, gerando, assim, a controvérsia panteísta.

¹⁴ Cf. fim da quinta *Carta*.

¹⁵ Pela expressão “fundamento metafísico da cognição” Reinhold entende não apenas uma forma de convicção que é baseada nos fundamentos da razão em geral, e é assim definida em oposição à fé cega. A convicção baseada nos fundamentos da razão é absolutamente indispensável para a moralidade da religião, e a fé moral que a *Crítica da Razão* estabelece é construída inteiramente nos fundamentos da razão. Também não quer dizer por este termo todo o uso do conceito psicológico da razão de uma simples substância pensante - e muito menos dizer que do uso que é feito dele na defesa contra os seus oponentes, a verdade básica das religiões de uma vida futura [p. 78 (70-1)].

¹⁶ Grifos meus.

¹⁷ Reinhold se refere à complexidade da seção dos paralogismos da primeira *Crítica*, a qual o próprio Kant não se cansava de revisar.

¹⁸ É provável que neste ataque, Reinhold refira-se a Jacobi.

¹⁹ Ver Kant, *Crítica da razão pura*, A 379-83, B 420 e também *Prolegômenos* §§ 46, 57.

²⁰ O tradutor esclarece em nota que, por “conceito psicológico da razão” Reinhold entende não um conceito psicológico do poder da razão, mas conceito da razão de um ser psicológico.

²¹ *Menschlichen Erkenntnisvermögen*. Esta expressão é precursora da *menschlichen Vorstellungsvermögen*, que será usada um pouco mais tarde por Reinhold na *Filosofia elementar*.

²² Cf. o capítulo que trata da teoria do esquematismo kantiano na *Crítica da razão pura* (A 137/B 176ss), e também o capítulo dos paralogismos da razão pura (A 339ss/B 397ss).

DA HISTÓRIA NATURAL À HISTÓRIA DA NATUREZA: KANT E O TRANSFORMISMO

FROM NATURAL HISTORY TO THE HISTORY OF NATURE: KANT AND THE THEORY OF TRANSFORMISM

*Isabel FRAGELLI*¹

Universidade de São Paulo

Desde seu surgimento entre os antigos, a história natural sempre foi compreendida como uma ciência essencialmente descritiva. Na *História dos animais*, de Aristóteles, o que o leitor encontra não é outra coisa senão uma ampla e detalhada descrição tanto da forma (interna e externa) quanto dos hábitos e modos de vida de cada animal (incluindo-se aí o ser humano). Em sua introdução à edição francesa da obra, Pierre Louis nos explica que, no contexto da Antiguidade clássica, o termo “história” significava “o conhecimento dos fatos particulares a partir dos quais se elabora a ciência”. Assim, a obra de Aristóteles consiste precisamente numa “exposição dos fatos” relativos aos animais, ou ainda num “inventário de conhecimentos” a seu respeito [LOUIS, 2002, p. XIX e XX]. Assim compilados, tais fatos serviriam de base para as investigações propriamente científicas, que tratariam de encontrar as causas que os explicam, ou seja, a razão pela qual cada animal possui determinada forma, determinados hábitos etc.²

Mais tarde, a monumental *Naturalis historia*, de Plínio, o Velho, apresenta uma compilação vastíssima de informações e conhecimentos não somente acerca dos animais, mas de toda a natureza. O empenho universalizante de Plínio conferiu dimensões enciclopédicas a essa obra, na qual se encontram inúmeras descrições e observações (feitas não apenas pelo próprio Plínio, mas também citadas de outros autores) do céu, dos planetas e dos astros, de

<https://doi.org/10.36311/2318-0501.2022.v10n2.p69>

diversos fenômenos naturais, da composição da Terra, das rochas, dos vegetais, dos animais e, por fim, das características físicas e culturais dos seres humanos, bem como de algumas de suas artes e ciências (como a pintura e a agricultura). Nela, a presença de relatos prodigiosos ou acontecimentos fantásticos não ofusca o fato de que a intenção do autor é a de apresentar a realidade natural tal como ela é. Nesse sentido, a história é, também aqui, a compilação dos fatos que formam essa realidade, sem que se pretenda justificá-los a partir de uma investigação de sua origem, por meio de uma narrativa lógica e coerente dos acontecimentos passados que teriam levado à sua existência no presente (o que caracteriza aquilo que hoje normalmente entendemos por uma investigação histórica).

Tal concepção do conhecimento histórico acerca da natureza tampouco sofreu transformações com os grandes naturalistas do Renascimento, como Gessner e Aldrovandi. Até o século das Luzes, a ideia de um método histórico que implicasse não uma mera descrição ou apresentação dos fatos naturais, mas uma justificativa destes a partir de um estudo de sua gênese e de seu desenvolvimento ao longo do tempo ainda não se formara. Quem abriu as portas para essa abordagem, que levaria à elaboração de uma verdadeira *história da natureza*, foi principalmente Buffon, o célebre naturalista francês. Sua monumental *História natural, geral e particular* é uma obra de história natural marcada pelo espírito das Luzes e, ao mesmo tempo, manifestamente inspirada pelo exemplo clássico³. Nela, além de reflexões acerca do método e do estilo a serem empregados na história natural, de diversas elaborações teóricas a respeito da geração dos seres vivos, daquilo que determina a existência animal ou vegetal, da formação dos minerais e dos fósseis etc., é apresentado um conjunto vastíssimo de conhecimentos e descrições amplamente detalhadas dos seres da natureza, sempre característico das obras dos naturalistas (não por acaso a obra rendeu a Buffon o apelido de “Plínio francês”). No chamado “Primeiro Discurso”, o autor nos mostra que a principal ferramenta do naturalista deve ser o olhar: “deve-se começar por ver muito e rever com frequência”, afirma. Para elaborar boas descrições, é preciso aprender a ver, e a ver com atenção. Já nesse texto, provavelmente redigido por volta de 1745, ele formula uma distinção entre a *descrição* e a *história* das coisas:

A descrição exata e a história fiel de cada coisa são, como dissemos, as duas únicas finalidades que se deve ter em vista desde o início. Fazem parte da descrição a forma, o tamanho, o peso, as cores, as posições no repouso e no movimento, a disposição das partes e suas relações, a figura, a ação, e todas as funções externas. A descrição será ainda mais completa se a tudo isso se acrescentar a exposição das partes internas. Devem-se apenas evitar os detalhes excessivamente minuciosos ou a descrição detida de uma parte menos importante, em detrimento de um exame mais aprofundado das coisas essenciais e principais. A história segue-se à descrição, e versa unicamente sobre as relações entre as coisas naturais e nós. A história de um animal deve ser não a história de um indivíduo, mas da espécie inteira a que ele pertence, compreendendo a geração, o tempo de gestação, o período de acasalamento, o número de filhotes, os cuidados dos pais, o gênero de educação, seu instinto, os locais por eles habitados, sua nutrição, os modos como se auxiliam uns aos outros, seus costumes, sua astúcia, seus hábitos de caça, e, em seguida, os préstimos que podem ter para nós ou a comodidade que podem nos fornecer. Caso se encontrem, no interior do corpo do animal, coisas notáveis, seja pela conformação, seja por sua eventual utilidade, devem ser acrescentadas ou à descrição ou à história. [BUFFON, 2020, p. 22].

A *descrição* se funda na observação direta das características físicas (internas e externas) de cada ser. A *história*, por sua vez, extrapola o domínio da observação quase estática de dados físicos ou fisiológicos de determinado ser e propõe dele um estudo mais dinâmico, por assim dizer, e abrangente, visando a compreensão da maneira como ele se insere no mundo e se relaciona com os outros seres (em particular com os seres humanos). É certo que a *história* assim definida não parece diferir, ela mesma, de uma descrição em sentido amplo, ou seja, de uma mera exposição ou relato dos fatos que constituem e determinam a existência de seu objeto. Não há ainda, nesse “Primeiro Discurso”, a ideia de uma ciência dedicada à investigação do passado dessa natureza que se apresenta aos nossos olhos no tempo presente e, como tal, é o objeto de nossas descrições; não se coloca ainda a sugestão de que talvez conviesse ao naturalista perguntar-se em que momento e de que maneira a natureza se tornou aquilo que ela é atualmente, buscando não apenas conhecer os fatos que ocorreram no passado, mas atribuir um sentido a seu desenrolar no tempo.

Tal ideia é apresentada no ensaio *Das épocas da natureza*, inserido no conjunto da *História natural* e publicado em 1778. É aqui que Buffon desenvolve uma verdadeira *história da natureza*, construindo uma narrativa que conta o processo de formação da Terra desde a sua origem até o momento em que os homens a ocuparam e passaram a transformá-la por meio de sua ação. Os diferentes momentos dessa formação o autor denominou “épocas” (são sete, no total), a fim de tornar mais acessível ao raciocínio teórico o desenrolar de acontecimentos que se deram num passado extremamente remoto e, muito provavelmente, durante períodos de tempo demasiado extensos para que a nossa imaginação seja capaz representá-los. Na versão publicada do ensaio, Buffon atribui ao nosso planeta uma idade de 75 mil anos; a partir de seus manuscritos, porém, sabe-se que ele chegou a supor que ela poderia ser de 3 milhões de anos. A investigação de um passado tão vasto e quase inapreensível para nós decerto exige um enorme esforço especulativo; ao mesmo tempo, segundo Buffon, o *historiador* da natureza não possui outra maneira de conhecê-lo senão por meio dos testemunhos que os fenômenos naturais do presente ainda conservam dos tempos mais distantes. O verdadeiro trabalho desse historiador (ou talvez fosse melhor defini-lo como um *arqueólogo*) será, assim, o de unir as suas próprias observações às observações relatadas por outros naturalistas, encadear esse conjunto de informações segundo uma ordem temporal e formar, a partir dele, *um todo* coeso:

Mas, como se trata aqui de penetrar a noite dos tempos; de explorar, por meio da inspeção das coisas atuais, a antiga existência das coisas desaparecidas; e de remontar, mediante a mera força dos fatos subsistentes, à verdade histórica dos fatos já sepultados; como se trata, em uma palavra, de julgar não apenas o passado moderno, mas o passado mais remoto, somente a partir do presente, e, para nos elevarmos a esse ponto de vista, precisamos de todas as nossas forças reunidas; empregaremos três principais meios: 1º) os fatos que podem nos aproximar da origem da natureza; 2º) os vestígios que devem ser tomados como testemunhos de suas primeiras épocas; 3º) os elementos da tradição que podem nos fornecer alguma ideia das épocas subsequentes; depois disso, trataremos de ligar o todo por meio de analogias e formar uma cadeia que descerá até nós a partir do cume da escala temporal. [BUFFON, 2007, p. 1195].

Ao longo de sua narrativa, Buffon explica que a Terra (assim como os outros planetas) teria surgido a partir do choque de um cometa com o Sol. Sua matéria, inicialmente fluida

e envolta em vapor, teria resfriado ao longo dos anos e se solidificado, permitindo que as águas que caíam da atmosfera se acumulassem nas partes mais fundas do solo já formado. Nesses mares primitivos teriam surgido as primeiras formas de vida, provavelmente de animais providos de conchas cujos vestígios são encontrados até hoje por toda parte do globo⁴. A partir daqui, seria possível supor que, no interior dessa história da formação de nosso planeta, teria lugar uma teoria transformista das formas de vida, segundo a qual as diferentes espécies de seres vivos teriam surgido umas a partir das outras, evoluindo das mais simples às mais complexas. Buffon, porém, não afirma essa ideia, ao contrário: defende que a forma de cada espécie animal é fixa e permanece sendo a mesma desde seu aparecimento (sem, no entanto, nos dar detalhes de como elas teriam efetivamente surgido):

Quando comparamos esses antigos vestígios da primeira idade da Natureza viva com suas produções atuais, vemos, de maneira evidente, que a forma constitutiva de cada animal se manteve igual e sem alteração em suas principais partes; o tipo de cada espécie não mudou; o molde interior conservou sua forma e em nada variou. Por mais longa que se imagine ser a sucessão dos tempos; e seja qual for o número de gerações que se queira admitir ou supor, os indivíduos de cada gênero representam, hoje, as formas daqueles dos primeiros séculos, sobretudo nas espécies maiores, cujo cunho é mais firme e a natureza mais fixa⁵. [BUFFON, 2007, p. 1208 (“Discours introductif”).]

Sabemos que a tese transformista recebe uma fundamentação teórica mais sólida somente com as obras de Lamarck e Darwin. É verdade que, nas últimas décadas do século XVIII, a ideia de que a notável semelhança entre as diversas formas das espécies de seres vivos nos levaria a suspeitar de que todas elas seriam derivadas de uma mesma forma originária, ou de um modelo comum, circulava amplamente entre os naturalistas. Aqui, na medida em que cada espécie seria tomada como uma manifestação particular desse modelo geral, pode-se falar de uma “analogia” de suas formas. Para o transformismo, porém, não se trata apenas de observar entre elas essa analogia, mas de conceber a passagem efetiva e concreta de uma à outra no decorrer do tempo. Tal intenção exige, sem dúvida, que a natureza viva seja pensada *historicamente* (o que não significa obrigatoriamente submetê-la a uma teleologia).

Na obra de Kant, a ideia de um estudo verdadeiramente histórico dos seres vivos aparece primeiramente na tentativa de compreender a existência de variedades, isto é, de diferentes raças no interior da espécie humana. A esse problema Kant dedicou três famosos ensaios, intitulados *Das diferentes raças humanas* (1775), *Determinação do conceito de uma raça humana* (1785) e *Sobre o uso de princípios teleológicos na filosofia* (1788). No ensaio de 1788, ele afirma que a compreensão dessa multiplicidade no interior de uma espécie única⁶ exigiria uma investigação da *origem* dessa espécie e, por conseguinte, também de sua diversificação. A implementação desse método genético nas ciências naturais implicaria uma nova acepção do termo “história”, o que traria alguma dificuldade para os naturalistas:

A palavra *história* [*Geschichte*] visto que exprime o mesmo que a grega *Historia* [*Historia*] (relato, descrição), já está muito usada e há muito tempo para que se deva facilmente consentir competir-lhe uma outra significação, que possa designar a investigação natural da origem [KANT, 2013, p. 219; AA VIII 162].

O reconhecimento da necessidade de se investigar a natureza viva dessa maneira levou-o a também propor uma distinção entre a *descrição da natureza* e a *história da natureza*. O principal fundamento dessa distinção reside na relação com o tempo: enquanto a descrição fala do objeto em seu estado presente, tal como aparece ao observador, a história deverá recuperar seu passado, a fim de conhecer sua origem. Já no ensaio de 1775 (no período pré-crítico, portanto), uma famosa rota de rodapé apresenta com clareza essas duas concepções:

Nós habitualmente tomamos as denominações *descrição da natureza* e *história da natureza* no mesmo sentido. Mas, está claro que o conhecimento das coisas da natureza, como elas agora são, sempre deixa a desejar o conhecimento daquilo que elas *foram* anteriormente, e por qual série de alterações passaram para chegar ao seu estado presente em todos os lugares. A *história da natureza*, da qual nos falta quase tudo ainda, ensinar-nos-ia sobre a alteração da forma da terra, bem como sobre a alteração que as criaturas da terra (plantas e animais) sofreram por meio de migrações naturais, e sobre as derivações originadas do protótipo do gênero fundamental dessas criaturas. Ela provavelmente reduziria uma grande quantidade de espécies aparentemente diferentes a raças do mesmo gênero, e transformaria o agora tão detalhado sistema escolar da descrição da natureza em um sistema físico para o entendimento⁷. [KANT, 2010, 16; AA II 434, 435].

Como vemos, Kant associa a *descrição da natureza* ao método mais comum da história natural, segundo o qual o naturalista, partindo da descrição das características físicas observadas em cada ser, comparava as semelhanças e diferenças entre eles e procurava ordená-los segundo gêneros, famílias, classes etc. Evidentemente, uma tal ordenação (que se pretende sistemática⁸) não leva em consideração os processos e transformações que esses seres possam ter experimentado ao longo do tempo.

No caso da espécie humana, Kant acredita que a ideia de sua unidade está muito mais de acordo com a razão que ideia (defendida na época por alguns autores) de que cada uma das raças constituía, por si mesma, uma espécie singular. O principal argumento em favor dessa tese é o de que as diferentes raças podem se reproduzir entre si, gerando descendentes férteis e necessariamente híbridos (isto é, que possuem características de ambos os progenitores)⁹. Pois, caso se tratasse de espécies distintas, oriundas de troncos distintos, precisaríamos supor algo muito improvável, a saber: que a natureza teria criado seres que não possuem uma origem comum e, no entanto, são capazes de se encaixar surpreendentemente bem, a ponto de conseguirem se reproduzir e gerar seres híbridos e férteis. Assim, lemos, no ensaio de 1788:

Não pode haver característica mais segura da diversidade do tronco original do que a impossibilidade de obter uma prole fértil pelo cruzamento de duas divisões humanas hereditariamente distintas. Mas se esse cruzamento tem êxito, então, ainda assim a grande diferença da forma não obsta para, ao menos possivelmente, encontrar uma linhagem comum aos mesmos; pois, não obstante esta diferença, assim como eles puderam se *unificar* através da procriação em um produto que contém características de ambos, eles, também pela procriação, poderiam se *dividir* em tantas raças a partir de um tronco que originalmente ocultava em si as disposições para o desenvolvimento de ambas as características. [KANT, 2013, p. 221; AA VIII 164, 165].

É certo que as características de cada raça estão relacionadas à sua capacidade de adaptação a um determinado clima. Por exemplo: nos climas mais quentes, encontram-se mais indivíduos da raça negra, pois sua pele é mais resistente ao sol intenso; nas regiões glaciais, encontram-

se normalmente indivíduos de menor estatura, pois neles a circulação sanguínea ocorre mais rapidamente, permitindo que a temperatura de todo o corpo se mantenha elevada¹⁰; e assim por diante. Ora, se as raças fossem, na verdade, espécies distintas, precisaríamos supor que a natureza teria formado cada uma delas *para um determinado clima*; e, contudo, quando estas espécies distintas se encontrassem, teriam que ser capazes de se reproduzir e transmitir suas características a seus descendentes. É, portanto, muito mais razoável pensar que esses seres humanos diversos são apenas variedades de uma única e mesma espécie, a qual teria sido originalmente criada com a capacidade natural de se desenvolver de diversas maneiras em função da necessária adaptação a um determinado clima. Segundo a explicação de Kant, essa espécie única seria dotada de “germes” e “predisposições naturais” preparados para todos os climas (portanto, correspondentes às características de todas as raças humanas existentes) que se desenvolveriam ocasionalmente, a partir da necessidade de adaptação às condições externas:

O homem foi determinado para todos os climas e para todas as qualidades do solo; conseqüentemente, diversos tipos de germes e predisposições naturais tinham de estar nele preparados para serem oportunamente desenvolvidos ou contidos, a fim de que ele se adeque ao seu lugar no mundo, e pareçam no curso das procriações como que inatas e feitas para isso. [KANT, 2010, p. 17; AA II 435, 436].

No interior da obra crítica, essas ideias encontram seu fundamento na *Crítica da faculdade de julgar teleológica*, quando Kant apresenta sua interpretação da teoria da epigênese. No §81, ele reúne as duas principais teorias embriológicas da época - a da *pré-formação* (também conhecida, na época, como “teoria da evolução”¹¹) e a da *epigênese* - sob o nome comum de teorias do “*pré-estabilismo*”. Ele as diferencia da seguinte maneira: a primeira deve ser entendida como uma *pré-formação individual*, segundo a qual todos os seres naturais foram criados, pelo Criador, exatamente tal como são, existindo como germes embutidos uns nos outros no material reprodutor ou da fêmea, ou do macho, desde sua origem. Uma vez que a forma do ser vivo já está dada, seu desenvolvimento orgânico não passa de um mero crescimento das partes, podendo ocorrer mecanicamente. A segunda, por sua vez, consiste numa *pré-formação genérica*, para a qual os organismos se desenvolvem progressivamente ao longo do tempo segundo uma forma já “virtualmente” dada (i. e., não concretamente, como no caso da *pré-formação individual*). Aqui, diz Kant, “a faculdade produtiva daquele que gera, portanto a forma específica, é *virtualiter* pré-formada segundo as disposições internas conformes a fins que foram partilhadas ao tronco comum” [KANT, 2016, p. 320 / AA V 423].

Essa forma dada não é outra coisa senão a forma particular de cada espécie, na qual já estão contidos todos os “germes” aptos a se desenvolverem efetivamente em cada indivíduo. Por conseguinte, no caso da espécie humana, as potencialidades necessárias para a adaptação dos indivíduos a diversos territórios e climas do globo terrestre já estarão contidas nessa forma geral, e somente a relação com o clima determinará quais delas se desenvolverão e quais permanecerão “ocultas”. Reproduzidas ao longo de muitas gerações, algumas características (como, por exemplo, a cor da pele) se tornam “infalivelmente hereditárias”, qualificando assim uma determinada *raça*. Ora, uma tal relação entre a espécie e suas raças (entre a unidade e a diversidade que lhe é inerente) poderá ser compreendida apenas se for disposta no tempo:

Esse cuidado da natureza em preparar sua criatura, através de medidas preventivas escondidas internamente, para todos os tipos de circunstâncias futuras, a fim de que ela se conserve e seja adequada à diversidade do clima ou do solo, é admirável e produz, na migração e no transplante dos animais e plantas, aparentemente novas espécies, que nada mais são do que derivações e raças do mesmo gênero, cujos germes e predisposições naturais se desenvolveram apenas ocasionalmente de diferentes maneiras ao longo do curso do tempo. [KANT, 2010, p. 16].

Partindo dos princípios da *história natural* (ou da *descrição da natureza*), isto é, atentando apenas para a observação das semelhanças e diferenças entre os seres tal como eles são no presente, o naturalista talvez pudesse tomar as raças por espécies distintas. Agora, se ele pretende explicar essas semelhanças e diferenças, será preciso lançar mão de um método verdadeiramente histórico, remontando às origens da espécie humana no tempo. Kant então conclui que a *descrição da natureza* “é de longe insuficiente para indicar a causa das derivações” [KANT, 2010, p. 26; AA II 443], algo que apenas um método verdadeiramente histórico, que atente para a observação de tudo aquilo que possa indicar a “linhagem original” das variedades, e não somente seus “caracteres semelhantes”¹², possibilitaria.

Descrição e história são, portanto, métodos distintos, que possuem estatutos distintos no interior da filosofia crítica kantiana: são abordagens “completamente *heterogêneas* e, se aquela (a descrição da natureza), em toda suntuosidade de um grande sistema, aparece como ciência, a outra (a história da natureza) apenas pode indicar fragmentos ou hipóteses vacilantes” [KANT, 2013, p. 218; AA VIII 162]. Se é verdade que a primeira não faz mais que observar e dispor a experiência metodicamente, compondo, desse modo, um “sistema escolar”, cuja organização dos seres em espécies, gêneros etc. baseia-se na relação de semelhança ou diferença aparente que eles possuem entre si; a segunda, por sua vez, investiga algo de que não podemos ter qualquer experiência, a saber, a *origem* dos seres num tempo remoto. Por esse motivo, é preciso reconhecer que ela não pode fundar-se senão em meras conjecturas – o que é admitido, por Kant, na seguinte passagem de sua *Geografia física* (obra publicada tardiamente a partir dos cursos que ele ofereceu sobre o tema na Universidade de Königsberg):

Se apresentarmos os acontecimentos do conjunto da natureza tal como existiram ao longo de todas as épocas, produziremos, então, uma história propriamente dita da natureza. Se examinarmos, por exemplo, de que modo as diferentes raças de cães provêm de um mesmo tronco, e por quais transformações teriam passado ao longo de todas as épocas, estando sujeitas aos efeitos de diferentes territórios, climas etc., teríamos uma história natural dos cães; e poderíamos elaborar uma para cada parte distinta da natureza (por exemplo: para as plantas etc.). Mas há nela uma dificuldade: o fato de que precisaria ser deduzida de conjecturas extraídas da experiência, e não de informações exatas a respeito do todo. Pois a história da natureza não é mais recente que o próprio mundo (...). [KANT, AA IX 161-162¹³]

A terceira *Crítica* também propõe uma solução para esse problema. Kant acredita que, para orientar-se nessa investigação histórica, o naturalista precisará recorrer a um princípio: o princípio *teleológico*, ou da finalidade da natureza, por meio do qual será possível à razão pensar que os seres foram criados tal como o foram para um determinado fim. No caso das raças, esse princípio conduz a razão a conceber que a espécie humana pode perfeitamente ter sido

criada tal como vimos mais acima (contendo aquelas disposições inatas) *a fim de que* ela, ao difundir-se por todo o globo terrestre, pudesse desenvolver as características adequadas para sua adaptação aos mais diversos climas. Assim, diz Kant, pode-se pensar que “o desenvolvimento das disposições se orientou de acordo com os lugares e não os lugares, por acaso, tiveram que ser selecionados para as disposições já desenvolvidas” [KANT, 2013, p. 228; AA VIII 173]. Esse argumento compreende, além de tudo, uma ideia bastante favorável aos interesses da razão: a de que a natureza não é perdulária, mas econômica em suas criações. Em vez de criar uma multiplicidade de espécies humanas distintas e determinadas, cada uma, para um clima em particular, teria criado somente uma, à qual teria atribuído a capacidade de diversificar-se por meio da reprodução (visto que essa diversificação é necessária para sua sobrevivência nas diversas regiões do planeta).

Prevenido pela crítica, o investigador saberá que há um uso legítimo do princípio teleológico - um uso meramente reflexionante, ou regulativo, que, embora não o leve a ampliar seus conhecimentos acerca da natureza (pois a ciência natural deve exercer-se sempre dentro dos limites da experiência possível, sob a legislação do entendimento), lhe fornece meios para *pensar* o universo natural *como se* ele fosse ordenado conforme a fins. Na verdade, a razão não deve pensar a respeito dos seres vivos senão dessa maneira:

Mesmo no que diz respeito à modificação a que certos indivíduos das espécies organizadas estão eventualmente submetidos, caso se descubra que as características aí modificadas são hereditárias e incorporadas à força de reprodução, ela não pode ser julgada adequadamente a não ser como o desenvolvimento ocasional de uma disposição conforme a fins dada originariamente para a autoconservação da espécie. [KANT, 2016, p. 317 / AA V 420].

No §80 da terceira *Crítica*, vemos que a ideia de uma compreensão histórica da natureza leva Kant a vislumbrar uma origem comum não apenas das variedades de uma determinada espécie, mas das diversas espécies entre si. Dito de outra forma: ela o leva à beira da elaboração de uma teoria transformista. De acordo com o que ele afirma, a própria observação das semelhanças entre as espécies, ou aquela “analogia” das formas, que nos leva a supor a existência de um “plano” ou um “arquétipo comum originário” para todas elas, “fortalece a suspeita” de que possa haver entre elas também um “parentesco efetivo comum”. Ora, levar adiante essa suspeita (talvez inevitável para o nosso arqueólogo da natureza) seria, sem dúvida, uma “ousada aventura”:

Uma hipótese desse tipo só pode ser denominada uma aventura arriscada da razão; e deve haver poucos investigadores da natureza, mesmo entre os mais perspicazes, aos quais essa hipótese não tenha passado pela cabeça. Pois ela não é absurda como a *generatio aequivoca*, pela qual se compreende a geração de um ser organizado através do mecanismo da matéria bruta desorganizada. Ela seria antes uma *generatio univoca* no sentido mais geral da palavra, na medida em que algo orgânico seria gerado a partir de um outro orgânico, ainda que especificamente distinto dessa espécie de ser - se, por exemplo, certos animais aquáticos se transformassem gradativamente em animais de pântano, e destes, após algumas gerações, em animais terrestres. Isso não é contraditório *a priori*, em um juízo da razão pura. Ocorre que a experiência não exhibe nenhum exemplo disso; a partir desta, toda geração que conhecemos é antes *generatio homonyma* - não apenas *univoca*, em contraposição à geração a partir de material inorgânico, mas chegando a criar um produto que, em sua organização mesma, é homogêneo ao que o gerou; ao passo que a *generatio heteronyma*, até onde alcança o nosso conhecimento empírico da natureza, não pode ser encontrada em parte alguma. [KANT, 2016, p. 316 / AA 420]

A hipótese de que uma espécie possa originar-se a partir de outra não lhe parece de todo absurda ou contraditória; entretanto, a experiência não nos fornece dados para afirmar a possibilidade desse parentesco comum originário, uma vez que, de acordo com o que se observa, somente indivíduos de uma mesma espécie podem se reproduzir entre si e gerar descendentes férteis. Por essa razão, em vez de embarcar na “ousada aventura” dessa investigação, Kant tende a permanecer nos limites de uma teoria fixista.

Não deixa de ser verdade, porém, que a teoria transformista pôde surgir somente quando a história natural inseriu a perspectiva temporal no estudo das diferentes formas dos seres vivos. Se Kant não foi o autor responsável por essa virada, sua intenção de redefinir o conceito de *história* nas ciências da natureza decerto contribuiu para a construção de um ambiente teórico favorável para que ela ocorresse.

RESUMO: A história natural nasce entre os autores da antiguidade clássica como uma ciência essencialmente descritiva. Até meados do século XVIII, ainda não estava implicada, nessa ciência, a ideia de uma investigação da natureza em seu desenvolvimento temporal. Na mesma época em que Buffon publica o ensaio *Das épocas da natureza*, em que elabora uma verdadeira “história da Terra” narrada desde seu surgimento até o tempo presente, o estudo das raças humanas levou Kant a propor uma outra acepção para o termo “história”: ele deveria significar, agora, “a investigação natural da origem” de determinado objeto (no caso, da espécie humana). O fato de que as raças humanas são apenas variedades de uma espécie única não poderia ser compreendida senão a partir dessa perspectiva temporal, segundo a qual cada uma delas seria o resultado de um desenvolvimento particular e contingencial de características contidas na forma originária da espécie. A proposta de uma tal investigação levou-o a imaginar que essa relação entre diversidade e unidade, assim disposta no tempo, talvez pudesse fundamentar uma “história” não somente das raças, mas também das diferentes espécies existentes. É justamente essa a ideia que está na base da teoria popularizada por Lamarck e Darwin, que conhecemos com o nome de transformismo.

PALAVRAS-CHAVE: história natural; Kant; transformismo; filosofia da natureza.

ABSTRACT: Natural history was born among the authors of classical antiquity as an essentially descriptive science. Until the middle of the eighteenth century, the idea of an investigation of nature in its temporal development was not yet implied in this science. At the same time that Buffon published the essay *On the Epochs of Nature*, in which he elaborated a true “history of the Earth” from its emergence to the present time, the study of human races led Kant to propose another meaning for the term “history”: it should now mean “the natural investigation of the origin” of a certain object (in this case, of the human species). The fact that the human races are just varieties of a single species could not be understood except from this temporal perspective, according to which each of them would be the result of a particular and contingent development of certain characteristics contained in the original form of the species. The idea of such an investigation took him to imagine that this relationship between diversity and unity, disposed in this way in time, could perhaps ground not only a “history” of the varieties or, races, but also a “history” of all the different species existing on the planet. This is precisely the idea that underlies the theory popularized by Lamarck and Darwin, known as transformism.

KEYWORDS: natural history; Kant; transformism; philosophy of nature.

BIBLIOGRAFIA:

ARISTÓTELES. *Histoire des animaux* (livr. I-IV). Paris: Belles Lettres, 2002.

BUFFON. *História natural*. São Paulo: Unesp, 2020.

_____. *Oeuvres*. Gallimard (la Pléiade), 2007.

KANT. *Crítica da faculdade de julgar*. Petrópolis: Vozes, 2016.

_____. Das diferentes raças humanas. Em: *Kant e-prints*, Campinas, Série 2, v. 5, n. 5, p. 10-26, número especial, Jul.-Dez., 2010.

_____. Determinação do conceito de uma raça humana. Em: *Kant e-prints*, Campinas, Série 2, v. 7, n. 2, p. 28-45, Jul.-Dez., 2012.

_____. *Géographie*. Paris: Aubier, 1999.

KANT. *Gesammelte Schriften*. Bd. I-XXIII. Hrsg. von der Preußischen Akademie der Wissenschaften. 1900ff.

_____. Sobre o uso de princípios teleológicos na filosofia. Em: *Trans/Form/Ação* (revista), Marília, v. 36, n. 1, p. 211-238, Jan.-Abr., 2013.

LOUIS, P. Introdução. Em: ARISTÓTELES, *Histoire des animaux* (livr. I-IV). Paris: Belles Lettres, 2002.

PLÍNIO, O VELHO. *Histoire naturelle*. Gallimard (la Pléiade), 2013.

NOTES

¹ Professora de História da Filosofia Moderna na Universidade de São Paulo (FFLCH/USP). É formada em Filosofia (2002-2007) e possui Doutorado Direto (2014) pela mesma instituição. Realizou Pós-Doutorado (2014-2015) pela Université Paris 1 - Panthéon-Sorbonne (França). Publicou diversos artigos sobre Kant, tais como “A morfologia natural em Kant e Buffon” (Siglo 18) e “Técnica da natureza e epigênese na terceira Crítica de Kant” (Estudos Kantianos). É tradutora do livro *Sobre o Impulso de formação e a geração* de Blumenbach (Editora UFABC, 2020) e co-tradutora do livro *História natural de Buffon* (Editora UNESP, 2020). Especializou-se no estudo da filosofia alemã do séc. XVIII e, atualmente, desenvolve pesquisa sobre as relações entre filosofia e ciências naturais no pensamento moderno.

Professor of History of Modern Philosophy at the University of São Paulo (FFLCH/USP). She holds a degree in Philosophy (2002-2007) and PhD (2014) from the same institution. She was Visiting Scholar at Université Paris 1-Panthéon-Sorbonne (2014-2015). She published many articles on Kant, including “A morfologia natural em Kant e Buffon” (Siglo 18) and “Técnica da natureza e epigênese na terceira Crítica de Kant” (Estudos Kantianos). She translated Blumenbach’s book *Sobre o Impulso de formação e a geração* (Editora UFABC, 2020) and co-translated Buffon’s book *História Natural*. Specialized in the study of 18th century German philosophy, she currently studies the relationship between philosophy and natural sciences in modern thought.

² Essas investigações são apresentadas por Aristóteles sobretudo nos tratados *As partes dos animais* e *Geração dos animais*.

³ Buffon é explícito em relação a seus juízos a respeito das obras dos antigos e dos modernos. Ele afirma, no “Primeiro Discurso”: “Os antigos são censurados por não terem elaborado métodos, e os modernos julgam-se superiores a eles por terem feito um grande número de arranjos metódicos e dicionários, como se isso fosse suficiente para provar que os antigos não tinham tantos conhecimentos de História Natural quanto nós. Todavia, o contrário é verdadeiro; e, na sequência desta obra, não faltarão oportunidades para provar que os antigos eram muito mais avançados e instruídos, não direi em Física, mas na História Natural dos animais e minerais, e estavam muito mais familiarizados com os fatos dessa história, e têm, por isso, muito a nos ensinar com suas descobertas e observações”. [BUFFON, 2020, p. 28].

⁴ Segundo Buffon, a presença desses vestígios mesmo em partes elevadas de diversas montanhas é uma prova de que essas partes um dia estiveram submersas (logo, de que o nível das águas era muito mais elevado que nos dias de hoje). Ver BUFFON, 2007, p. 1247 (“Terceira época”).

⁵ Ver também *De la Nature. Seconde vue*, em: BUFFON, 2007, p. 998 e 999.

⁶ Kant defende, portanto, a unidade da espécie humana.

⁷ Em uma passagem anterior do mesmo texto, Kant explica a diferença entre o sistema “escolar” e o sistema “físico”, ou natural: “A divisão escolar se baseia em *classes* e divide por *semelhança*. A divisão natural, por outro lado, leva em conta troncos e divide os animais segundo *parentescos*, com vistas à procriação. Aquela proporciona um sistema escolar para a memória, essa última um sistema natural para o entendimento: a primeira tem por objetivo unicamente intitular as criaturas, a segunda colocá-las sob leis”. KANT, 2010, p. 10; AA II 429].

⁸ No século XVIII, há um grande debate a respeito da ideia de uma organização sistemática da natureza. Alguns autores (como Lineu) acreditavam ser possível determiná-la, outros (como Buffon) rejeitavam essa possibilidade. A posição de Kant, como se sabe, é bastante singular: em sua terceira *Crítica*, o princípio que fundamenta a ideia de que a natureza é um sistema é um princípio facultade de julgar reflexionante, e não determinante. Assim, a razão pode (e deve) *pensar* essa organização sistemática, porém não é capaz de *conhecê-la*.

⁹ Ver, a esse respeito, o ensaio de 1785: “O branco com a negra (e vice-versa) geral os mulatos, com a indiana os *amarelos*, e com a americana os mestiços *vermelhos*; o americano com a negra geral os *caraibas pretos*, e vice-versa (a mistura do indiano com o negro ainda não foi tentada). O caráter das classes é *infalivelmente* assimilado em misturas heterogêneas, e não há qualquer exceção sobre isso”. [KANT, 2012, p. 33; AA VIII 95].

¹⁰ Ver KANT, 2010, p. 18; AA II 436.

¹¹ Que não possui relação com o evolucionismo darwiniano.

¹² Ver KANT, 2013, p. 221; AA VIII 165.

¹³ Ver KANT, 1999, p. 71.

REAVALIANDO A ÉTICA DE KANT PARA QUESTÕES AMBIENTAIS

RE-EVALUATING KANT'S ETHICS FOR ENVIRONMENTAL ISSUES

Milene Consenso TONETTO¹

Universidade Federal de Santa Catarina

CONSIDERAÇÕES INICIAIS

A teoria moral de Kant é amplamente considerada como inadequada para lidar com questões relativas ao tratamento do meio ambiente e de animais não-humanos. Segundo alguns filósofos, a ética de Kant tem pontos de partida antropocêntricos que levam à defesa de resultados insatisfatórios para a ética ambiental. Neste artigo, pretende-se avaliar essas interpretações e destacar elementos da ética do dever kantiana que podem explicar nossa intuição de que a interação com a natureza não humana tem um significado moral mais amplo.

Para atingir esse objetivo, o artigo será dividido em três partes. Na primeira, as dificuldades das teorias éticas que lidam com questões ambientais serão apresentadas. Na segunda parte, as diferentes abordagens éticas kantianas para as questões ambientais e tratamento dos animais não humanos serão discutidas. Na terceira, as vantagens de uma ética de obrigações para o meio ambiente serão elencadas. Nas considerações finais, algumas conclusões provisórias serão examinadas. A importância dessa discussão é evidente diante das atuais mudanças climáticas e da necessidade urgente de se pensar uma ética apropriada para lidar com o meio ambiente e os animais não humanos.

<https://doi.org/10.36311/2318-0501.2022.v10n2.p81>

1. DIFICULDADES DAS TEORIAS ÉTICAS PARA LIDAR COM O MEIO AMBIENTE

Não é somente a ética de Kant que tem dificuldades para lidar com o meio ambiente e os animais não humanos. Observa-se que tanto o raciocínio utilitarista quanto o raciocínio baseado em direitos têm dificuldades em se adequar às preocupações éticas com certos aspectos do mundo natural. Particularmente, em relação ao pensamento utilitarista, temos uma razão que atesta que pode não fornecer uma ética ambiental abrangente. De acordo com Onora O’Neill, “[o] utilitarismo baseia-se em uma concepção subjetiva de valor que lhe permite levar em conta o prazer e a dor não-humanos, mas igualmente o impede de valorizar seres particulares não sencientes ou características dispersas e abstratas do ambiente” (O’NEILL, 1997, p. 130). Qualquer coisa que não seja senciente e que não pode sofrer/desfrutar será negada a sua posição moral. Os utilitaristas podem valorizar ecossistemas, *habitats*, a biodiversidade etc. *apenas* na medida em que eles podem fomentar o prazer ou felicidade na vida dos seres sencientes individuais².

Com relação ao modelo ético baseado em direitos, até se poderia indicar que uma das vantagens é que ele se adapta a uma determinada comunidade de indivíduos para fazer as mais diferentes reivindicações. Todavia, como O’Neill chama a atenção, a grande desvantagem desse modelo é que essas reivindicações muitas vezes não deixam claro quem tem o dever ou a obrigação de cumpri-las. “Proclamar direitos é muito fácil; levá-los a sério é outra questão, e eles não são levados a sério a menos que as obrigações corolárias sejam identificadas e levadas a sério.” (O’NEILL, 1997, p. 132). De fato, se ninguém tem obrigações que correspondam a um suposto direito reivindicado, então, por mais legítima que seja a reivindicação, o direito proclamado pode ser ignorado. Embora a retórica dos direitos tenha se tornado a maneira mais usada de falar sobre justiça atualmente, podemos concordar com O’Neill que é o discurso das obrigações que vai abordar a questão prática mais importante sobre *quem* deverá fazer *o quê* para esses direitos serem levados a sério. Além disso, para O’Neill, o discurso dos direitos também é demasiado antropocentrista e pode não promover o raciocínio prático, pois parte do pensamento de que os humanos são seres que só podem fazer exigências e que não são agentes que precisam assumir obrigações.

Em relação às teorias ecocêntricas, pode-se afirmar que assumir as exigências realistas sobre valores ambientais nos compromete com problemas metafísicos insolúveis. Não é fácil fundamentar uma ética ecocêntrica desacompanhada de afirmações metafísicas. De acordo com O’Neill, “os defensores de formas realistas da ética ecocêntrica afirmam que os valores ecológicos intrínsecos estão objetivamente presentes no mundo natural, haja ou não seres humanos que reconheçam esses valores” (O’NEILL, 1997, p. 127). Essas posições ecocêntricas apelam para a ideia de que os próprios sistemas ecológicos têm valor, acima e além do valor de suas partes individuais e isso levanta muitas questões filosóficas desafiadoras não somente éticas, mas questões metafísicas, ontológicas e epistêmicas. Para O’Neill, o que torna difícil estabelecer esses valores é o realismo e não o ecocentrismo, isto é, “uma dificuldade metafísica que não pode ser superada pelos méritos da causa que os valores ambientais reais deveriam apoiar. (...) Se nenhuma explicação realista de valor, ambiental ou outra, puder ser estabelecida, temos razões muito fortes para não confiar nela” (1997, p. 128). Diante das dificuldades

apresentadas por essas propostas, neste artigo, o raciocínio kantiano baseado em deveres e obrigações será reconsiderado e reavaliado para mostrar que ele pode fornecer razões bastante fortes para proteger o mundo natural, incluindo animais não humanos individuais. Portanto, a ética do dever kantiana pode justificar exigências morais plausíveis em relação à natureza não humana ao contrário do que comumente é interpretado.

2. A ÉTICA DO DEVER AMBIENTAL KANTIANA

Uma das correntes mais importantes da ética deontológica é a ética do dever defendida por Kant. Ela determina as regras do que é certo moralmente utilizando o princípio chamado Imperativo Categórico. A fórmula geral do Imperativo Categórico diz o seguinte: “Age apenas segundo uma máxima tal que possas ao mesmo tempo querer que ela se torne lei universal” (GMS, AA 04: 421). A ação é correta se a regra da ação puder ser tomada como uma regra universal, ou seja, puder ser seguida por todos os seres humanos sem contradição. O dever para Kant se expressa assim como “a necessidade de uma ação executada por respeito à lei”. (GMS, AA 04: 402). Kant apresentou diferentes formulações que procuram tornar o Imperativo Categórico compreensível nos seus pressupostos básicos. Para os propósitos deste artigo, não será necessário analisá-las todas. Pode-se afirmar, todavia, que a teoria moral de Kant recebeu várias críticas e ficou amplamente reconhecida como inadequada para lidar com questões relativas ao tratamento do meio ambiente e de animais não-humanos. Segundo alguns filósofos, a ética de Kant tem pontos de partida antropocêntricos que levam a resultados especistas, por exemplo, a defesa de que somente as pessoas devem ser respeitadas. Uma das afirmações de Kant mais conhecidas na *GMS* distingue pessoas ou seres racionais que são fins em si mesmos (têm valor absoluto) de coisas que podem ser usadas apenas como meios, isto é, que teriam apenas valor relativo (GMS, AA 04: 428). Além disso, Kant defende na *Doutrina da Virtude* que os seres humanos têm apenas *deveres indiretos* em relação à natureza inanimada e aos seres não racionais:

Com relação ao que é *belo*, embora inanimado, na natureza, a propensão para a mera destruição (*spiritus destructionis*) é contrária ao dever do homem para consigo mesmo, porque ela enfraquece ou aniquila no homem aquele sentimento, que não sendo ainda por si só moral, ao menos já prepara aquela tendência da sensibilidade, que em muito promove a moralidade, a saber, a tendência para também amar algo sem ter como propósito a utilidade (por exemplo, as belas cristalizações, a indescritível beleza do reino vegetal).

Com relação à parte viva, embora irracional, das criaturas, o tratamento dos animais de forma violenta e ao mesmo tempo cruel é ainda mais profundamente contrário ao dever do homem para consigo mesmo, porque com isso perde-se no homem a compaixão por seu sofrimento e assim é enfraquecida e gradativamente destruída uma disposição natural muito útil à moralidade na relação com outros homens; embora o homem esteja autorizado a matá-los de modo rápido (sem infligir agonia), bem como ao seu trabalho árduo, mas não além de suas forças (ao qual os homens também têm de se submeter); sendo, em contrapartida, abomináveis os experimentos físicos que infligem tortura em vista da mera especulação, mesmo que sem eles não se pudesse alcançar o fim. A própria gratidão pelos serviços prestados durante longo tempo por um velho cavalo ou um velho cão (como se fossem membros da casa) pertence *indiretamente* ao dever do homem, a saber, em *relação* a estes animais, mas considerado *diretamente* é apenas um dever do homem *para consigo* mesmo. (TL, AA 06: 443)

Quer dizer, a propensão para a mera destruição da natureza e o tratamento cruel dos animais não são permitidos porque enfraquecem a nossa disposição virtuosa e minam o dever de aumentar a nossa perfeição moral. Isso parece implicar que a explicação de Kant é meramente a de que se deve evitar a crueldade animal e a destruição da natureza porque isso impediria o cumprimento de deveres para consigo mesmo e para com outros seres humanos.

Nesta e na próxima seção, alguns aspectos da ética do dever serão destacados para explicar a intuição de que a interação com a natureza não humana tem um significado moral mais amplo. Seria um erro supor que a partir da tese de que temos obrigações morais *diretas apenas* para com os seres humanos se segue que *não temos* obrigações para com seres não humanos. Em contraposição a essa leitura, argumenta-se que a ética do dever kantiana justifica exigências morais mais amplas em relação à natureza não humana. A ética do dever pode nos obrigar a proteger os organismos não humanos e a valorizar seu florescimento independentemente das necessidades e interesses humanos. Sendo assim, a ética do dever de Kant *não* está comprometida com o princípio do “chauvinismo humano” e, por isso, não deve ser rejeitada.

Contemporaneamente, pode-se destacar quatro abordagens éticas kantianas para as questões ambientais e tratamento dos animais não humanos formuladas por Allen Wood (2008), Christine Korsgaard (2004; 2018), Onora O’Neill (1997; 1998) e Toby Svoboda (2015). Essas abordagens podem ser divididas em duas posições principais. A primeira (Wood, Korsgaard) afirma que somente após reformular a teoria moral de Kant é possível reivindicar respeito e consideração moral direta para com as entidades naturais não humanas. A segunda (Svoboda, O’Neill) afirma que, mesmo sem modificações, a explicação de Kant dos deveres indiretos em relação à natureza pode servir de fundamento adequado para uma ética em relação à natureza não humana.

Allen Wood apresenta a teoria ética de Kant como logocêntrica, a saber, uma interpretação “baseada na ideia de que a natureza racional, e somente ela, tem valor absoluto e incondicional” (WOOD, 1998, p. 189). Ele enfatiza que o problema com a posição de Kant sobre como devemos tratar entidades não humanas surge não do logocentrismo, mas da afirmação que considera apenas os seres racionais como pessoas, que envolve o *princípio da personificação*, isto é, “a ideia de que a humanidade ou a natureza racional tem uma exigência moral sobre nós apenas, na pessoa de um ser que realmente a possui” (WOOD, 1998, p. 193). Kant pensou que não poderia estabelecer quaisquer deveres para seres não racionais porque também adotou o princípio da personificação, pelo qual todo dever é uma obrigação necessária a alguma pessoa. Por isso, Wood diz que devemos rejeitar o princípio da personificação: “uma ética logocêntrica, que fundamenta todos os deveres no valor da natureza humana ou racional, não deve estar comprometida com o princípio da personificação” (WOOD, 1998, p. 197). Assim, a teoria moral de Kant deve ser modificada para acomodar a preocupação moral com os não-humanos: “devemos também respeitar a natureza racional em abstrato, o que implica respeitar fragmentos dela ou suas condições necessárias, mesmo quando não se encontram em seres ou pessoas plenamente racionais” (WOOD, 1998, p. 198). No entanto, não está claro se podemos atribuir fragmentos de racionalidade a todos os animais não humanos que têm desejos, sensibilidade e

alguma capacidade de iniciar a ação. A interpretação de Wood do princípio logocêntrico não pode ser estendida a espécies que não possuem racionalidade.

Christine Korsgaard tenta estender a filosofia de Kant para justificar deveres diretos para com os animais. Diferentemente de Wood, no entanto, ela diz que aquelas ressalvas sobre quais seres têm humanidade (crianças, deficientes intelectuais graves, portadores de doenças mentais incuráveis, demências e assim por diante) são equivocadas. Para Korsgaard, “[a]lguns deles são, por várias razões, incapazes de raciocinar bem; alguns deles estão em estágios de suas vidas em que a razão está pouco desenvolvida, inerte ou não funcional. Essas condições (...) não afetam sua posição como seres racionais na concepção kantiana” (KORSGAARD, 2004, p. 82). Ela diz que apesar das aparências, e apesar do que Kant pensava, esses argumentos revelam o fundamento de nossas obrigações para com os outros animais. No entanto, diferentemente de Wood que pensa que devemos dar consideração moral aos animais não humanos porque eles têm fragmentos de racionalidade, Korsgaard afirma que os seres humanos têm deveres diretos para com os animais não racionais em virtude do bem natural de cada um. Ela defende que um animal é um sistema orgânico para quem seu próprio bem importa, um sistema orgânico que acolhe, deseja, desfruta e busca seu bem. “Poderíamos até dizer que um animal é um sistema orgânico que importa a si mesmo, pois busca seu próprio bem por si mesmo (...). Quando dizemos que algo é naturalmente bom para um animal, queremos dizer que é bom do ponto de vista dele” (KORSGAARD, 2004, p.102). Os animais não dão a si mesmos leis morais porque não são agentes auto legisladores, mas são dignos de consideração moral por aqueles que o fazem. Os seres humanos, por meio de suas vontades legislativas, conferem valor normativo ao seu próprio bem natural como animais e também ao bem natural dos animais não humanos. Ao nos considerarmos fins em nós mesmos, legislamos que o bem natural de uma criatura que importa a si mesma é a fonte de reivindicações normativas. “A natureza animal é um fim em si, porque nossa própria legislação assim o faz. E é por isso que temos deveres para com os outros animais” (KORSGAARD, 2004, p. 106). No livro *Fellow Creatures* (2018), Korsgaard desenvolve esse argumento e apresenta dois sentidos diferentes dessa ideia de fim em si mesmo: “alguém é um fim em si mesmo se for capaz de se colocar sob uma obrigação por meio de leis morais recíprocas, e alguém é um fim em si mesmo se o que é bom para ele é absolutamente bom” (2018, p.364). Ela sustenta que se considerarmos esse tipo de valor como “valor intrínseco”, como o nome “fim em si mesmo” parece sugerir, pode parecer que qualquer coisa que tenha um bem que importa terá valor intrínseco. Korsgaard aceita a afirmação de Kant de que o valor é o resultado de nosso raciocínio sobre quais fins devemos perseguir e o que vale a pena. Mas rejeita o argumento de que, como condição de todos os outros bens, a humanidade por si só é um fim em si mesma. Valorizar a capacidade de raciocinar nos compromete a valorizar nossa existência natural, o que também nos compromete a valorizar a existência natural de outros organismos que, como nós, se preocupam com seu próprio bem. Tanto Wood quanto Korsgaard concluem que os animais merecem consideração moral direta. No entanto, Wood não afirma que os animais são fins em si mesmos. Ele afirma que também devemos respeitar as coisas que não são racionais, mas que têm fragmentos de natureza racional. Wood apresenta um escopo estendido de preocupação moral e chama isso de “interpretação razoável” do princípio logocêntrico de Kant.

Uma outra interpretação que tem desafiado a teoria de Kant como insuficiente para as questões ambientais e relativas à natureza não racional é apresentada por Toby Svoboda. Mas, ao contrário das propostas de Wood e Korsgaard, a leitura de Svoboda fica mais próxima da letra do texto de Kant e não pretende apresentar uma modificação ou alteração nas suas posições. Em *Duties Regarding Nature. An environmental ethic* (2015), ele desenvolve com maior profundidade a interpretação dos deveres perfeitos para consigo mesmo como deveres indiretos para com a natureza. Svoboda reconhece que mesmo que seja verdade que Kant argumenta que não temos deveres diretos para com a flora e fauna ainda podemos argumentar que há espaço para a natureza não-racional ser incluída na esfera da consideração moral. Para ele, é possível estabelecer uma base sólida para uma ética ambiental do ponto de vista kantiano se as considerações teóricas da virtude em Kant e os deveres indiretos forem cuidadosamente detalhados. Se a noção de deveres para consigo mesmo for combinada com o argumento do julgamento teleológico, a teoria de Kant pode defender uma ética ambiental que prescreve a bondade para com os animais e a apreciação estética da flora como forma de fortalecer as próprias disposições virtuosas e, portanto, cumprir o dever de aumentar sua própria perfeição moral.

A ética ambiental kantiana orientada por deveres e obrigações pode ser desenvolvida a partir da noção de perfeição própria (TL, AA 06: 385). A partir dela, alguns problemas na interpretação tradicional dos deveres indiretos para com a natureza não humana são apresentados. Ela se baseia em uma suposta tendência psicológica de os humanos refletirem sobre como tratam os não-humanos da maneira como tratam uns aos outros. No entanto, a explicação de Kant é consideravelmente mais sofisticada e não se baseia em tal tendência. Em vez disso, repousa na ideia de que a crueldade “é intimamente oposta ao dever do ser humano para consigo mesmo” (TL, 06: 443). O dever em questão é a obrigação de aumentar a própria perfeição moral. Ao contrário da interpretação tradicional, devemos ler a afirmação de Kant como proibindo danos desnecessários a organismos não humanos e fundamentando razões morais para beneficiarmos os organismos e valorizarmos seu florescimento. Ao invés de meramente desencorajar a crueldade animal e a destruição arbitrária de vida vegetal com base em que tal comportamento pode criar obstáculos para ser moral, a posição de Kant na verdade proíbe tal comportamento como moralmente inadmissível. Kant argumenta que uma pessoa virtuosa é alguém que se aproxima de uma vontade boa através da força moral, agindo por respeito à lei moral apesar das inclinações em contrário. Isso implica que estamos moralmente proibidos de agir com crueldade com organismos não humanos e temos boas razões para beneficiá-los e valorizar seu florescimento por si só. Então, nossa posse de virtudes e vícios está intimamente ligada ao nosso tratamento de entidades não humanas.

Como podemos ver, essa posição leva em conta a ideia do florescimento não humano. Segundo Svoboda, com base na *Crítica do Julgamento* de Kant, pode-se defender a explicação da teleologia como um modo reflexivo de julgamento que fundamenta uma estrutura para considerações do florescimento não-humano. Nas palavras dele: “para dar sentido à nossa experiência de animais e plantas não humanos, devemos julgar reflexivamente tais entidades como se fossem naturalmente intencionais, embora devamos nos abster de atribuir propriedades ou relações teleológicas à própria natureza” (SVOBODA, 2019, p. 94). Precisamos tomar um

organismo como dirigido a um *telos* (algum fim ou conjunto de fins) constituído por “bens naturais”. Em sua estrutura, “os bens naturais de um organismo são todas e somente aquelas funções que, com tempo e recursos suficientes, uma comunidade relevante de especialistas identificaria como pertencentes ao padrão normativo para o tipo de organismo em questão” (SVOBODA, 2019, p. 117). Assim, devemos ver as plantas e os animais não humanos como suscetíveis de serem prejudicados ou beneficiados pela inibição ou promoção de seus bens naturais. A interpretação kantiana nos permite usar os recursos da teleologia, mas sem se comprometer em atribuir uma teleologia à própria natureza e, assim, nos oferece uma maneira plausível de fundamentar julgamentos sobre o florescimento de organismos não-humanos.

Uma ética do dever ambiental pode ser desenvolvida a partir dessa interpretação da explicação de Kant sobre os deveres indiretos e os bens naturais de organismos não humanos. Nossas ações e atitudes em relação a entidades não humanas estão ligadas tanto às virtudes que constituem nossa perfeição moral quanto aos vícios que se opõem a essa perfeição. Estamos moralmente proibidos de causar danos desnecessários a organismos não humanos porque são entidades que devemos julgar reflexivamente como capazes de florescer e, portanto, de poder ser prejudicadas ou beneficiadas. Do fato de podermos ver os organismos dessa maneira se seguem virtudes e vícios. Por exemplo, podemos ser benevolentes ou malvados em relação às plantas e aos animais, mas não poderíamos estender essas virtudes ou vícios às formas de relevo, aos ecossistemas, às espécies ou à própria natureza. Isso porque não temos base para julgar essas coisas teleologicamente ou tomá-las como bens naturais. No entanto, a virtude ambiental kantiana ainda tem boas razões morais para preservar espécies ou ecossistemas ameaçados, mesmo quando virtudes genuínas em relação a tais totalidades não estão em jogo. A extinção de espécies e o colapso dos ecossistemas prejudicarão de forma confiável as plantas e animais individuais que precisam deles. Essas são, segundo Svoboda, boas razões para preferir a ética ambiental kantiana. Ela evita os conflitos deontológicos das teorias biocêntricas e os problemas difíceis encontrados nas abordagens comprometidas com o valor intrínseco. A ética ambiental kantiana pode preservar intuições relativas a casos ambientais ao mesmo tempo em que se baseia em princípios morais intuitivamente plausíveis. Assim, a teoria moral kantiana como um todo não é um fracasso e, mais importante, não é uma simples forma de chauvinismo humano. Implica uma posição mais robusta e pode fornecer razões para mostrar por que a crueldade com os animais e a destruição do mundo natural em si mesmas são moralmente proibidas. Na próxima seção, a partir das reflexões de Onora O’Neill (2007), vamos explorar quais vantagens estruturais uma ética focada em deveres e obrigações podem ser elencadas em defesa de uma ética ambiental kantiana.

3. VANTAGENS DE UMA ÉTICA DE OBRIGAÇÕES PARA O MEIO AMBIENTE

Onora O’Neill aponta cinco vantagens importantes de uma abordagem baseada em obrigações para o raciocínio ético sobre o meio ambiente. As quatro primeiras são consideradas vantagens *estruturais* na medida em que reconhecem que as obrigações devem ser adotadas pelos seres humanos ou instituições. A *primeira* vantagem “é que com esta abordagem não nos

aventuramos em trabalhos metafísicos sisifeanos para mostrar que existem valores ambientais reais embutidos no mundo natural” (O’NEILL, 1997, p. 140). O raciocínio ético focado em obrigações não precisa assumir que há valores reais no meio ambiente ou que existe alguma métrica subjetiva válida. As abordagens não realistas da ética ambiental podem ser mais convincentes. “No entanto, a preocupação de longa data com as abordagens não realistas é que elas são todas antropocêntricas, na medida em que tomam a vida humana (em vez de alguma realidade moral independente) como o ponto de partida do raciocínio ético” (O’NEILL, 1997, p. 128). Como vimos anteriormente, uma crítica *apressada* às posições antropocêntricas na ética é que *todas* elas levam ao especismo. O problema do especismo, de acordo com os críticos, é que ele confere aos seres humanos uma posição moral e injustificadamente concede aos animais de outras espécies nenhuma posição ou apenas uma posição menor. O’Neill chama a atenção que, infelizmente, o termo especismo “é frequentemente usado (pejorativamente) para qualquer preferência pela espécie humana, independentemente de a preferência ser justificada ou não” (1997, p. 129). De acordo com ela, essa dupla utilização do termo pode nos levar a cometer uma petição de princípio. Para evitá-la, O’Neill sugere usar o termo especismo “estritamente para opiniões injustificadas sobre a posição moral de certas espécies” (1997, p. 129). Podemos acusar de especistas apenas aqueles que concedem uma preferência aos humanos que *não pode ser justificada*. Todavia, uma crítica que podemos fazer, aqui, é que ela deixa aberta para discussão a questão de saber quais preferências podem ser justificadas ou não.

A *segunda* vantagem de um raciocínio ético baseado em obrigações é que não temos que abordar as questões ambientais “em termos de uma métrica subjetiva de valor e do sistema de trocas que estão implícitos na subordinação da ação a essa concepção de valor, com todos os riscos para o meio ambiente e para os animais não humanos (e humanos!) que isso pode implicar [...]” (O’NEILL, 1997, p. 140). O raciocínio ético orientado por ações analisa as obrigações e os direitos necessários e não *os resultados* preferidos. Ele não pressupõe uma “métrica fundamental de valor, objetiva ou subjetiva; não identifica a ação necessária por sua contribuição para os resultados ponderados em termos dessa métrica; não recomenda ou exige que o valor seja maximizado trocando-se o menos valioso por resultados mais valiosos” (O’NEILL, 1997, p. 131). A ética centrada na ação procura estabelecer certos princípios de obrigação, ou certos direitos, que devem restringir não apenas a ação individual, mas as instituições e práticas. E ela só irá aceitar instituições ou práticas que permitem ou exigem sistemas de troca para certos domínios da vida, como a *vida comercial*. No entanto, “não há razão geral para que a ética centrada em ações deva endossar instituições e práticas que permitem, muito menos exigem, negociar ou maximizar para regular todos os domínios da vida” (O’NEILL, 1997, p. 131). As formas mais conhecidas de ética que tratam de direitos ou obrigações como categorias éticas fundamentais limitam os domínios da vida em que trocas são permitidas.

A *terceira* vantagem é que “abordamos as questões ambientais de forma suficientemente ampla para poder levar em consideração aspectos abstratos e dispersos do meio ambiente” (O’NEILL, 1997, p. 140). Um raciocínio ético focado em obrigações terá uma visão precisa das entidades que ficarão no lado receptor da ação e é aqui que surgem as questões sobre o especismo. Alguns dos receptores serão “seres humanos individuais; outros serão indivíduos de diferentes espécies (sencientes ou não); ou características não vivas do mundo (como

geleiras ou vulcões) ou características abstratas e dispersas do mundo (espécies, biodiversidade, características genéticas ou a camada de ozônio)” (1997, p. 133). Todavia, observar a variedade de seres que podem estar no lado receptor da ação não estabelece quais deles têm direitos. O’Neill defende que podemos ter obrigações para preservar a biodiversidade ou as espécies ameaçadas, mas não faz sentido atribuir direitos a características dispersas do mundo natural. Mas ela reconhece que no caso de “[a]nimais sencientes individuais, sejam humanos ou não, e outras características localizáveis do mundo, têm uma certa unidade e certas capacidades de atividade e resposta independentes, que nos permitem pelo menos dar sentido à atribuição de direitos” (1997, p. 134). Para O’Neill, é menos plausível atribuir direitos a elementos que carecem de todas as capacidades para agir e para características abstratas ou dispersas do mundo natural que carecem de unidade, bem como capacidades de atividade ou resposta independente. Ao contrário, “as obrigações podem ser dirigidas a entidades de qualquer tipo, mas é questionável a coerência da atribuição de direitos a elementos inanimados ou abstratos ou dispersos do mundo natural” (1997, p. 134). Assim, a vantagem de uma abordagem focada em obrigações para a ética ambiental é que ela endereça nossos deveres às características do mundo natural que não seriam notadas por uma abordagem focada em direitos. Além disso, essa mudança de foco dos direitos para as obrigações será produtiva para a ética ambiental e para esclarecer as diferenças entre antropocentrismo e especismo. Mesmo que alguns direitos não sejam direitos humanos, *todas* as obrigações são obrigações humanas. Em termos mais precisos, O’Neill afirma que “as obrigações só podem ser mantidas e cumpridas onde as capacidades de ação e de raciocínio atingem um certo grau de complexidade, e não temos conhecimento dessas capacidades exceto nos seres humanos e nas instituições criadas e geridas por seres humanos” (1997, p. 133). Mas, nos seres humanos, essas capacidades não são universais. Assim, O’Neill defende que quando pensamos em obrigações, o antropocentrismo sobre o *locus* das obrigações é indispensável e não inadequado: “sem ele, as obrigações não são levadas a sério. Uma vez que não podemos levar os direitos a sério a menos que levemos as obrigações a sério, o antropocentrismo sobre as obrigações será necessário se quisermos pensar seriamente sobre quaisquer direitos, incluindo os direitos dos animais” (1997, p. 133). A preocupação sobre o *locus* das obrigações aceita que todos seus portadores são seres humanos, mais ou menos na maturidade de suas faculdades e deixa em aberto se os titulares de direitos podem ser humanos ou não humanos.

A *quarta* vantagem é que “não seguimos o antropocentrismo confuso de uma retórica de direitos, portanto, não deixamos sempre vago quem está obrigado a fazer o quê e para quem [...]” (O’NEILL, 1997, p. 140). Se ninguém possui a obrigação para a qual corresponde um suposto direito promulgado, então, esse direito não terá validade. O’Neill afirma que, com isso, não quer negar que certas obrigações podem ter direitos de contrapartida. Todavia, quando esse for o caso, tendo estabelecidas as obrigações, a tarefa central daqueles que as possuem é determinar se existem titulares de direitos. Uma segunda tarefa será construir instituições para fomentar práticas que tornem realidade o cumprimento das obrigações e o respeito aos direitos de contrapartida. “Essas tarefas podem revelar-se obscuras e onerosas, mas ao começar com as obrigações, pelo menos as vemos como tarefas de agentes identificáveis, sejam individuais ou coletivos” (O’NEILL, 1997, p.134). O discurso das obrigações, apesar de seu evidente antropocentrismo, tem o mérito de dirigir-se a agentes e não a reclamantes.

Finalmente, a *quinta* vantagem de uma abordagem baseada em obrigações é que ela “permite que indivíduos e grupos possam defender e seguir modos de vida antiespecistas mais abrangentes do que seus argumentos básicos podem estabelecer” (O’NEILL, 1997, p. 140). Para ilustrar, é necessário apresentar quais obrigações podem ser importantes para o meio ambiente. Com isso, O’Neill pretende mostrar que as vantagens estruturais de uma teoria focada em obrigações também são de uso prático. O primeiro passo na tentativa de identificar as obrigações ambientais é perguntar por quais tipos de obrigações fundamentais, em oposição a obrigações positivas e institucionais, podem ser levadas a sério. Muitas das obrigações institucionais apresentam justificativas ligadas às certas instituições, seus papéis e práticas. Se as instituições e suas obrigações derivadas devem ser validadas, a justificação terá que ser mais profunda e apelar para obrigações fundamentais (morais, naturais) ou humanas. “Uma característica das obrigações humanas fundamentais (...) é que seus princípios devem ser obrigações *universais*, no sentido de que podem ser aceitos e adotados (não necessariamente cumpridos) por todos os agentes” (O’NEILL, 1997, p. 135). As obrigações institucionais são mantidas em virtude de transações específicas, a saber, promessas, contratos etc. Mas uma obrigação humana fundamental não pode pressupor a legitimidade dessas diferenciações das obrigações especiais e, portanto, deve ser adotada por todos os agentes. Nitidamente, O’Neill parte de um aspecto central da forma da linguagem moral em Kant, a *universalização*. Considere, por exemplo, o princípio de não causar dano. Aqueles que o adotam devem preferir a não lesão à lesão em todo e qualquer contexto. Portanto, devem ser pacifistas e não retaliar danos contra si mesmo e outros, por mais catastrófica que sejam. “Rejeitar o dano é, grosso modo, uma questão de abster-se de um dano *sistemático ou gratuito* (...) em vez de uma questão de compromisso geral e indiscriminado com a não lesão” (O’NEILL, 2007, p. 136). Uma vez que o dano assume diferentes formas, algumas diretas e outras indiretas, uma obrigação fundamental de rejeitar o dano, de não ferir gratuita ou sistematicamente, terá inúmeras implicações.

Rejeitar dano direto a outros pode exigir instituições jurídicas e políticas complexas que assegurem uma série de direitos da pessoa e de direitos políticos, bem como uma ordem social e econômica que garanta pelo menos uma certa gama de direitos econômicos e sociais. *Rejeitar o dano indireto* é principalmente uma questão de limitar a lesão que surge de danos ao tecido social ou a ambientes naturais e artificiais (O’NEILL, 2007, p. 136).

Uma preocupação central da ética ambiental é rejeitar as formas prejudiciais de lidar com ambientes naturais. O’Neill afirma que comumente se imagina que o especismo decorre de um raciocínio ético antropocêntrico que trabalha nessa linha. Ela reconhece que, se os agentes julgarem *arrogantemente* que somente eles podem adotar princípios morais, aparentemente isso poderia levar em conta somente aqueles que são agentes morais. No entanto, “essa forma de antropocentrismo também tem poderosas implicações antiespecistas e estabelecerá restrições consideráveis sobre as maneiras pelas quais os agentes podem usar seu ambiente” (O’NEILL, 2007, p. 136). O compromisso de rejeitar o dano não exige que os agentes se abstenham de todas as mudanças ou intervenções no mundo natural. “Uma vez que todas as criaturas vivas interagem com o mundo natural de maneiras que o alteram, é incoerente supor que aqueles que são agentes devam ter a obrigação de abster-se de toda ação que altere

ou afete qualquer parte de seu ambiente” (1997, p.137). No entanto, se a rejeição de danos sistemáticos ou gratuitos a outros agentes é uma obrigação fundamental, então também será obrigatório não prejudicar ou degradar o poder de renovação e regeneração do mundo natural. O’Neill afirma “que é errado destruir ou comprometer os poderes reprodutivos e regenerativos subjacentes do mundo natural porque isso pode infligir danos sistemáticos ou gratuitos (...) em muitos agentes.” (1997, p.137). Na prática, isso implica ser errado cultivar a terra, irrigar uma área etc. se o custo de fazê-lo for a destruição permanente de habitats, de espécies e da biodiversidade, o que pode levar à destruição sistemática e gratuita de agentes sencientes. Do mesmo modo, seria errado usar um processo industrial que prejudica as condições de vida dos agentes e seres sencientes, por exemplo, a camada de ozônio ou o nível de CO₂. Ao agir em desrespeito a tais considerações, corremos o risco de prejudicar os agentes gratuitamente e sistematicamente. Os argumentos derivados da exigência básica de não causar danos aos seres humanos provavelmente terá “inúmeras implicações antiespecistas, mesmo que não sustentem um antiespecismo abrangente” (1997, p. 137). O’Neill acrescenta que essas obrigações podem ser institucionalizadas e por meio delas as obrigações fundamentais podem ser cumpridas. Por exemplo, elas poderiam exigir preservar ou estabelecer práticas agrícolas que não prejudiquem irreversivelmente a biodiversidade, rejeitar políticas de energia e transporte que prejudiquem irreversivelmente a camada de ozônio ou os níveis de CO₂. Fica evidente que uma abordagem baseada em obrigações para questões ambientais não irá excluir a importância de características abstratas e dispersas do meio ambiente.

Sobre os animais não humanos, O’Neill considera o modelo ético focado em obrigações será *parcialmente* antiespecista. Como observado na seção 1.3, os argumentos que estabelecem razões para proteger espécies, biodiversidade etc. nem sempre fornecem razões para proteger organismos individuais. “A vantagem de uma estrutura que leva em conta a ação que afeta aspectos abstratos e dispersos do mundo natural deve ser ponderada contra a aparente desvantagem de não ter razões abrangentes para valorizar animais não humanos individuais, ou para pensar que eles têm direitos fundamentais” (O’NEILL, 2007, p. 138). Todavia, os antiespecistas em sua maioria não procuram defender que os animais não humanos têm *todos* os direitos dos humanos, por exemplo, direitos políticos, culturais etc. Os direitos que importam para os antiespecistas são principalmente direitos contra certos tipos de maus-tratos, pois temos uma visão consideravelmente semelhante da dor e angústia em não-humanos e humanos. Por isso, para O’Neill, não há nada de implausível no pensamento de que obrigações bastante específicas, por exemplo, não causar lesões corporais, possam existir entre humanos e animais não humanos. “Alguns direitos pessoais, como o direito de não ser atormentado ou de não ser morto sem motivo, e possivelmente alguns direitos econômicos ou sociais (mais controversos), como o direito a um *habitat* adequado ou à alimentação, podem fazer sentido para animais não humanos” (O’NEILL, 2007, p. 138). Assim, uma abordagem baseada em obrigações não impede a defesa de direitos positivos para animais não humanos mesmo que não estabeleça que todos os animais não humanos têm todos os direitos fundamentais.

As contribuições estruturais e práticas de uma teoria ética focada em obrigações listadas acima por O’Neill (2007) não foram elencadas tendo por foco a ética do dever de Kant,

apesar de nitidamente ter uma inspiração kantiana. Todavia, no artigo *Kant on duties regarding nonrational nature*, O'Neill conclui que

[a]lguma forma de antropocentrismo é um pressuposto necessário de qualquer teoria moral ou discurso moral: sem agentes não há moralidade. Pontos de partida antropocêntricos são necessários não apenas para Kant, mas para outras formas de ética kantiana, por utilitaristas, por teóricos dos direitos, por éticas da virtude (...). Kant difere neste ponto não porque supõe que a moralidade requer agentes, mas porque ele tem uma noção forte e complexa do que é ser livre e racional e, portanto, de agente. Esse antropocentrismo indispensável não supõe nem estabelece qualquer forma de conclusões morais especistas. Diz simplesmente que a moralidade requer agentes e deixa em aberto quem ou o que pode estar na extremidade receptora da ação que deve ser moralmente regulada, e se as maneiras pelas quais eles devem ser tratados variam de acordo com sua espécie. (O'NEILL 1998, p. 217).

Embora O'Neill não forneça alguma consideração sobre se essa parcialidade antiespecista é necessariamente problemática para as questões ambientais atuais, ela está certa ao afirmar que a posição de Kant não é uma forma *direta e simples de chauvinismo humano*, basicamente porque, para ele, os animais não racionais e a natureza inanimada não podem ser vistos como *meros* itens para nosso uso.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

A ética ambiental é uma subárea da ética prática relativamente nova que surge no início dos anos 1970. Ao questionar a suposta superioridade moral dos seres humanos em relação aos membros de outras espécies e a possibilidade de argumentos racionais para atribuir valor intrínseco ao ambiente natural não humano, ela desafia o antropocentrismo presente nas éticas clássicas ocidentais. Para alguns teóricos que trabalham na área, disso se segue a necessidade de desenvolver novas abordagens éticas não antropocêntricas. Todavia, muitas dessas novas propostas apresentam dificuldades teóricas, principalmente, para fornecer argumentos sólidos para as posições que se afastam das teorias éticas convencionais, a saber, de que o ambiente não humano possui valor intrínseco, de que o objeto de consideração moral deve ser o coletivo em detrimento aos interesses individuais, além da questão da correlação entre deveres, direitos ecológicos e gerações futuras.

Dadas as exigências teóricas e a falta de completude das teorias antropocêntricas, a ética do dever de Kant foi reavaliada para mostrar que ela não é uma teoria que defende o chauvinismo humano e que, apesar de *incompleta*, ela fornece razões bastante fortes para proteger o mundo natural, incluindo animais não humanos individuais. Basicamente, foi constatado que um raciocínio ético focado em obrigações não se compromete com o realismo moral e nem aborda as questões ambientais a partir de uma métrica subjetiva de valor. Além disso, este tipo de abordagem procura estabelecer princípios de obrigação ou direitos que devem restringir não apenas a ação individual, mas as instituições. Então, ela fornece fundamentos morais para políticas sociais destinadas a proteger o meio ambiente e impedir a degradação ambiental. Uma ética focada em deveres estabelece obrigações que podem ser dirigidas a qualquer tipo de

entidade, a elementos vivos, a aspectos abstratos e dispersos do meio ambiente. Por isso, ela tem uma visão precisa das entidades que serão afetadas pelas nossas ações, a saber, os próprios seres humanos, mas também indivíduos de outras espécies (sencientes ou não), as próprias espécies como um todo, a biodiversidade etc. A ética focada em deveres dispensa *em grande parte* a retórica de direitos que deixa muitas vezes vago quem está obrigado a agir para levar os direitos a sério e colocá-los em prática. Todavia, ela não impede a defesa de direitos para animais não humanos, ainda que seja uma lista restrita de direitos fundamentais. Temos as obrigações de não causar danos aos animais não humanos. Assim, é plausível a defesa do direito de não ser atormentado, de não ser morto, ter um *habitat* adequado à alimentação etc. As implicações práticas de uma ética focada em obrigações englobam a rejeição de danos sistemáticos ou gratuitos a outros agentes. Por isso, se seguiria a obrigação de não prejudicar o poder de renovação e regeneração do mundo natural, a saber, não degradar a biodiversidade, rejeitar políticas de energia e transporte que prejudiquem irreversivelmente a camada de ozônio etc. Do mesmo modo, seria errado usar um processo industrial que prejudica as condições de vida dos agentes e seres sencientes.

RESUMO: A teoria moral de Kant é amplamente considerada como sendo inadequada para lidar com questões relativas ao tratamento do meio ambiente e de animais não humanos. Este artigo pretende avaliar essas interpretações e mostrar que a ética do dever de Kant não pressupõe chauvinismo humano. Tanto a ética kantiana quanto o raciocínio utilitarista e as teorias baseadas em direitos têm dificuldades em se adequar às preocupações éticas com certos aspectos do mundo natural. Além disso, assumir as exigências realistas sobre valores ambientais, como fazem as teorias ecocêntricas (por exemplo, ecologia profunda), envolve problemas metafísicos insolúveis. Desse modo, o raciocínio kantiano baseado em deveres e obrigações será reconsiderado e reavaliado para mostrar que ele pode fornecer razões bastante fortes, embora incompletas, para proteger o mundo natural, incluindo animais não humanos individuais.

PALAVRAS-CHAVE: Kant; ética do dever; utilitarismo; ecocentrismo; ética ambiental.

ABSTRACT: Kant's moral theory is widely regarded as inadequate to deal with issues concerning the treatment of the environment and non-human animals. This article aims to assess these interpretations and to show that Kant's ethics of duty does not assume human chauvinism. Both Kantian ethics and utilitarian or rights-based reasoning have difficulties in coming to terms with ethical concerns with certain aspects of the natural world. At the same time, assuming realistic demands on environmental values, as ecocentric theories do (e.g., deep ecology), commits us to insoluble metaphysical problems. In this way, Kantian reasoning based on duties and obligations is reconsidered to show that it can provide very strong, although incomplete, reasons for protecting the natural world, including individual non-human animals.

KEYWORDS: Kant; ethics of duty; utilitarianism; ecocentrism; environmental ethics

REFERÊNCIAS:

BENTHAM, J. **Principles of Morals and Legislation.** New York: Hafner Press, 1948.

BENTHAM, J. **The Rationale of Reward.** London: Robert Heward, 1830. Disponível em: <https://play.google.com/books/reader?id=6igN9srLgg8C&pg=GBS.PP3&printsec=frontcover> Acessado em: 17/08/2022

HOURDEQUIN, Marion. **Environmental Ethics. From theory to practice.** London: Bloomsbury Academic, 2015.

JAMIESON, Dale. **Ethics and the Environment. An Introduction.** Cambridge: Cambridge University Press, 2008.

- KANT, I. **Metafísica dos Costumes**. Petrópolis, R.J.: Vozes, 2013.
- KANT, I. **Practical philosophy**. Translated and edited by Mary J. Gregor. Cambridge: Cambridge University Press, 1996.
- KANT, I., HEATH, P., & SCHNEEWIND, J. B. **Lectures on ethics**. New York, Cambridge University Press, 1997.
- KORSGAARD, C. M. **The Sources of Normativity**. Cambridge: Cambridge University Press, 1996.
- KORSGAARD, C. M. *Fellow Creatures: Kantian Ethics and Our Duties to Animals*. **The Tanner Lectures on Human Values**, vol. 25/26, p. 77-110. Salt Lake City: University of Utah Press, 2004. Available on: <https://dash.harvard.edu/handle/1/3198692>
- KORSGAARD, C. M. **Fellow Creatures Our Obligations to the Other Animals**. Oxford: Oxford University Press, 2018.
- LEOPOLD, A. The Land Ethic. In: ZIMMERMAN, M. [et al.] **Environmental Philosophy. From Animal Rights to Radical Ecology**. New Jersey: Pearson, 2005. (pp. 102-115)
- MILL, J. S. **Utilitarianism**. New York: Prometheus Books, 1987.
- NAESS, A. & SESSION, George. **Basic Principles of Deep Ecology**. Disponível em: <https://theanarchistlibrary.org/library/arne-naess-and-george-sessions-basic-principles-of-deep-ecology.a4.pdf>
- NAESS, A. “The Shallow and the Deep, Log-Rage Ecology Movement” *Inquiry* 16 (1973): 95 -100.
- O’NEILL, O. “Environmental Values, Anthropocentrism and Speciesism.” **Environmental Values**, vol. 6, no. 2, 1997, pp. 127–42.
- O’NEILL, O. Kant on Duties Regarding Nonrational Nature. **Proceedings of the Aristotelian Society Supplementary**. Vol. 72, n. 1, 1998, p. 211-228.
- REGAN, T. **The Case for Animal Rights**. Berkeley: University of California Press, 1983.
- SANDLER, Ronald. **Environmental Ethics: Theory in Practice**. Oxford: Oxford University Press, 2018.
- SINGER, P. **Animal Liberation**. Nova York: New York Review of Books, 1990.
- SINGER, P. **Ética Prática**. São Paulo: Martins Fontes, 2018.
- STONE, Christopher D. ‘Should Trees Have Standing? - Toward Legal Rights for Natural Objects’, **Southern California Law Review**, 45, (1972), pp. 450-501.
- SVOBODA, T. **Duties Regarding Nature: A Kantian Environmental Ethic**. New York, Routledge: 2015.
- TAYLOR, P. “The ethics of respect for nature.” **Environmental Ethics**, 3, 1981, p. 197–218.
- WOOD, A. Kant on Duties Regarding Nonrational Nature. **Proceedings of the Aristotelian Society Supplementary**. Vol. 72, n. 1, 1998, p. 189–210.

NOTES

¹ Professora Associada III no Departamento de Filosofia da Universidade Federal de Santa Catarina (UFSC). Possui graduação (2004), mestrado (2006) e doutorado (2010) em Filosofia pela mesma instituição. Realizou estágio pós-doutoral no Oxford Uehiro Centre for Practical Ethics na Universidade de Oxford, UK (2015/16). Em 2017, foi Visiting Scholar na Michigan State University (USA). Publicou diversos artigos sobre ética kantiana, tais como “Kant’s concept of indirect duties and environmental ethics” (Ethic@) e “Kant’s contribution to the philosophy of human rights” (Estudos Kantianos). Tem experiência na área de Ética e Filosofia Política, atuando principalmente nos seguintes temas: ética prática, Kant, fundamentação filosófica dos direitos humanos, bioética, ética ambiental, Habermas e ética discursiva. E-mail: milene.consenso.tonetto@ufsc.br

Associate Professor at the Department of Philosophy of the Federal University of Santa Catarina (UFSC). She holds degree (2004), Master (2006) and PhD (2010) in Philosophy from the same institution. She was Visiting Scholar at the Oxford Uehiro Center for Practical Ethics at the University of Oxford, UK (2015/16) and at Michigan State University, USA (2017). She has published many articles on Kantian ethics, including “Kant’s concept of indirect duties and environmental ethics” (Ethic@) and “Kant’s contribution to the philosophy of human rights” (Estudos Kantianos). Having experience in the area of Ethics and Political Philosophy, she works mainly on the following topics: practical ethics, Kant, philosophical foundations of human rights, bioethics, environmental ethics, Habermas and discursive ethics.

² De fato, isso é assumido por filósofos utilitaristas contemporâneos que trabalham com questões da ética ambiental, a saber, Peter Singer. Uma das críticas frequentemente endereçadas a Singer questiona o tipo de consideração que seu utilitarismo tem pelo meio ambiente e pela vida não senciente. Singer afirma que sua proposta teórica “amplia a ética da tradição ocidental dominante, mas em alguns aspectos, é visivelmente o mesmo tipo” (SINGER, 2018, p. 366). Ela traça os limites das considerações morais que dizem respeito a todas as criaturas sencientes, mas deixa outros seres vivos fora desses limites. Nas palavras dele, “[a] inundações de uma floresta, a perda de uma espécie ou a destruição de um ecossistema “são fatores que só devem ser levados em consideração na medida em que exerçam um efeito adverso sobre criaturas sencientes” (SINGER, 2018, p. 366).

KANT, ARENDT E O CASO EICHMANN: A INCOMPREENSÃO DO IMPERATIVO CATEGÓRICO KANTIANO

KANT, ARENDT AND THE EICHMANN CASE: ON THE MISUNDERSTANDING OF THE KANTIAN CATEGORICAL IMPERATIVE

*Nathalia Rodrigues da COSTA*¹

INTRODUÇÃO:

Otto Adolf Eichmann, funcionário do Serviço de segurança do Reich (SS) - Serviço de Segurança, foi o responsável pela emigração forçada ou expulsão de mais de 148 mil judeus da Áustria e da Alemanha e responsável pela logística e organização do transporte da deportação dos judeus aos campos de concentração - trabalho decisivo para a Solução Final de extermínio dos judeus na Alemanha nazista. Em 1960, foi capturado em Buenos Aires, Argentina e levado a julgamento na corte de Jerusalém em 1961. Hannah Arendt, à época correspondente da revista *New Yorker*, fez a cobertura do julgamento, que culminou com a publicação da obra *Eichmann em Jerusalém: um relato sobre a banalidade do mal* (1963).

Eichmann era julgado pela Lei de Punição dos Nazistas e Colaboradores dos Nazistas, promulgada em 1950, cuja sentença dos acusados era a pena de morte. A cada uma das acusações, como crimes contra o povo judeu, crimes contra a humanidade, crimes de guerra no período nazista e, principalmente, durante a Segunda Guerra Mundial, Eichmann declarou-se “Inocente, no sentido da acusação” (Arendt, 1999, p. 32). Segundo ele próprio, nunca teve

<https://doi.org/10.36311/2318-0501.2022.v10n2.p97>

nada a ver com a morte dos judeus, nunca havia mandado matar nenhum judeu ou qualquer ser-humano (Cf. 1999, p. 33). O que ele fez foi, nas suas palavras, “ajudar e assistir” (1999, p. 33) o aniquilamento dos judeus, que, segundo ele, correspondia a “um dos maiores crimes da história da Humanidade” (1999, p. 33).

A flagrante falta de coerência de tais declarações chocou o tribunal e o júri; afinal, Eichmann não percebia a clara relação de causalidade entre suas atribuições como agente da SS e o posterior assassinado dos judeus, de modo que não se considerava responsável pelas consequências de suas atividades. A perplexidade foi ainda maior quando o acusado declarou enfaticamente que havia “vivido toda a sua vida de acordo com os princípios morais de Kant e, particularmente, segundo a definição kantiana do dever” (1999, p.153). Ainda para o espanto de todos, Eichmann deu uma definição do Imperativo Categórico de Kant - “*Age apenas segundo a máxima pela qual possas ao mesmo tempo querer que ela se torne lei universal*” (GMS, 4: 421) - quase que completamente acertada. Ele disse: “O que eu quis dizer com a minha menção a Kant foi que o princípio de minha vida deve ser sempre tal que possa se transformar no princípio de leis gerais”. (1999, p.153, grifo nosso).

No presente artigo, busco mostrar que é apoiando-se no pensamento de Kant que Arendt constroi *filosoficamente* o seu relato do julgamento de Eichmann. Na primeira seção, procuro mostrar como a análise do texto de Kant nos ajuda entender a leitura feita por Arendt sobre os três equívocos de Eichmann com relação à moral kantiana: a confusão entre legalidade e moralidade, a ausência de autonomia da vontade e a indistinção entre ações conformes ao dever e por dever. A segunda seção dedica-se a apontar que a filosofia moral e a estética de Kant se tornam decisivas para a formulação da tese de Arendt de que Eichmann seja um homem incapaz de exercer sua faculdade de pensamento.

I. A INCOMPREENSÃO DO IMPERATIVO CATEGÓRICO

É preciso admitir que Eichmann formulou o Imperativo Categórico kantiano de forma quase correta. Traduzindo sua declaração - “o princípio de minha vida deve ser sempre tal que possa se transformar no princípio de leis gerais” - para a terminologia de Kant, chegamos a algo como: a minha máxima deve ser tal que possa se transformar em leis válidas para todo ser racional em geral. Lembremos que, segundo Kant, o que permite que uma ação tenha valor moral é a conformidade da máxima à lei moral. Nesse sentido, o princípio moral, que é um critério para julgar se uma ação possui ou não valor moral, consiste em testar se o que é válido para mim, para a minha conduta de vida e que tomo como máxima, pode ser válido como conduta de vida para todos os seres racionais em geral, isto é, universalmente². O critério consiste em comparar o princípio subjetivo de minha ação (minha máxima) com o princípio objetivo que é a lei prática, e ver se essa máxima pode se tornar universal Cf. (GMS 4: 403). Caso a resposta seja positiva, o princípio que determina minha vontade possui conteúdo moral.

Segundo Arendt, Eichmann se considerava “um cidadão respeitador das leis. Ele cumpria o seu *dever*, como repetiu insistentemente à polícia e à corte; ele não só obedecia a *ordens*, ele

também obedecia à *lei*” (1999, p. 152, itálicos da autora). Nesse sentido, lhe parecia natural também considerar que a sua máxima, seu princípio de ação subjetivo, -que podemos colocar da seguinte forma: agir sempre por respeito à lei -, poderia ser universalizada. À primeira vista, a máxima de Eichmann parece ser passível de universalização.

Se pensarmos do ponto de vista da ordenação de uma comunidade política, parece razoável que os cidadãos ajam sempre por respeito à lei. Henry E. Allison (1996) e outros comentadores (Ranasinghe, 2002) apontam que “o próprio Kant notoriamente afirmou que revolução e rebelião são sempre ilegítimas; que nós temos o dever de obedecer o déspota mais intolerável” (Allison, 1996, p. 181, tradução nossa) ou ainda, que há momentos em que “o próprio Kant explicitamente endossou o que Eichmann chamou de sua versão de Kant: ‘para o uso doméstico do homem comum’”, pois “Kant advoga obediência incondicional ao chefe de Estado em termos inequívocos” (2002, p. 301, tradução nossa). No entanto, segundo Allison, é preciso notar que essas passagens controversas de Kant dizem respeito ao campo político e não à moral. As ações de Eichmann são claramente opostas aos princípios da moral kantiana (Cf. Allison, 1996, p. 182). Para compreender essa afirmação, o relato de Arendt pode nos ajudar.

Há três ponderações centrais que Arendt faz para discutir a afirmação do acusado de seguir a moral kantiana. A primeira ponderação diz respeito à confusão flagrante na compreensão de Eichmann do Imperativo Categórico kantiano quanto a diferença entre moralidade e legalidade em Kant; a segunda aborda a ausência da autonomia de Eichmann; e a terceira ponderação versa sobre a característica do acusado de ser um carreirista. A partir dessas ponderações podemos, então, compreender que a universalização da máxima de Eichmann – que formulamos tal como: agir sempre por respeito à lei – é apenas aparente.

Dado que, segundo Kant, a vontade é determinada por princípios racionais *a priori*, Arendt pondera que Eichmann não compreendeu a diferença entre moralidade e legalidade em Kant, confundindo a lei moral, cuja origem é a razão prática, com a lei externa do Reich, cuja origem é a própria ordem política da Alemanha à época. Embora em Kant a fonte dos princípios que determinam a vontade é a razão prática, Eichmann, de modo distorcido, compreendeu que a fonte da lei é o próprio Führer. Seu modo distorcido de compreender o Imperativo Categórico resultou, segundo Arendt, na seguinte formulação:

Age como se o princípio de suas ações fosse o mesmo do legislador ou da legislação local -, ou na formulação de Hans Frank para o ‘imperativo categórico do Terceiro Reich’, que Eichmann deve ter conhecido: ‘Aja de tal modo que o Führer, se souber de sua atitude, a aprove’ (1999, p. 153).

Arendt continua e diz claramente:

Kant, sem dúvida, jamais pretendeu dizer nada desse tipo; ao contrário, para ele todo homem é um legislador no momento que começa a agir: usando essa ‘razão prática’ o homem encontra os princípios que poderiam e deveriam ser os princípios da lei (1999, pp.153,154).

Em “Algumas questões de Filosofia moral” que compõe a coletânea de *Responsabilidade e Julgamento* (2003), Arendt afirma que a legalidade é moralmente neutra, ela está ligada à política institucionalizada e requer apenas que os cidadãos sejam cumpridores das leis da comunidade política a qual pertencem, ou seja, a legalidade diz respeito sempre a uma comunidade política específica. Já a moralidade, a conduta moral, não tem a ver com obediência a leis cuja origem é externa à própria razão, seja as leis de Deus ou dos homens, e é obrigatória a todos os seres racionais (Cf. Arendt, 2003, pp. 68,69). Kant explica de onde provém a lei moral da seguinte forma:

[...] todos os conceitos morais têm a sua sede e origem inteiramente *a priori* na razão [...] é exatamente nessa pureza de sua origem que reside sua dignidade para nos servirem como princípios práticos supremos; que sempre subtraímos à sua genuína influência e ao valor irrestrito das ações tanto quanto acrescentamos de empírico algo a eles; que não é só uma exigência da maior necessidade para fins teóricos [...], mas **também é da maior importância prática haurir na razão pura seus conceitos e leis, [...]** e, **porque as leis morais devem valer para todo o ser racional em geral, derivá-los já do conceito universal de um ser racional em geral.** (Kant, GMS, 4: 411/412, grifos nossos).

O excerto deixa claro que, diferentemente do que Eichmann compreendeu, a lei a que Kant se refere é uma lei moral e que tem sua origem na própria faculdade da razão pura prática que o homem enquanto ser racional possui.

A segunda ponderação de Arendt diz respeito à ausência de autonomia de Eichmann. Segundo Arendt, era evidente que Eichmann “tinha uma vaga noção de que havia mais coisas envolvidas nessa história toda do que a questão do soldado que cumpre ordens claramente criminosas em natureza e intenção” (1999, p. 153). Com a sua declaração de viver segundo a definição Kantiana do dever, ficou ainda mais evidente que o acusado não ponderara o fato de que a filosofia moral de Kant está fundamentada na autonomia da vontade e não na obediência cega. A ausência de autonomia de Eichmann fica cada vez mais evidente com suas próprias declarações. Quando da derrota da Alemanha em 8 de maio de 1945, ele se recorda durante o julgamento que havia se dado conta de que não seria membro de mais nenhum movimento, nas suas palavras:

senti que teria de viver uma vida individual difícil e sem liderança, não receberia diretivas de ninguém, nenhuma ordem, nem comando me seriam mais dados, não haveria mais nenhum regulamento pertinente para consultar- em resumo, havia diante de mim uma vida desconhecida (1999, pp. 43,44).

De fato, Eichmann não havia compreendido que o único ‘comando’ que seria possível na filosofia moral kantiana, ou que adviria da definição kantiana do dever, é a determinação da vontade por princípios racionais *a priori*, a partir dos quais as leis objetivas da razão prática são representadas à vontade de modo a conduzi-la a agir em respeito à lei moral. Lembremos que na filosofia moral kantiana a vontade só age segundo a lei porque ela é a faculdade que todo ser racional tem, não apenas de agir, mas de agir “segundo a representação das leis, isto é, segundo princípios” (GMS, 4: 412). A razão é, por seu turno, a faculdade responsável por estabelecer esses princípios à vontade. A razão não só tem a capacidade de estabelecer princípios válidos,

como também exerce influência sobre a vontade, determinando-a a agir de acordo com seus princípios racionais válidos e *a priori*. Por essas duas características, a razão é uma ‘razão pura prática’. A necessidade de uma razão pura prática que determine a vontade a agir segundo princípios ou, o que é o mesmo, seguindo a representação da lei moral é expressa por Kant na seguinte passagem:

[...] e como é que as leis para a determinação de *nossa* vontade devem ser tomadas como leis da determinação da vontade de um ser racional em geral e só enquanto tais também para a nossa vontade, se elas fossem meramente empíricas e não tirassem de uma razão pura, mas prática, a sua origem plenamente *a priori*? (GMS 4: 408).

De acordo com Kant, a vontade só age conforme a representação da lei moral porque se auto legisla, isto é, porque ela mesma formula e estabelece as leis morais, ou seja, “a vontade nada mais é do que razão prática” (GMS 4: 412). Portanto, a vontade só se submete à lei moral porque nesta submissão, na verdade, se submete apenas a si mesma³. Ela se submete apenas às leis de que é autora, ou seja, a vontade, na filosofia moral kantiana, é autônoma. Eichmann, portanto, não compreendia que as suas ações de exímio cumpridor de ordens e dos comandos de outros de forma irrestrita estavam em flagrante contradição com a concepção da moral kantiana de que a vontade de todo ser racional é concebida como “*vontade universalmente legisladora*” (GMS 4: 431)⁴.

Resta ainda uma terceira ponderação de Arendt que irá nos ajudar a compreender que, de fato, as ações de Eichmann estão em completo desacordo com os princípios da moral kantiana, como Allison afirmou. No decorrer da obra, a autora reiteradamente afirma que, mesmo Eichmann tendo a maior parte da sua carreira profissional marcada por grandes frustrações, ele era um carreirista. Essa informação é consideravelmente importante para pensar a respeito dos princípios da lei moral, porque Kant deixou claro que há uma diferença significativa entre agir por dever e agir meramente conforme o dever. Tal diferença é capaz de determinar se uma ação tem ou não valor moral.

Na primeira seção da *Fundamentação*, é a tarefa da razão prática produzir uma vontade moralmente boa ou boa em si mesma. A razão no campo da moral é uma faculdade prática, ou seja, “que deve ter influência sobre a *vontade*” (GMS 4: 396) e cuja verdadeira destinação “tem de ser a de produzir uma *vontade boa*, não certamente enquanto *meio* em vista de outra coisa, mas, sim, *em si mesma*” (GMS 4: 396), isto é, uma vontade incondicionalmente boa cujas ações seriam de indubitável valor moral. Nesse sentido, o que os homens possuem é uma consciência do dever, uma consciência de qual ação pode ser dita moralmente boa e devido a essa consciência, agem por dever, isto é, seguindo estritamente princípios *a priori*, desprovidos de qualquer interesse. Aqueles que agem meramente conforme ao dever o fazem seguindo princípios empíricos cuja base é o interesse próprio, ou seja, realizam a ação não pela sua moralidade, mas porque agir dessa forma lhes será vantajoso. Este é propriamente o caso de Eichmann. A sua ausência de autonomia servia ao seu propósito de subir na carreira; afinal, era um empregado exemplar do Reich. Seus esforços de exímio cumpridor de ordem surtiram efeito até determinado ponto da carreira, quando ele foi considerado precisamente um perito

na questão judaica (Cf. 1999, pp. 38-52). Desse modo, tendo guiado suas ações por propósitos meramente subjetivos, não podemos concordar com a declaração de Eichmann de que ele havia passado sua vida sendo guiado pelo dever kantiano ou por qualquer princípio da filosofia moral de Kant; afinal, as ações realmente morais são apenas aquelas realizadas por dever e não meramente conforme ao dever. Nas palavras de Kant: “É aí mesmo que começa o valor do caráter, que é <um valor> moral sem qualquer comparação o mais alto, a saber, que ele faça o bem, não por inclinação, mas por dever” (GMS 4: 398/99).

Fica claro que agir por dever é agir seguindo princípios racionais desprovidos de qualquer interesse ou de qualquer fim empírico. Não se age de acordo com o que é moralmente certo por se ver nessa ação um meio para alcançar um fim desejado. Age-se por dever porque o princípio de minha ação - que não está ligado a nenhum interesse particular - assim determina a minha vontade. Portanto: “[...] uma ação por dever tem seu valor moral, *não no propósito* a ser alcançado através dela, mas, sim, na máxima segundo a qual é decidida [...]” (GMS 4: 400). Rüdiger Bittner (2004) é particularmente claro ao distinguir propósitos de máximas. Enquanto os propósitos têm um caráter pontual, as máximas são caracterizadas pela sua generalidade. Segundo Bittner, uma máxima diz respeito ao “modo e a orientação de minha vida como um todo” (2004, p. 13), e, por isso, leva em conta “a totalidade de uma vida” (2004, p. 13) e claro, as “experiências de vida” (2004, p. 13). Diferentemente, os propósitos dizem respeito a “algo particular” (2004, p. 13). Nas palavras de Bittner: “Máximas são regras de vida: elas expressam que tipo de ser humano eu quero ser [...]. Elas contêm o sentido de minha vida [...] “sentido” entendido não como fim, mas como orientação” (2004, p.14).

De acordo com Kant, agir por dever não é uma tarefa simples, porque a vontade humana está sujeita tanto à influência de princípios racionais *a priori*, quanto de princípios racionais empíricos. É justamente porque os homens não possuem uma vontade perfeita, isto é, uma vontade que segue imediatamente o que a razão lhe determina, que o comando da razão aparece à vontade como um comando que gera nela uma necessidade <*Nötigung*> de agir segundo a lei moral. Kant afirma que esse comando é, portanto, sentido por nós como um dever. Agimos por dever porque temos um sentimento de respeito⁵ pela lei moral que nos comanda, determinando nossa vontade a agir moralmente. ‘Dever’, então, é “*a necessidade de uma ação por respeito à lei*” (GMS 4: 400). Desse modo, a vontade se reconhece como subordinada à lei e, por isso, age segundo ela. Nas palavras de Kant:

Só o que está vinculado à minha vontade como uma mera razão <para agir>, jamais, porém, como um efeito, o que não serve à minha inclinação, mas prepondera sobre ela, ou pelo menos exclui inteiramente que ela tenha um peso decisivo quando da escolha, por conseguinte, a mera lei por si só, <só isso> pode ser um objeto de respeito e, assim, um mandamento. Ora, uma ação por dever deve pôr à parte toda influência da inclinação e com ela todo objeto da vontade que possa determiná-la, senão, objetivamente, a lei e, subjetivamente, *puro respeito* por essa lei prática, por conseguinte a máxima de dar cumprimento a uma lei mesmo com derrogação de todas as minhas inclinações. (GMS 4: 400/401).

A objetividade da lei moral, portanto, significa que ela possui um caráter de necessidade e universalidade, sendo válida para todo ser racional.

Contudo, de acordo com Kant, como não possuímos uma vontade perfeita ou boa em si, a razão não determina nossa vontade completamente ou infalivelmente. Se assim o fosse, tudo o que é objetivamente necessário, isto é, válido universalmente e necessariamente para todo ser racional em geral, seria também subjetivamente necessário. Ou seja, aquilo que a minha vontade quer seria exatamente e apenas o que foi determinado pela razão; o que quer dizer que as inclinações não teriam qualquer influência sobre minha vontade. Porém, como a razão não nos determina completamente e, portanto, estamos também sobre a influência do sensível, “as ações, que objetivamente são reconhecidas como necessárias, são subjetivamente contingentes” (GMS 4: 413), isto é, as ações que valem universalmente e necessariamente para todos os seres racionais eu posso escolher não fazer. Por isso, “a determinação de tal vontade, em conformidade com leis objetivas, é *necessitação* (*Nötigung*)” (GMS 4: 413); quer dizer, as leis objetivas são representadas como uma determinação por princípios racionais *a priori*, isto é, são representadas como mandamentos ou comandos dessa razão. Esse comando, por sua vez, por ser linguisticamente expresso pelo verbo alemão “*Sollen*” (dever) (GMS 4: 413), é um ‘imperativo’. E este, por fim, corresponde à fórmula pela qual é expressa a relação entre a lei objetiva e a subjetividade de uma vontade imperfeita.

Os imperativos - que podem ser hipotéticos e categóricos - quando são produto da determinação racional da vontade por meio de princípios *a priori* são ditos categóricos. Por necessitarem a razão por meio de princípios *a priori*, os imperativos categóricos são desprovidos de qualquer fim empírico, isto é, representam à vontade as ações que são boas em si e não boas para um fim ou ainda ações que serviriam como meio para algo, como é o caso dos imperativos hipotéticos. Nas palavras de Kant:

Visto que toda lei prática representa uma ação possível como boa e, por isso, como necessária para um sujeito determinável praticamente pela razão, todos os imperativos são fórmulas da determinação da ação que é necessária segundo o princípio de uma vontade boa de uma maneira qualquer. Agora, se a ação é boa meramente *para outra coisa*, como meio, o imperativo é *hipotético*; se ela é representada como boa *em si*, por conseguinte, como necessária numa vontade em si conforme à razão enquanto princípio da <vontade>, então ele é *categórico*. (GMS, 4: 414)

Portanto, podemos afirmar que, segundo Kant, um imperativo categórico é a determinação de uma vontade imperfeita a agir conforme as leis objetivas a partir de princípios *a priori*, que se expressa linguisticamente na forma de um dever.

De modo oposto, Eichmann diz que sempre viveu segundo os princípios morais kantianos porque a sua vontade imperfeita era determinada a agir conforme leis que se expressavam como um dever. Sua interpretação distorcida de Kant, como já argumentado, não só negligencia a diferença entre moralidade e legalidade, como também o princípio básico da autonomia da vontade e o caráter desinteressado da ação moral. Esses pontos deixam claro que Eichmann não compreendeu a concepção kantiana de Imperativo Categórico.

No entanto, há ainda um último ponto para o qual eu gostaria de chamar a atenção, a fim de também deixar claro que a universalização da máxima de Eichmann – que formulamos tal como: agir sempre por respeito à lei – é apenas aparente.

Kant derivou da formulação do Imperativo Categórico três outras formulações. Desse modo, a possibilidade de universalização de uma máxima deve levar em conta também essas formulações. A primeira é: “*Age como se a máxima de tua ação se devesse tornar por tua vontade uma lei universal da natureza*”. (GMS 4: 421). A segunda, por seu turno, é: “*Age de tal maneira que tomes a humanidade, tanto em tua pessoa, quanto na pessoa de qualquer outro, sempre ao mesmo tempo como fim, nunca meramente como meio*”. (GMS 4: 429). E a última é considerar a “*vontade de todo ser racional enquanto vontade universalmente legisladora*”. (GMS 4: 431).

Tendo essas três outras formulações em vista e considerando que as ações de Eichmann, de maneira geral, colaboraram para o assassinato em massa de judeus, podemos ver que, no caso da primeira formulação, qualquer ação que colabore para o aniquilamento de qualquer ser da natureza não pode ser tomada como princípio de caráter universal e necessário, pois é contrário à própria ideia de conservação característica da natureza. No caso da segunda formulação, é ainda mais evidente que não é possível que qualquer ação de aniquilamento de seres humanos possa se tornar lei universal, pois o homem deixaria de ser um fim em si mesmo, perderia seu “valor absoluto” para se tornar uma simples coisa e, portanto, “*meio para o uso arbitrário desta ou daquela vontade*” (GMS 4: 428). Por fim, quanto à última formulação, não seria menos absurdo conceber uma vontade que legisle universalmente o aniquilamento de seres humanos, pois se assim o fosse, o que restaria no mundo senão coisas, ao invés de pessoas?

A partir da argumentação precedente, que mostra a confusão de Eichmann entre moralidade e legalidade e que o faz considerar o respeito à lei moral como sendo o respeito a qualquer lei do Reich, somada às incompatibilidades das suas ações com as outras formulações do Imperativo Categórico, fica evidente que não é possível que qualquer máxima subjetiva de Eichmann possa passar pelo critério da universalização e ser considerada uma ação com valor moral.

É diante dessas certezas que Arendt em seu relato do julgamento vai tentar compreender como é possível Eichmann incorrer em flagrantes contradições, como por exemplo, considerar-se absolutamente inocente mesmo admitindo que ajudou e assistiu ao assassinato dos judeus que, segundo ele próprio, correspondia ao maior crime da humanidade. O ‘uso doméstico’ da Filosofia moral de Kant de que tratamos nessa seção é emblemática daquilo que Arendt irá considerar ser o problema de Eichmann: sua total incapacidade de pensamento, objeto da próxima seção.

II. EICHMANN: A AUSÊNCIA DE PENSAMENTO ASSUSTADORAMENTE NORMAL

Sem dúvida, dentre as tantas perplexidades do julgamento de Eichmann estava o fato de o acusado admitir, sem ressalvas, que todas as suas ações foram conscientes, que não possuía nenhum arrependimento, afinal, “*arrependimento é para criancinhas (SIC!)*” (1999, p. 36); e o fato de, mesmo se considerando inocente no sentido da acusação, propor “*ser enforcado publicamente como exemplo para todos os antissemitas da Terra*” (1999, p.36). Eichmann não mudou suas posições nem sob as pressões do seu advogado. Arendt também relata que ele

tinha certeza absoluta de que, no fundo de seu coração não era aquilo que chamava de *innerer Schweinehund*, um bastardo imundo; e quanto à sua consciência, ele se lembrava perfeitamente de que só ficava com a consciência pesada quando não fazia aquilo que lhe ordenavam – embarcar milhões de homens, mulheres e crianças para a morte, com grande aplicação, e o mais meticoloso cuidado (1999, p. 37).

Acrescenta-se a esse relato que o acusado havia cumprido os seus deveres – nitidamente assassinos – mesmo não tendo pessoalmente nada contra os judeus, inclusive tinha razões pessoais para não odiar os judeus (Cf. 1999, p. 37). A perplexidade diante do acusado residia exatamente neste ponto: Eichmann foi capaz de colaborar com o assassinato em massa dos judeus mesmo sem odiá-los, ou seja, mesmo sem nenhum motivo pessoal, indo contra suas próprias inclinações pessoais, pelo simples fato de que o que importava era cumprir o seu dever. Aqui Arendt pondera que, em pelo menos uma coisa Eichmann seguia Kant: “uma lei era uma lei, não havia exceções” (1999, p. 154). Segundo o próprio acusado, ele possuía uma “obediência cadavérica” (1999, p. 152).

A perplexidade diante de Eichmann foi corroborada quando os psiquiatras haviam atestado a sua mais completa normalidade. Um deles ainda acrescentou que Eichmann era “pelo menos mais normal do que eu fiquei depois de examiná-lo” (1999, p. 37). Os demais, haviam atestado que o acusado tinha um perfil psicológico e atitudes “quanto a esposa e filhos, mãe e pai, irmãos, irmãs e amigos, ‘não apenas normal, mas inteiramente desejável’” (1999, p. 37). Por fim, o sacerdote que o visitou na cadeia declarou que ele era “um homem de ideias muito positivas” (1999, p. 37).

Segundo Arendt, o que Eichmann deixava claro ao tribunal, mesmo que os juízes e a promotoria se recusassem a admitir, é que era possível que “uma pessoa mediana, ‘normal’, nem burra nem doutrinada, nem cínica, pudesse ser inteiramente incapaz de distinguir o certo do errado” (1999, p. 38). Essa sua incapacidade não tinha nada a ver com uma falha moral ou ausência de moralidade. Tinha a ver, por um lado, com uma mudança dos padrões morais, com uma moralidade distorcida ou com padrões morais pervertidos (Cf. Allison, p.171). Arendt acrescenta:

O problema com Eichmann é exatamente que muitos eram como ele, e muitos não eram nem pervertidos, nem sádicos, mas eram e ainda são terrível e assustadoramente normais. Do ponto de vista de nossas instituições e de nossos padrões morais de julgamento, essa normalidade era muito mais apavorante do que todas as atrocidades juntas, pois implicava que - como foi dito insistentemente em Nuremberg pelos acusados e seus advogados - esse era um tipo novo de criminoso, efetivamente *hostis generis humani*, que comete seus crimes em circunstâncias que tornam praticamente impossível para ele saber ou sentir que está agindo de modo errado (1999, p. 299).

Essas circunstâncias dizem respeito aos novos padrões ‘morais’ e às novas leis que regiam a Alemanha nazista. Segundo Arendt, tratava-se de circunstâncias em que os atos morais eram considerados ilegais e os atos legais eram criminosos. Para Arendt, distinguir o certo do errado está intimamente ligado ao fato de vivermos em comunidade e criarmos certos padrões que vão balizar as nossas ações, de modo a nos ajustar ao convívio com os outros. O ponto é que na

Alemanha nazista esses padrões foram invertidos, a sociedade alemã, diz Arendt, foi marcada por um autoengano e por uma grande hipocrisia (Cf. 1999, p. 65), de modo que as maiores atrocidades encontravam explicação e apoio social. É precisamente esse apoio, esse respaldo social que blindou Eichmann de qualquer sentimento de culpa ou consciência pesada pelos seus atos. Afinal, não apenas a nova “moralidade” aceitava sem ressalva o assassinato, como também essa nova “moralidade” foi aceita e incorporada por todos como um hábito. Desse modo, Eichmann estava em completa conformidade com os novos padrões da comunidade alemã, estava em conformidade com o entendimento comum ou com o senso comum da comunidade a qual pertencia. Nas palavras de Arendt:

Sua consciência ficou efetivamente tranquila quando viu o zelo e o empenho com que a ‘boa sociedade’ de todas as partes reagia ao que ele fazia. Ele não precisava ‘cerrar os ouvidos para a voz da consciência’, como diz o preceito, não porque ele não tivesse nenhuma consciência, mas porque sua consciência falava com ‘voz respeitável’, com a voz da sociedade respeitável a sua volta (1999, p. 143).

Em outras palavras, Eichmann não estava apenas seguindo ordens, ele estava ‘agindo moralmente’, se levarmos em conta os novos padrões morais aos quais ele estava completamente conformado.

No entanto, para Arendt, a incapacidade de Eichmann de distinguir o certo do errado (tendo em vista os padrões morais ocidentais anteriores ao nazismo) não está ligada apenas a essa inversão (normalizada) dos padrões morais na sociedade alemã, mas está fundamentada na sua incapacidade de pensar. Esse posicionamento de Arendt juntamente com suas análises sobre a moralidade distorcida de Eichmann bebem na fonte filosófica de Kant. Veremos, ainda que de modo breve, que tanto a filosofia moral quanto estética de Kant são as referências com as quais Arendt constrói seus posicionamentos sobre o acusado.

Vimos de forma mais detida na seção anterior que quando Arendt relata a afirmação de Eichmann segundo a qual ele vivera a vida de acordo com a noção do dever de Kant, ela aponta para o absurdo de tal afirmação, nos lembrando que a obediência cega de Eichmann nada tinha a ver com a filosofia moral do filósofo; afinal, segundo Kant, a faculdade do juízo moral está embasada na autonomia da vontade (Cf. 1999, p. 153), na ausência de interesses pessoais e no princípio da universalização das máximas subjetivas.

Da mesma forma, quando Arendt afirma a ausência de pensamento de Eichmann, ela está novamente se apoiando na filosofia kantiana; como diz Henry Allison, há forte raiz kantiana nessa afirmação da autora (Cf. Allison, p. 172). Mas agora, a referência de Arendt para pensar a ausência de pensamento de Eichmann é a filosofia estética de Kant. A referência quase explícita a Kant aparece quando ela diz que aquilo que era decisivo em Eichmann era sua “quase total incapacidade de olhar qualquer coisa do ponto de vista do outro” (1999, p. 60).

Como sabemos, na *Crítica da Faculdade de Julgar* (2018), Kant entrelaça a faculdade de pensamento com a faculdade de juízo reflexionante a partir da capacidade representativa da faculdade da imaginação. Esse entrelaçamento ocorre do seguinte modo: a imaginação torna virtualmente presente ao espírito do sujeito, isto é, por meio de uma representação,

tanto o objeto quanto os possíveis pensamentos dos outros acerca dele. Dessa maneira, automaticamente, o sujeito abre espaço para momentaneamente deixar de lado as suas opiniões e pontos de vistas, assumindo, assim, uma *posição de imparcialidade*. A partir desse momento, ele se torna apto para vislumbrar as opiniões e as perspectivas dos outros, apto para realizar a operação de reflexão que caracteriza o julgar estético para Kant e que, para Arendt, apresenta uma eminente dimensão política ao levar em conta os outros, a pluralidade. O pensamento na filosofia estética de Kant é representativo e a operação reflexiva que caracteriza o juízo depende justamente dessa capacidade representativa do pensamento.

Dessa forma, quando Arendt afirma que Eichmann é incapaz de pensar por que é incapaz de olhar qualquer coisa do ponto de vista do outro, a autora está claramente fazendo referência ao modo como Kant compreende o pensamento, como a faculdade responsável pelo movimento de saída do sujeito de um ponto de vista meramente subjetivo para um ponto de vista universal, um ponto de vista ampliado (Cf. 2018, pp. 192,193). Em consequência da incapacidade de pensamento do acusado, Arendt deixa implícito via filosofia estética de Kant o que já havia afirmado por meio da filosofia moral do pensador: Eichmann apresenta a sua faculdade de julgamento comprometida não apenas porque lhe falta autonomia, mas também porque é incapaz de realizar a capacidade representativa que caracteriza o pensamento e da qual o juízo depende.

Por fim, como também nota Allison (Cf. p. 173), a influência da estética kantiana sobre o modo como Eichmann é descrito por Arendt aparece novamente na seguinte afirmação: “quanto mais se ouvia Eichmann, mais óbvio ficava que sua incapacidade de falar estava intimamente relacionada com sua capacidade de *pensar*, ou seja, de pensar do ponto de vista de outra pessoa” (1999, p. 62, *italico da autora*). A influência kantiana reside aqui no fato de que a sua filosofia estética está embasada na comunicabilidade dos juízos de gosto (Cf. 2018, p.193) e considera que o funcionamento das faculdades do espírito depende da sociabilidade (Cf. 2018, pp. 113,114). Segundo o próprio acusado, a sua única língua era o “oficialês” (1999, p. 61), ao que Arendt afirma: “mas a questão é que o oficialês se transformou em sua única língua porque ele sempre foi genuinamente incapaz de pronunciar uma única frase que não fosse um clichê” (1999, p. 61).

A consequência mais importante desse fato, para Arendt, é que a incapacidade de pensar do acusado, que é expressa na sua incapacidade de comunicação, o afasta cada vez mais da convivência com os outros, ou da sociabilidade nos termos de Kant, e, portanto, o afasta da realidade dos fatos (Cf. 1999, p. 62). Esse afastamento da realidade dos fatos e, portanto, da compreensão do que acontecia com ele próprio, ficara evidente no momento de sua morte. Arendt relata que Eichmann na eminência de ser enforcado não apenas dizia-se “animado” como também escolheu como suas últimas palavras mais um clichê. Segundo a autora, ele se esquecera que “aquele era seu próprio funeral” (1999, p. 274).

CONCLUSÃO

No transcorrer do julgamento Arendt vai se convencendo de que Eichmann não era um monstro, não era uma pessoa cujos atos tinham uma clara motivação má. Suas atitudes, diz Arendt, eram muito mais as atitudes de um palhaço (1999, p. 67), pois o horrível pode ser tanto ridículo quanto engraçado. A incapacidade de Eichmann de se comunicar, a não ser emitindo frases feitas e clichês, a luta do acusado com a língua alemã que invariavelmente o derrotava, como Arendt relata, era particularmente engraçada. No entanto, a comédia vinha acompanhada do horror dos relatos de Eichmann e da perplexidade diante da sua total incapacidade de pensar, o que o impediu de compreender o significado e as consequências práticas dos seus atos e de enxergar suas próprias responsabilidades no assassinato dos judeus. A incapacidade de pensar do acusado, afirma Arendt, deixava claro um fato: o mal pode ser realizado mesmo sem motivação, sem intenção, por pessoas absolutamente normais cujo único interesse seja subir na carreira, um burocrata como tantos outros. Este fato com o qual Arendt se deparou no tribunal foi nomeado por ela de *banalidade do mal*; não porque o mal seja em si banal, mas porque ele não tem raízes (não é um mal radical, nos termos kantianos), ele não tem motivações para ser perpetrado, ele simplesmente é realizado em decorrência da pura irreflexão dos agentes.

Sem dúvida Kant tem um peso considerável em *Eichmann em Jerusalém: um relato sobre a banalidade do mal*, primeiro em decorrência de Eichmann ter evocado a filosofia moral do filósofo, deixando clara a sua completa incompreensão do Imperativo Categórico e a consequente incompreensão de uma série de outros conceitos a ele associados, como o de autonomia da vontade, a noção de dever, a característica da ação moral como desinteressada, a noção de máxima e o critério moral da universalização. Em segundo lugar, porque a análise de Arendt de Eichmann, como mostramos na segunda seção do artigo, estava embasada tanto na filosofia moral quanto estética do pensador, principalmente na construção da tese de que Eichmann era incapaz de pensar e, conseqüentemente, de julgar. Certamente Arendt faz um uso completamente inusitado da filosofia estética de Kant, enxergando uma dimensão política na *Crítica do Juízo*, principalmente na *Analítica do Belo*; ela considera encontrar ali a filosofia política que Kant nunca escreveu (Cf. 1994, p. 27). No entanto, não se trata de discutirmos se Arendt estava correta ou não na sua interpretação de Kant, o que se pretendeu mostrar com esse artigo é propriamente que é *com* Kant, ou *com o seu* Kant, que Arendt encontra as ferramentas conceituais necessárias para discutir *filosoficamente* o que presenciou no julgamento de Eichmann em Jerusalém: o perigo da irreflexão, o perigo da ausência da capacidade representativa do pensamento. Politicamente, já que são as consequências políticas da irreflexão que interessam Arendt, a irreflexão destruiu a nossa capacidade de construirmos um mundo comum, porque *os outros* (que neste caso foram os judeus), com os quais deveríamos compartilhar esse mundo, foram exterminados.

RESUMO: No presente artigo, defendo que o pensamento de Kant é decisivo para a construção filosófica do relato de Hannah Arendt do julgamento de Adolf Eichmann. Na primeira seção, embasada na *Fundamentação da Metafísica dos Costumes* e em *Eichmann em Jerusalém: um relato sobre a banalidade do mal*, mostro como, a partir da obra de Kant, Arendt analisa três equívocos de Eichmann em relação à moral kantiana, são eles: a confusão entre legalidade e moralidade, a ausência de autonomia da vontade e a indistinção entre ações conformes ao dever e por dever. Na segunda seção, mostro como Arendt constrói a tese de que Eichmann é incapaz de exercer sua faculdade de pensamento (*thoughtlessness*), ou seja, incapaz de se colocar no lugar do outro, de alcançar um ponto de vista alargado, apoiando-se na filosofia moral e na estética de Kant.

PALAVRAS-CHAVE: Immanuel Kant; Imperativo Categórico; Hannah Arendt; Adolf Eichmann; ausência de pensamento.

ABSTRACT: In this article, - I argue that Kant's thought is decisive for the philosophical construction of Hannah Arendt's account of the trial of Adolf Eichmann. In the first section, based on *Fundamental Principles of Metaphysics of Morals* and on *Eichmann in Jerusalem: A Report on the Banality of Evil*, I show how, based on Kant's work, Arendt analyzes three of Eichmann's mistakes concerning Kantian morality, they are: the confusion between legality and morality, the absence of will autonomy and the indistinction between actions conform to duty and by duty. In the second section, I show how Arendt builds the thesis that Eichmann is incapable of exercising his faculty of thought, that is, incapable of putting himself in the other's shoes, of reaching a broader point of view, relying on Kant's moral philosophy and aesthetics.

KEYWORDS: Immanuel Kant; Categorical Imperative; Hannah Arendt; Adolf Eichmann thoughtlessness

REFERÊNCIAS

- ALLISON, H. E. "Reflections on the banality of (radical) evil: A Kantian analysis". In: *Idealism and Freedom. Essays on Kant's Theoretical and Practical Philosophy*. Cambridge University Press, 1996, pp. 169 -182.
- ARENDRT, H. *Eichmann em Jerusalém – Um relato sobre a Banalidade do Mal*. Tradução: José Rubens Siqueira. Companhia das Letras, 1999.
- _____. *Lições sobre a filosofia política de Kant*. Trad. André Duarte de Macedo. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 1994.
- _____. "Some questions of moral Philosophy". In: *Responsibility and judgment*. Edited and with an introduction by Jerome Kohn. Schocken Books, New York, 2003.
- BITTNER, R. "Máximas". Tradução: Mauro Luiz Engelmann e Rogério Passos Severo. *Studia Kantiana* 5:7-25, 2004.
- KANT, I. *Crítica da faculdade de julgar*. Tradução de Fernando Costa Mattos. - Petrópolis, RJ: Vozes; Bragança Paulista, SP: Editora Universitária. 2018 - (Coleção Pensamento Humano).
- _____. *Fundamentação da Metafísica dos Costumes*. Tradução: Guido de Almeida. São Paulo: Barcarolla, 2009.
- O'NEILL, O. *Autonomia, pluralidade e razão pública*. Tradução: Monique Hulshof e André Assi Barreto. *Cadernos de Filosofia Alemã*, v. 19; nº1, 2014.
- RANASINGHE, N. "Ethics for the little man: Kant, Eichmann, and the banality of evil". In: *The Journal of Value Inquiry*, 2002, pp. 299-317.

NOTES

¹ Doutora em Filosofia pela Universidade Estadual de Campinas (2022), com estágio de pesquisa na Columbia University, NY (2020), com bolsa FAPESP. Fez graduação (2015) e mestrado (2018) na mesma instituição. É pesquisadora em filosofia política e especializou-se no pensamento político de Hannah Arendt, sobretudo no tema sociedade de massas.

PhD in Philosophy from University of Campinas (2022), with a research stay at Columbia University, NY (2020), granted by FAPESP. She holds degree (2015) and master (2018) from the same institution. Researcher in political philosophy, she studies mainly Hannah Arendt's political thought, especially the concept of mass society.

² Na *Fundamentação da Metafísica dos Costumes* (1785), Kant levanta a questão sobre quais princípios estão por detrás do agir moral, ou seja, o que está por detrás de nossas ações para que elas possam ser julgadas como morais, pois seu intuito é o de fundamentar o princípio supremo da moralidade, isto é, fundamentar o princípio da autonomia da vontade. Para Kant, o campo da filosofia da moral possui tanto uma parte empírica quanto pura, isto é, possui princípios que são retirados do campo da experiência e princípios que são *a priori*, anteriores a qualquer experiência possível. Isso porque todo homem é um ser racional inserido no mundo, numa comunidade, possuindo, portanto, além da sua faculdade da razão, apetites, desejos, enfim, inclinações. O campo da moral tem justamente que lidar com a complexidade de um ser que apesar de racional é afetado pelas suas inclinações. Contudo, na sua investigação, Kant não irá se deter sobre o que efetivamente acontece no campo dos costumes, mas com o que deve acontecer; e nesse sentido, não irá se perguntar sobre os princípios empíricos que determinam as ações dos homens, mas pelos princípios puros que as determinam, porque são esses princípios que nos levam a agir moralmente (a ação moral é um fim em si mesmo), enquanto os empíricos nos levam a agir visando fins específicos, particulares.

³ Note-se que, na *Fundamentação*, os conceitos vão gradativamente ganhando maior complexidade de modo que o conceito de vontade aparece, mais adiante, na segunda seção da *Fundamentação*, como sendo “a faculdade de se determinar a si mesma a agir em conformidade com a representação de certas leis” (Cf. GMS 4: 427).

⁴ Como aponta Onora O'Neill em seu artigo “*Autonomia, autoridade e razão pública*” (2014) a ideia de uma vontade autônoma que se auto legisla pode parecer gerar embaraços, pois, como podemos conceber uma pluralidade de homens que legislam a si e a todos ao mesmo tempo? Ou ainda, como é possível que haja a ideia da “*legislação de todos os agentes para todos os agentes*” (p. 20)? De acordo com O'Neill, esse embaraço é desfeito a partir de duas condições. Primeiro, os “agentes que legislam para todos” (p. 20) devem escolher princípios (máximas) que qualquer pessoa e, portanto, todas poderiam escolher. Segundo, esses agentes devem escolher máximas que todos e, portanto, qualquer um, possa adotar “base para conduzir suas vidas” (idem). Ainda nas palavras da autora “A chave para uma interpretação coerente da Fórmula da Autonomia é reconhecer que, ao requerer uma legislação universal (de todos para todos), ela estabelece uma restrição quanto ao conteúdo dessa legislação. Legisladores universais podem “legislar” apenas aqueles princípios que podem ser escolhidos por todos e prescritivo para todos”. (p. 21).

⁵ De acordo com Kant, o ‘sentimento de respeito à lei’ é absolutamente racional, não é um sentimento no sentido sensível do termo. Ele ocorre justamente quando agimos de modo tal que os princípios que determinam minha ação não possuem nenhum vestígio das inclinações; desse modo, a vontade não é determinada por elas, mas somente pelo respeito à lei moral. Quanto a isso, Kant diz em nota: “Todavia, ainda que o sentimento de respeito seja um sentimento, nem por isso ele é um sentimento recebido por influência, mas um sentimento *autoproduzido* através de um conceito da razão; e, por isso, especificamente distinto de todos os sentimentos da primeira espécie, que podem ser reduzidos à inclinação ou ao medo. O que reconheço imediatamente como lei para mim, reconheço-o com respeito, o qual significa meramente a consciência da subordinação de minha vontade a uma lei, sem mediação de outras influências sobre o meu sentido. A determinação imediata da vontade pela lei e a consciência dessa determinação chama-se *respeito*” (GMS 4: 401).

LA NOUVELLE CONCEPTION KANTIENNE DE L'ONTOLOGIE À LA FIN DES ANNÉES 1760. L'INDETERMINATION EMPIRIQUE DU CONCEPT DE « EIN ETWAS ÜBERHAUPT ».

Jessica SEGESTA¹

Università degli Studi di Palermo

On ne peut nier que l'intention originelle de la philosophie transcendantale de Kant se développe dans un horizon profondément gnoséologique. Cependant, comme nous le savons, cela ne peut et ne doit pas indiquer un manque d'intérêt du philosophe pour la question ontologique. Les quelques suggestions que l'on peut trouver à ce sujet, par exemple dans le contexte de la *Critique de la raison pure*, ne révèlent pas que Kant s'est détourné de la question ontologique, mais manifestent plutôt son intention de la reconsidérer dans le cadre du projet critique lui-même, dans la mesure où celui-ci vise à étudier les possibilités réelles de notre connaissance synthétique *a priori*.

La fameuse « révolution de la manière de penser » assume en effet pleinement la question ontologique. Elle le fait en déconstruisant les présupposés dogmatiques de la métaphysique scolastique, et en proposant un renversement méthodologique qui correspond à la nécessité de refonder de manière *critique* le discours ontologique.

Autrement dit, il s'agit de le refonder précisément en redéfinissant les limites dans lesquelles l'activité prédicative de notre entendement peut acquérir une validité objective *a priori* et donc une valeur ontologique authentique.

Un élément clé pour le développement concret de l'ontologie critique² de Kant est, comme on le sait, le dépassement de la division classique en « possible » et « impossible » par le concept pur d'un « objet en général »³ ; un dépassement qui a rendu possible la transformation

radicale de la question ontologique en la subordonnant au problème de la détermination *a priori* de l'objectivité générale⁴ des phénomènes (*Erscheinungen*).

C'est précisément dans ce dépassement que réside, à mon sens, l'impossibilité d'interpréter la philosophie transcendantale ou ontologie⁵ de Kant comme un simple renouvellement critique de la « théorie de l'être en général ». Cette approche interprétative présuppose en effet que la métaphysique kantienne peut être définie exclusivement en termes de ce qui est simplement pensé (*cogitabile*), de sorte que l'ontologie devrait être assimilée aux concepts (non schématisés) de l'entendement pur⁶.

Cette lecture est cependant tout à fait incompatible avec la perspective critique évoquée plus haut, selon laquelle les concepts purs de l'entendement – ou ceux d'« un objet en général » – n'ont de sens ontologique que dans leur possible application aux objets sensibles de l'expérience et ne peuvent donc rien offrir d'autre que les « principes de l'exposition des phénomènes » et jamais une connaissance synthétique *a priori* « *von Dingen überhaupt* »⁷.

La thèse principale qui sous-tend ce travail est que la raison de cette incompatibilité peut en réalité déjà être trouvée dans la période dite « précritique ». Elle remonte, on le verra, aux développements théoriques qui ont influencé la perspective métaphysique de Kant à la fin des années 1760, années au cours desquelles le philosophe prussien a précisément exprimé son rejet de la définition de l'ontologie utilisée par le rationalisme métaphysique.

Comme on le sait, Kant avait déjà exprimé sa méfiance à l'égard des présupposés dogmatiques de la métaphysique rationaliste dans la seconde moitié des années 1750, et il avait aussi critiqué ouvertement et fortement tant les *principes* que la *méthode* de cette dernière. Dans la *Nova Dilucidatio* (1755), par exemple, son objectif critique était de montrer l'incapacité des « principes formels » de l'identité et de la contradiction – sur lesquels reposait la métaphysique rationaliste – à fonder un discours purement rationnel capable d'expliquer *a priori* la réalité du monde. Dans le texte de la *Deutlichkeit* (1763), c'est plutôt le modèle de la « *mathematice philosophari* »⁸, utilisé par Christian Wolff dans sa *Métaphysique*, que Kant remet explicitement en cause.

Mais ce n'est qu'en 1769 qu'intervient la séparation définitive d'avec le paradigme rationaliste, séparation légitimée par la rupture kantienne avec la définition classique de l'ontologie. C'est précisément ici, à mon avis, que l'on trouve les principales raisons qui empêchent de lire l'ontologie critique kantienne comme un renouvellement de la théorie classique de l'« être » ou de « la chose en général ».

Dans Réflexion 3959, Kant écrit :

La métaphysique ne contient rien d'autre que l'ontologie*, laquelle est considérée à tort comme une science des choses en général (*als eine Wissenschaft von Dingen überhaupt*) *quoad praedicata universalis et disiunctiva*.

* (car son objet n'est pas une matière [*keine materie*], mais est par conséquent un quelque chose en général [*ein Etwas überhaupt*]).⁹

C'est sans aucun doute la définition de l'ontologie de Baumgarten que Kant vise polémiquement ici. Au § 4 de sa *Metaphysik*, Baumgarten écrit : « *Ontologia est scientia praedicatorum entis generaliorum* » ; et au § 6 « *Ontologia continet praedicata entis I) interna I) universalia, quae sunt in singulis, 2) disiunctiva, quorum alterutrum est in singulis ; II) relativa* ». Ici, « *Ens (Ding)* » signifie précisément « *Possibile, qua existentiam, determinabile est* » (§ 61) et « *possibile (repraesentabile)* » signifie à son tour « *quicquid non involvit contradictionem, quicquid non est A et non – A* » (§ 8).

Il est important de souligner ce dernier point, car ce que Kant remet en cause ici n'est pas tant le statut scientifique de l'ontologie, mais plutôt l'objet dont elle s'occupe.

L'ontologie n'est pas une science de la chose en général (*des Dinges überhaupt*) – elle ne peut pas, comme le dira Kant dans la *Critique de la raison pure*, fournir une connaissance synthétique *a priori* sur de telles choses – car son « objet » authentique n'est pas matériel, donc est un quelque chose en général (*ein Etwas überhaupt*).

Kant ne nous donne pas ici une description détaillée de cet « objet », et cela rend particulièrement difficile la compréhension du nouveau statut scientifique désormais attribué à l'ontologie. Mais la lecture correcte de cette expression constitue, à mon avis, un élément indispensable pour comprendre pleinement la future reformulation *critique* de la philosophie transcendantale ou ontologie chez Kant.

Je vais à présent essayer de le prouver en montrant que Kant utilisait déjà le terme « *Etwas* » dans le texte du *Beweisgrund* (1763) pour désigner une dimension ontologique du possible (*Mögliche*) qui ne reposait pas simplement sur les hypothèses dogmatiques du rationalisme métaphysique ; ce n'est toutefois qu'à la fin des années 1760 qu'il a commencé à associer à ce terme une sémantique qui corresponde parfaitement aux exigences épistémiques de sa *nouvelle* philosophie transcendantale.

Dans les pages suivantes, je montrerai que le concept d'« *Etwas* » auquel Kant se réfère dans le texte du *Beweisgrund*, correspond encore à une exigence profondément rationaliste, dans la mesure où il pointe vers une « indétermination métaphysique »¹⁰ qui répond à une certaine manière (pré-critique) d'aborder la définition classique de l'ontologie. Cela nous aidera à comprendre que la valeur critique de ce concept se trouve précisément dans le type particulier d'indétermination (*Unbestimmtheit*) qui y est associé à la fin des années soixante.

1. LA « INDETERMINATION METAPHYSIQUE » DE L'*ETWAS* DANS LE TEXTE DU *BEWEISGRUND*

Tout d'abord, il convient de noter que le concept d'« *Etwas* » a joué un rôle clé dans la critique kantienne de la conception classique de l'existence comme prédicat (détermination) des choses ; une critique qui, on le sait, vise à montrer l'inconsistance ontologique de la preuve cartésienne de l'existence de Dieu, qui prétendait dériver l'existence nécessaire de la notion non contradictoire d'un *ens realissimum*.

Cependant, il n'est pas dans notre intention ici d'approfondir les mérites de la critique kantienne de cette preuve, qui procède précisément de l'idée que toute possibilité logique ou formelle doit être fondée sur « quelque chose d'existant (*Etwas existierendes*) » qui rend cette possibilité réellement pensable¹¹. Il s'agit plutôt de montrer comment Kant utilise ici le terme « *Etwas* » pour démontrer l'*incorrection logique* de nos propositions existentielles. Cela nous donnera l'occasion d'examiner plus étroitement le type d'indétermination que le philosophe prussien associe à ce terme dans ces années-là.

La thèse principale de Kant dans le *Beweisgrund* est que l'existence n'est pas un prédicat ou une détermination¹² des choses, mais la « position absolue » de celles-ci¹³. Cependant, la vérité de cette thèse, que Kant avait déjà formulée dans les années 1750¹⁴, est contredite par notre usage ordinaire du langage, qui « désigne à tout moment l'existence comme un prédicat », ce qui paraît « découler de la nature immédiate de notre concept (*von der unmittelbaren Beschaffenheit unseres Begriffes herrühre*) »¹⁵.

Kant nous donne au cours du texte quelques exemples concrets.

Nous pouvons dire, par exemple, « un narval est une chose existante » et utiliser l'existence comme prédicat du sujet. Nous pouvons alors le faire « en toute sécurité et sans crainte d'erreur »¹⁶, c'est-à-dire sans susciter des problèmes de compréhension et sans tenir compte du fait que cet animal soit quelque chose que nous puissions expérimenter ou non.

Du point de vue philosophique, cependant, il serait plus correct de dire : « à un certain animal marin, qui existe (*einem gewissen existierenden Seetiere*) appartiennent les prédicats que je pense, en les réunissant dans le concept du narval »¹⁷ ou, plus généralement, à un quelque chose qui existe (*Etwas existierende*) appartiennent les déterminations que je pense sous le concept du « narval ». De cette manière, la forme linguistique de nos assertions est correctement adaptée aux connexions logiques contenues dans les termes.

Cela devient encore plus clair – dit Kant – dans le cas des affirmations de l'existence de Dieu :

Quand je dis : « Dieu est une chose existante », tout se passe comme si j'exprimais le rapport d'un prédicat au sujet. Aussi cette manière de s'exprimer n'est-elle pas tout à fait correcte. Pour parler avec précision, elle veut dire : quelque chose qui existe (*Etwas Existierendes*) est Dieu, c'est-à-dire qu'à une chose qui existe (*einem existierenden Dinge*) conviennent des prédicats qui, pris ensemble, sont désignés par le mot Dieu.¹⁸

Pour remédier à l'incorrection logique de notre langage ordinaire, Kant entreprend ici une véritable *emendatio* des propositions existentielles : il remplace le sujet grammatical, qui est normalement désigné par un nom (« Dieu » ou un « narval »), par une « variable logique »¹⁹, qui est ici désignée par une expression de caractère totalement indéterminé – « *Etwas* » ou « *einem Dinge* ». Cette variable exprime ici non pas un objet, mais le *concept général* d'un objet (= x) auquel peuvent se référer les prédicats qui sont pensés sous le concept du sujet.

À travers ce processus, Kant veut faire comprendre que le concept général d'existence n'est pas un prédicat de la chose, parce qu'elle indique plutôt la « position absolue » de cette

chose en tant que *sujet logique* de tous ses prédicats possibles ; son concept, en effet, exprime la position nécessaire d'un quelque chose (*Etwas*), qui exprime ici la *possibilité réelle* de cette référence prédicative.

Sur la base de telles considérations, Paolo Virno peut conclure que ce concept indéterminé d'un « *Etwas (existierende)* » est le précurseur direct du concept critique du quelque chose en général (*Ding überhaupt*) ou de l'objet en général ou transcendantal²⁰. Dans la première édition de la *Critique de la raison pure*, ce terme désigne en effet un *quid* totalement inconnu (= x) auquel nous référons toutes nos représentations (déterminations)²¹.

Même si cette hypothèse d'une filiation directe entre ces concepts offre des pistes de réflexion intéressantes, elle reste peu plausible, à mon avis, pour cette raison que l'« *Etwas* » mis en jeu par Kant au début des années 1760 est un concept encore trop lié à la logique de la métaphysique scolastique. Bien que ce concept corresponde ici à la nécessité de tracer dans le possible (*Mögliche*) une dimension non réductible à la relation non contradictoire entre prédicats, il répond à une exigence profondément rationaliste.

Cela devient clair lorsque l'on considère que son *indétermination* sert ici à reformuler des expressions de type existentiel qui concernent à la fois l'entité suprêmement réelle – Dieu – et les entités contingentes – comme un narval. En d'autres termes, l'indétermination, dont le porte-parole dans ces années-là est le concept d'« *Etwas* », constitue encore cette validité générale, qui avait originairement caractérisé la notion ontologique classique de la « chose (*Ding*) en général ». Cette dernière était en effet un concept général qui se déclarait d'emblée englobant, dans la mesure où il pouvait s'appliquer à tous les domaines de l'être, à savoir une notion qui pouvait se référer aussi bien aux « choses corporelles (*rebus corporeis*) » qu'aux « choses incorporelles (*rebus incorporeis*) »²².

À cet égard, ce n'est pas un hasard si dans ces années-là Kant se réfère encore à un concept classique d'ontologie. Dans les annotations de la *Metaphysik Herder*, on trouve en effet une définition de cette discipline très proche de celle de A.G. Baumgarten : « L'ontologie » – lit-on ici – « est la science des prédicats généraux de toutes les choses (*von den allgemeinen [generalium] Prädikaten aller Dinge*). Ces prédicats sont *vel vniversalia*, qui appartiennent à toutes les choses, *vel disjuntiva*, dont l'un appartient à toutes les choses »²³.

Mais c'est précisément la définition de l'ontologie dont, comme nous l'avons vu, Kant se distancie ouvertement à la fin des années soixante. La figure de cette distance, on le verra, s'inscrit précisément dans la nouvelle sémantique associée au terme « *ein Etwas überhaupt* », sémantique qui n'est plus comparable à la notion classique de la « chose en général ».

Ce terme, comme j'ai l'intention de le montrer maintenant, met en jeu une indétermination qui n'est plus comparable à la généralité absolue de la notion classique, mais à une validité objective qui est pleinement compatible avec le *paradigme critique* de la nouvelle philosophie transcendantale ou ontologie de Kant. Je voudrais le faire à travers le seul indice que le philosophe prussien nous offre dans la Réflexion 3959, à savoir le caractère expressément *non matériel* ou *formel* de cet « objet ».

2. LA DETERMINABILITE EMPIRIQUE DU CONCEPT ONTOLOGIQUE DE « EIN ETWAS ÜBERHAUPT »

Il faut d'abord préciser que Kant invoque quelque chose de très spécifique lorsqu'il admet que l'objet de l'ontologie est « *keine Materie* ». Les annotations manuscrites de ces années montrent en fait que, par « matière », il n'entend pas simplement les données (*data*) qui doivent sous-tendre l'intelligibilité du logiquement possible et qui, en tant que telles, peuvent désigner la « référence ontologique »²⁴ de la loi de non-contradiction, mais plutôt les matériaux qui fondent les *possibilités réelles* de notre cognition. Ce qui est en jeu ici, en d'autres termes, ce n'est pas ce qui rend le possible authentiquement pensable (*cogitabile*), mais ce qui rend notre cognition elle-même réellement possible (*dabile*)²⁵.

Dans Réflexion 3957, Kant écrit :

Toutes les connaissances humaines peuvent être divisées en deux genres principaux (*zwei Hauptgattungen*) : 1. celles qui découlent des sens et qui sont appelées empiriques ; 2. celles qui ne sont pas du tout acquises par les sens, mais qui ont leur fondement dans la nature constante de la faculté de penser de l'âme (*in der beständigen Natur der Denkenden Kraft der Seele*), et qui peuvent être appelées idées pures. Comme tous les matériaux de la pensée doivent nécessairement être fournis par nos sens (*Da alle Materialien zum Denken notwendig durch unsere Sinne müssen gegeben sein*), la matière de toutes nos connaissances est empirique (*so ist die Materie von unserer gesamten Erkenntnis empirisch*).²⁶

Dans les Réflexions sur la logique de la copie kantienne du texte de Meier *Auszug aus der Vernunftlehre*, ce concept est réaffirmé : « Nous recevons la matière de la connaissance à travers les sens (*durch die Sinne*) »²⁷; et il dit également plus loin : la matière « en relation avec le sujet est la sensation (*Empfindung*) »²⁸.

En d'autres termes, lorsque Kant utilise le terme « *Materie* » dans ces années-là, il n'entend pas tant le « contenu réel »²⁹ d'une relation non-contradictoire entre les concepts, mais plutôt les données (*data*) empiriques qui constituent précisément les « premiers éléments » de notre connaissance.

Dans une des réflexions de Kant sur l'Anthropologie, on lit :

Les premiers éléments de notre connaissance (*Die ersten Grundstücke unserer Erkenntnis*) sont les sensations (*sind Empfindung[en]*). C'est le nom que l'on donne aux représentations dans lesquelles l'esprit est regardé comme simplement affecté, en ce qu'elles sont produites par la présence d'une chose. Ils constituent, en quelque sorte, la matière de toute notre connaissance (*die Materie alles unseres Erkenntnis*).³⁰

Lorsque l'on tient compte de cette nouvelle signification « subjective » du concept de matière, la détermination kantienne du caractère non matériel de l'objet de l'ontologie devient plus claire : celui-ci ne présente pas quelque chose qui puisse être donné par nos sens et provoquer un changement réel dans notre état représentatif. Ce n'est pas, autrement dit, une donnée (*Datum*) de la cognition possible pour nous.

S'il ne s'agit pas d'un objet qui peut être donné par nos sens, il doit donc être interprété comme un « produit » de la faculté du sujet, « *per quam, quae in sensus ipsius per qualitatem suam incurrere non possunt, repraesentare valet* »³¹: à savoir, comme une pure représentation produite par notre entendement, qui a son fondement « dans la nature permanente de la capacité de penser de l'esprit (*in der beständigen Natur der Denkenden Kraft der Seele*) »³². Mais cela ne signifie pas, comme nous le verrons, que cette conception puisse être réduite à une simple pensée³³, c'est-à-dire à un concept vide, sans objet. Il faut y prêter une attention particulière si l'on veut comprendre pleinement le développement futur de la philosophie transcendantale de Kant.

Dans ces années-là, l'exclusion kantienne des éléments matériels de notre cognition n'exclut pas la référence générale à la dimension sensible de notre intuition (*Anschauung*), mais l'implique dans la mesure où elle se fonde sur le *caractère formel de ses propres principes*. Le caractère non matériel de l'objet de l'ontologie kantienne renvoie ici, en ce sens, à une formalité qui n'est pas exprimable uniquement par les principes d'identité et de contradiction et qui ne peut donc pas être réduite au niveau purement logique du simple pensable (*cogitabile*).

La pure représentation d'« un quelque chose en général (*ein Etwas überhaupt*) » exprime en effet une formalité qui doit déjà être interprétée à la lumière du nouveau « concept doctrinal (*Lehrbegriff*) »³⁴ sur la valeur formelle de l'espace et du temps, c'est-à-dire une formalité donc qui, en raison de sa nature, met en jeu une validité qui n'est plus comparable à la validité générale (*Allgemeinheit*) de la notion ontologique de la chose en général.

Dans la deuxième partie de la Réflexion 3957, déjà citée plus haut, Kant écrit : bien que la matière de notre cognition soit empirique, les concepts purs – surtout ceux qui appartiennent à la « *philosophia pura* »³⁵ – ne concernent que la forme de celle-ci, qui est de *nature duale*.

Nous avons donc une double forme de cognition (*eine zweifache Form der Erkenntnisse*) : la forme intuitive et la forme rationnelle. La première n'a lieu que dans la connaissance immédiate des choses individuelles (*einzelner Dinge*), la seconde dans les représentations générales ; j'appellerai la première les concepts intuitifs (*anschauende*), la seconde les concepts rationnels (*Vernunftbegriffe*).³⁶

À la dimension formelle de notre connaissance – qui constitue le domaine authentique de l'ontologie³⁷ – appartiennent donc non seulement les idées générales de la raison, mais aussi ce qu'on appelle les notions singulières de l'espace et du temps, à savoir les notions immédiates ou intuitives des choses individuelles, que Kant appelle maintenant aussi « *intuitus puri* »³⁸. Espace et temps sont en effet des notions qui, comme les concepts de la raison, ne naissent pas par les sens, mais se fondent sur la « nature permanente de l'esprit » et qui appartiennent donc, en tant que tels, à la structure *transcendantale* de notre connaissance pure³⁹.

Contrairement aux concepts de la raison, cependant, ces notions n'expriment pas « la relation des choses en général »⁴⁰, mais seulement la connexion réelle (*coordinatio*)⁴¹ entre nos sensations, qui pour leur part ne désignent que des objets individuels⁴². Il faut tenir compte précisément de cette « forme duale (*zweifache Form*) » de notre cognition – le rationnel (général)

et l'intuitif (singulier) – pour comprendre ce que Kant veut réellement dire lorsqu'il affirme que l'objet de l'ontologie n'est pas la matière, par conséquent « *ein* » *Etwas* « überhaupt ».

Par cette expression, Kant n'entend pas une simple représentation intellectuelle eu rationnelle – une chose purement pensée, un objet de pensée pure (*Gedankending*) – mais plutôt une conception purement formelle qui exprime une fonction épistémique précise en raison de sa nature « hybride ».

La notion kantienne de « *ein Etwas überhaupt* » constitue en effet une représentation générale *produite* par l'esprit humain (ainsi *a priori*), conçue selon les conditions subjectives de notre intuition⁴³ et servant donc à anticiper les représentations individuelles des objets (donnés)⁴⁴. Il s'agit plus précisément d'une représentation qui sert à anticiper uniquement la forme générale des objets qui peuvent réellement être données dans le cadre de notre intuition sensible et non celles des objets qui peuvent être pensés dans une intuition purement intellectuelle. En d'autres termes, la structure formelle particulière de la nouvelle notion ontologique de Kant est ce qui détermine, en principe, son domaine objectif.

La généralité de cette notion, dans ces années-là, n'exprime en effet plus la validité absolue que la métaphysique scolastique attribuait à la notion classique de « chose en général ». La raison en est que le caractère non matériel ou formel de cette représentation générale produite (*a priori*) par le sujet doit être interprété non seulement en recourant aux principes logiques d'identité et de contradiction, mais aussi à la lumière de la valeur formelle des principes de notre intuition. Ceux-ci constituent les conditions qui déterminent *a priori* l'usage réel (*usus realis*) de cette notion ontologique.

À la lumière de notre analyse, nous pouvons donc admettre qu'en 1769, Kant fournit une nouvelle définition de l'ontologie qui s'écarte ouvertement de la tradition rationaliste non seulement dans sa forme, mais aussi dans son *contenu*, en fixant à son fondement une notion qui, en raison de sa nature formelle essentiellement « hybride », ne reflète plus la neutralité de la notion classique de la chose en général. Selon ma thèse, c'est précisément cette remise en cause de l'indétermination du concept d'« *Etwas* », rendue possible en principe par la reconnaissance de sa double forme, qui a été la clé kantienne pour une reconsidération *critique* de la discipline ontologique.

Le caractère « général » de cette notion ne représente en effet plus la possibilité de s'adresser à tous les domaines de l'être, c'est-à-dire à la fois au domaine contingent des objets sensibles de l'expérience et au domaine des êtres suprasensibles comme Dieu, l'âme ou le monde. Cette généralité définit plutôt l'impossibilité de désigner *tel* ou *tel* objet d'expérience, c'est-à-dire l'impossibilité de désigner un phénomène empirique particulier : leur généralité n'est donc plus l'expression d'une indétermination métaphysique, mais d'une véritable *indétermination empirique*. C'est précisément à cause de cette indétermination régulatrice – fonctionnelle à la reconnaissance de la valeur objective des seuls phénomènes sensibles (*Erscheinungen*) – que l'objet de l'ontologie kantienne dans cette période doit être fondamentalement compris comme ce qui est « empiriquement déterminable », à savoir comme la pure représentation d'un objet

général, qui ne peut être déterminé plus avant que par ces « prédicats » qui servent de marques (*Merkmale*) à nos sensations⁴⁵.

À mon avis, c'est précisément cette *déterminabilité empirique* qui doit être prise en compte si l'on veut comprendre pleinement la signification « critique » du concept kantien d'objet en général (= x) et, par conséquent, la véritable valeur « ontologique » de sa nouvelle philosophie transcendantale.

Si l'on tient compte en effet du type de déterminabilité de sa préforme⁴⁶, il devient tout à fait clair que le nouveau concept clé de la philosophie transcendantale ou ontologie de Kant ne peut pas être interprété comme un concept entièrement indéterminé de l'entendement pur, qui peut se référer en tant que tel à des représentations tant sensibles qu'intelligibles⁴⁷. En effet, il devient clair que ce concept n'est pas du tout lié à l'être (*ens/Ding*) au sens traditionnel, et il devient par conséquent clair que l'ontologie de Kant ne doit pas être interprétée simplement comme une reformulation critique de la théorie de l'être en général, mais comme une discipline entièrement nouvelle qui vise désormais à déterminer *a priori* l'objectivité générale des phénomènes, c'est-à-dire à déterminer ce qui est pour nous l'objet d'une *expérience possible en général*.

De facto, il ne faut pas oublier que lorsque Kant propose dans le *Critique de la raison pure* de remplacer « le nom orgueilleux d'une ontologie » par celui d'une « analytique de l'entendement pur », il entend précisément le système de ces concepts purs, qui servent de principes à l'exposition (objective) des phénomènes, c'est-à-dire ces principes par lesquels notre entendement ne peut rien accomplir de plus *a priori* qu'« anticiper la forme d'une expérience possible en général »⁴⁸.

Ce que j'ai essayé de montrer, c'est que l'idée d'une telle ontologie critique était, après tout, déjà dans l'esprit de Kant à la fin des années 1760, même si à cette époque manquaient encore certains éléments théoriques – en particulier la théorie du schématisme transcendantal – qui s'avéreraient indispensables pour sa formulation concrète.

RÉSUMÉ: Cette intervention part de l'idée que l'ontologie kantienne ne doit pas être interprétée comme une simple reconsidération critique de la théorie de « l'être en général », mais plutôt comme un nouveau type de science qui thématise « l'être en général objet » du phénomène. À cet égard, nous essayerons de démontrer, à travers une analyse de la nouvelle définition de l'ontologie que Kant propose dans la Réflexion 3959, que les raisons qui soutiennent cette lecture peuvent être trouvées dans le nouveau profil d'indétermination caractérisant le précurseur direct du concept critique de « un objet en général », c'est-à-dire la notion de « *ein Etwas überhaupt* ». En particulier, nous allons montrer que, si dans le contexte du *Beweisgrund* (1763) cette notion possède encore une indétermination métaphysique conforme au paradigme ontologique classique, à la fin des années 1760 elle assume un profil d'indétermination qui, en accord avec le nouveau « *Lehrbegriff* » sur l'idéalité formelle de l'espace et du temps, est fonctionnel à l'anticipation de la matière empirique des phénomènes.

MOTS-CLÉS : ontologie critique ; philosophie transcendantale ; concept d'un objet en général ; *Ding überhaupt* ; *ein Etwas überhaupt* ; indétermination métaphysique ; déterminabilité empirique ;

ABSTRACT: This paper starts from the idea that Kantian ontology should not be interpreted as a mere critical reconsideration of the theory of "being in general", but rather as a new kind of science dealing with the "being in general object" of the phenomenon. In this regard, through an analysis of the new definition of ontology that Kant proposes in Reflection 3959, we will try to show that the grounds supporting this reading are to be found in the new profile of indeterminacy that characterizes the direct precursor of the critical concept of "an object in general", i.e. the notion of "*ein Etwas überhaupt*". In particular, we will show that this concept, while still possessing a metaphysical indeterminacy in the sense of the classical ontological paradigm in the context of the

Beweisgrund (1763), takes on a profile of indeterminacy in the late 1760s that is functional for the anticipation of the empirical matter of phenomena in accordance with the new Kantian “*Lehrbegriff*” about the formal ideality of space and time.

KEYWORDS: critical ontology; transcendental philosophy; the concept of an object in general ; *Ding überhaupt; ein Etwas überhaupt*; metaphysical indeterminacy; empirical determinability ;

REFERENCES

Alexander Gottlieb, Baumgarten, *Metaphysical/Metaphysik*. Historisch-kritische Ausgabe, übersetzt, eingeleitet und herausgegeben von Günter Gawlick und Lothar Kreimendahl, Stuttgart-Bad Cannstatt: Frommann-Holzboog, c2011.

Cicatello, Angelo, *Ontologia critica e metafisica. Studio su Kant*, Milano-Udine: Mimesis 2011.

Clauberg, Johannes, *Opera omnia philosophica*. Bd.1. Hildesheim (1691) 1968.

Ficara, Elena, *Die Ontologie in der ‘Kritik der reinen Vernunft’*, Würzburg: Königshausen & Neumann, 2006.

Grapotte, Sophie, *Ontologie critique/ontologie wolffienne: la réforme kantienne de l’ontologie*, in: *Kant et Wolff: Héritages et Ruptures*, Paris: Vrin, 2011, p.131-146.

-- *La conception kantienne de la réalité*, Hildesheim-Zürich-New York: Olms, 2004.

Heidegger, Martin, *Gesamtausgabe. II. Abt., Vorlesungen 1923-1944. Band 25, Phänomenologische Interpretation von Kants Kritik der reinen Vernunft*; Frankfurt am Main: V. Klostermann, 1995.

Kant, Immanuel, *Gesammelte Schriften*, hrsg. von der Königlich-Preussischen Akademie der Wissenschaften zu Berlin, 1902

-- *Kritik der reinen Vernunft*; zitiert nach der ersten und zweiten Auflage (A und B).

-- *Œuvres philosophiques*, vol. III, Paris : Gallimard, 1986.

Alison, Laywine, *Kant’s Metaphysical Reflections in the Duisburg Nachlaß*, in: *Kant-Studien* vol. 97, no. 1, Walter de Gruyter, 2006, pp. 79-113.

Lorini, Gualtiero, *I concetti di “predicato” e “determinazione” tra Baumgarten e Kant*, in : *Philosophical Readings III : The Sources Of The Kritik Der reinen Vernunft*, 2011, p. 49-61.

Prauss, Gerold, *Kant und das Problem der Dinge an sich*, Bonn, 1977.

Rivero, Gabriel, *Zur Bedeutung des Begriffs Ontologie bei Kant. Eine Entwicklungsgeschichtliche Untersuchung*, Berlin/Boston: De Gruyter, 2017.

Virno, Paolo, *Parole con parole: poteri e limiti del linguaggio*, Roma: Donzelli Editore, 1995.

Wolff, Christian, *Philosophia practica universalis, mathematica methodo conscripta*, Lipsiae 1703, in: *Gesammelte Werke*, II, 35, Hildesheim-New York: Olms, 1974.

NOTES

¹ Jessica Segesta collabore actuellement en tant qu'assistante d'enseignement au département de philosophie théorique de l'Université de Palerme (Italie). En 2020, elle a obtenu son doctorat en philosophie théorique à l'Université de Messine, en cotutelle de thèse avec l'Université de Heidelberg, avec une thèse sur le concept kantien d'objectivité transcendantale. Elle a publié des articles et des revues et a participé à des conférences internationales sur la philosophie kantienne,

Jessica Segesta currently works as a teaching assistant in the Department of Theoretical Philosophy at the University of Palermo (Italy). In 2020, she completed her PhD in Theoretical Philosophy at the University of Messina, in *co-tutelle de thèse* with the University of Heidelberg, with a dissertation on the Kantian concept of transcendental objectivity. She has published articles and reviews and participated in international conferences on Kantian philosophy.

² Voir S. Grapotte, *Ontologie critique/ontologie wolffienne: la réforme kantienne de l'ontologie* (2011), p.131-146.

³ *KrV*, A 290 B 347.

⁴ Martin Heidegger parle du processus d'objectivation comme du problème clé de l'ontologie kantienne (Cf. M. Heidegger, *Gesamtausgabe. II. Abt., Vorlesungen 1923-1944*. Band 25, *Phänomenologische Interpretation von Kant's Kritik der reinen Vernunft*, Frankfurt am Main, V. Klostermann, 1995).

⁵ A 845 B 873.

⁶ Cf. Ficara, « *Die Ontologie in der 'Kritik der reinen Vernunft'* », Würzburg: Königshausen & Neumann GmbH, 2006 ; Laywine, « *Kant's Metaphysical Reflections in the Duisburg Nachlaß* », in: *Kant-Studien* vol. 97 (1), Walter de Gruyter, 2006, pp. 79-113.

⁷ B 304.

⁸ C. Wolff, *Philosophia practica universalis, mathematica methodo conscripta*, Lipsiae 1703, in *Gesammelte Werke*, II, 35, Olms, Hildesheim-New York 1974, p. 190.

⁹ AA XVII, 367 ; ma traduction.

¹⁰ Au sens où cette notion peut être appliquée à la fois au domaine contingent des objets sensibles et au domaine nécessaire des êtres suprasensibles comme Dieu.

¹¹ Cf. Kant, Œuvres I, 335 ; AA II, 80.

¹² Il est remarquable qu'ici Kant assume encore un sens prédicatif du concept « *determinatio* ». Au sujet des différents usages du terme « *determinatio* » dans les écrits kantien, voir : Lorini, « *I concetti di "predicato" e "determinazione" tra Baumgarten e Kant* », in : *Philosophical Readings III : The Sources Of The Kritik Der reinen Vernunft*, 2011, p. 49-61.

¹³ AA I, 325 ; AA II, 72.

¹⁴ Cf. AA XVII 240-243 : R 3706.

¹⁵ AA XVII, 242 : R. 3706

¹⁶ I, 325 ; AA II, 72.

¹⁷ I, 326; AA II, 73.

¹⁸ I, 327 ; AA II, 74.

¹⁹ Virno, *Parole con parole: poteri e limiti del linguaggio*, Roma: Donzelli Editore,1995, p. 66.

²⁰ Virno, *op. cit.*, p 67 : note 10. Pour Prauss l'expression « objet transcendantal » est un synonyme d'objet en général (Cf. Prauss, « *Kant und das Problem der Dinge an sich* », Bonn 1977, p. 108.

²¹ *KrV*, A 109.

²² Ainsi, la définition de l'ontologie par J. Clauberg : « *Ontosophia est quaedam scientia, quae contemplatur ens quatenus ens est, hoc est, in quantum comunem quandam intelligitur habere naturam vel naturae gradum, que rebus corporeis & incorporeis, Deo & Creaturis (...)* » Johann Clauberg, *Opera omnia philosophica*. Bd.1. Hildesheim (1691) 1968, p. 283.

²³ AA XXVIII, 7.

²⁴ Dans le *Beweisgrund*, Kant utilise le terme « matière » au sens de la matière qui se trouve à la base de la possibilité logique (formelle). En tant que telle, celle-ci présente la véritable référence ontologique de la loi de non-contradiction (Sur ce sujet, Cf. Cicatello, « *Ontologia critica e metafisica. Studio su Kant* », Milano-Udine: Mimesis, 2011, pp. 66-67).

²⁵ Kant utilise cette expression à diverses occasions dans l'*Opus Postumum* pour désigner l'intuition sensible comme ce qui est donné a priori (*a priori gegeben*). Voir par exemple : OP, AA XXII, X, 415.

²⁶ AA XVII, 364-365.

²⁷ AA XVI, 83 : R. 1687.

²⁸ AA XVI, 112 : R. 1780. Ma traduction.

²⁹ Dans le domaine de la preuve, le terme « *real* » désigne le niveau des déterminations positives au sens des prédicats d'une chose, qu'elle soit possible ou qu'elle existe. Sur la signification du terme « *realitas* » dans les écrits précritiques de Kant, voir : Grapotte, « *La conception kantienne de la réalité* », Hildesheim-Zürich-New York: Olms 2004, pp. 21-26.

³⁰ AA XV, 268 : R. 619.

³¹ AA I, 636 ; AA II, 392.

³² AA XVII, 365.

³³ Contrairement aux affirmations de ceux qui interprètent la philosophie transcendantale de Kant comme une reformulation de la théorie classique de l'être en général.

³⁴ AA XVIII, 69 : R. 5037. Le nouveau « *Lehrbegriff* » dont parle Kant dans la Réflexion 5037 est, à mon avis, identifiable à la théorie selon laquelle l'espace et le temps ne sont pas des caractères réels des choses, mais les formes idéales de notre intuition. C'est précisément cette théorie de l'idéalité de l'espace et du temps qui fournira la 'clé' de la résolution du conflit dialectique en cosmologie dans le *KrV* (Cf. A 491-B519).

³⁵ AA XVII, 521.

³⁶ AA XVII, 364-365.

³⁷ Cf. AA XVII, 521: R. 4366; AA XVII, 353: R. 3931.

³⁸ AA XVII, 364.

³⁹ Cf. AA XVII, 622 : R. 4643.

⁴⁰ AA XVII, 557 : R. 4452.

⁴¹ Cf. AA XVII, 372: R. 3976.

⁴² Cf. AA II, 393.

⁴³ AA XVII, 372.

⁴⁴ Voir G. Rivero, 2017 : 136

⁴⁵ Cf. AA XVII, 345 : R 3921.

⁴⁶ Gabriel Rivero, « *Zur Bedeutung des Begriffs Ontologie bei Kant. Eine Entwicklungsgeschichtliche Untersuchung* », Berlin/Boston: De Gruyter, 2017, p. 180. Cf. AA XVII, 278 ; 492-493.

⁴⁷ Cf. Elena Ficara, « *Die Ontologie in der 'Kritik der reinen Vernunft'* », Würzburg: Königshausen & Neumann, 2006, pp. 61-66.

⁴⁸ *KrV*, A 246 B 303.

TRAVELLING WITHOUT CHANGING PLACES: SOME REMARKS ON KANT'S PREFACE TO THE *ANTHROPOLOGY FROM A PRAGMATIC POINT OF VIEW*

Juliette MORICE¹

1. INTRODUCTION: AN APOLOGY FOR NOT TRAVELLING?

The history of travel advice literature (known as *ars apodemica*²) in Early Modern Europe has often overlooked the reading of the preface to the *Anthropology from a Pragmatic Point of View*, published by Kant in 1798³. Although this introductory text was subject both to an erudite commentary by Reinhard Brandt (1999) and to a long introduction by Michel Foucault (2008), and although an extensive literature on Kantian cosmopolitanism already exists (see in particular Kleingeld 2012), this preface remains problematic in several respects and only seems to make sense when placed in its exact historical context.

It could be assumed that this text represents a form of completion of what apodemical arts had become around 1800, insofar as it articulates the metaphors of the world as a “school” and as a “stage” – asking about the “use of the world” – and establishes a supposedly obvious link between cosmopolitanism, travels and anthropology – referring to the expected *topos* of the “utility of travel”. But, surprisingly, while we tend immediately to think that anthropology necessarily requires the experience of travel, Kant lists here the reasons why travels can be set aside – or only be considered as an “auxiliary means”. This idea certainly goes with the paradoxical picture of an author who did not stop quoting examples taken from travel literature⁴, and nevertheless appears as the most sedentary ever among philosophers, the one

<https://doi.org/10.36311/2318-0501.2022.v10n2.p123>

who hated change and movement and almost never left the city of Königsberg⁵. Can such an image, however, have any explanatory value?

The first question that arises is the following: does the preface of the *Anthropology* simply correspond to the personal apology of an author who, because he pretended to deliver something about the knowledge of the world and the inhabitant of this world, had to justify his “point of view”, and especially the fact that he did not travel, despite of knowing it was one of the preferred means of anthropology?⁶ We think that this very particular picture of the “traveller of Königsberg” (Crampe-Casnabet 1985) is not only anecdotal or biographical but also involves a philosophical sense.

As Reinhard Brandt said, Kant intends, already from the second page of the preface, to answer the question: “how is it possible to achieve anthropological knowledge of the world without changing places?” (Brandt 1999: 80). And one can see how difficult it was to legitimise an anthropological discourse without having travelled. In fact, Kant argues that before one intends “to broaden the range of anthropology” by travelling, it is first necessary to frequent one’s own fellow countrymen: fortunately, as he adds in a long footnote, a large city such as Königsberg, with its harbour, its university, its government assemblies, can be taken as an appropriate place for broadening one’s knowledge of men as well as of the world. In a word: it is a place “where this knowledge can be acquired without even travelling” (Anth, AA 07: 121.36)⁷. This footnote well and truly contains an apology: the author is perfectly aware that, according to common sense, the knowledge of men cannot be acquired “without even travelling” (Brandt 1999: 80).

There are two competing hypotheses to explain this unusual statement. One could suppose that this paradoxical idea – making an anthropological research without resorting to travel – has to do not only with Kant’s criticism (1), but also with the history of travel theory, and particularly with the travelling method that Rousseau expounds in the fifth book of *Emile* and in *The New Heloise* (2).

(1) The most obvious hypothesis consists in appealing to the metaphor that Kant used in the preface of the first edition of the *Critique of Pure Reason* to explain what “criticism” means: it is well known that the metaphor of travel is useful to reveal the difference between the three ages of *dogmatism*, *scepticism* and *criticism*. The dogmatic method, corresponding to an absolute despotism, is a moment of complete sedentary mode of living. On the contrary, the sceptic philosophy is related with a nomadic way of thinking, in which the reason travels without any compass or map. What, then, is the relationship between critical philosophy and travel? The critical philosopher holds in his hands the scientific instruments to explore human faculties and perfectly knows the different ways and places. But does he need to travel? Is it possible to conceive criticism as a way of travelling with an *a priori* plan, or else of travelling “without even changing places”? It seems that empirical travels must be distinguished from a kind of travels appropriate to the work of pure reason. Yet, does a way of “travelling *a priori*” make sense? This difficulty might explain why Kant prefers travel books to travels: the reader, in his office, distances himself from the related facts and manages to avoid the pitfall of rhapsody (Crampe-Casnabet 1985: 3).

(2) However, there is another possible hypothesis. Or more precisely: the first hypothesis does not go without the other. Indeed, Kant's position about the use of travelling can be seen as an answer to the question posed by Rousseau at the beginning of the chapter "Of travels" in *Emile*: "Hence there is another way of stating the question about travel: 'Is it enough for a well-educated man to know his fellow-countrymen, or ought he to know mankind in general?' Then there is no place for argument or uncertainty" (Rousseau 2009: 641). Unlike Rousseau, Kant answers that it may be enough to frequent one's own fellow-countrymen and to read travel books. This does not mean that he disagrees with the Genevan philosopher, but rather that he completes or develops to the very end the latter's thesis⁸.

2. KANT AND ROUSSEAU

The second hypothesis, which is somewhat underestimated, requires attention. It should be recalled that in Rousseau's *Emile* the purpose of travels was the "knowledge of man in general", which was made possible by the adoption of an "abstracting" point of view. We read, in the first book of *Emile*: "We must, then, generalize our views and consider in our pupil abstract man, man exposed to all the accidents of human life" (2009: 167). Rousseau wanted to consider "man in general", leaving aside the particular properties that refer to each individual in real existence. He did not mean that there was such a thing as an "ideal" anthropology resting on a so-called "essence of man": on the contrary, the only worthy anthropology was built on an intellectual operation, removing the accidents to get the "abstract" man, insofar as the purpose of such an anthropology was to set up the conditions of possibility of freedom. This is why Rousseau, on the subject of travel, was already in opposition to the apodemic tradition: the travel that Emile had to undertake had nothing more to do with the educational "fashion", which aimed to bring up what the philosopher called a "bourgeois", but it clearly had to bring up a "citizen".

This represents a turning point for the history of travel theory, whose outcome is a definition of cosmopolitanism as a mental representation: one can apprehend his position in the world as one of many possible positions. Emile well demonstrates that seeing oneself as a citizen of the world entails seeing all the others as actors in the "world's play". And when Rousseau claimed that "to travel for the sake of travelling is to wander, to be a vagabond. To travel to inform oneself is till to have too vague an aim. Instruction which has no determined goal is nothing" (2009: 646), he only required his traveller to have an "*a priori*" plan in order to undertake his travel successfully; to put it another way, his observation had to be less descriptive than normative. And Rousseau added: "Before observing, one must make some rules for one's observations. One must construct a standard to which measurements one makes can be related" (2009: 650), foreshadowing a kind of "Critical travel".

This being reminded, we must ask ourselves what is the link between the preface of the *Anthropology from a Pragmatic Point of View* and the anthropology Rousseau defines in *Emile* and *The New Heloise*. Kant asserts that the "knowledge of man" involves the "knowledge

of the world”, even though the man is only a part of the world. The preface thus sets as an object of study the man considered as “an inhabitant of the world”: the purpose is to give a doctrine of the knowledge of man considered from the pragmatic point of view (and not from the physiological one), with regard to what man “makes”, “can make” or “should make” of himself (“*macht, oder machen kann und soll*”) and not with what nature makes of him¹⁰. The question of the *essence* of man is thereby replaced by the question of *sense* (Goyard-Fabre 1997: 87): from this point, we already know that Kant’s anthropology will have to do both with geography and history, space and time, as it considers the destination of man (Crépon 1996: 163). This is nothing but a way of subordinating the “is” to the “ought”, or the descriptive and empirical dimension to the normative one, such as in Rousseau’s anthropological analysis. Yet, Kant’s pragmatic anthropology is not a “practical” anthropology: it does not consider man as a purely free subject. Indeed, the philosopher does not mention only two but three modalities (i.e. “*macht, oder machen kann und soll*”), as the pragmatic anthropology lies in this problematical oscillation, or this “grey area” between them: it is not a description of the world, nor a theory of moral action, but it refers to this indefinable “making something of one’s own” (Brandt 1999: 63).

Kant then admits that this anthropological study seems to involve the use of travels, or even – which is a notable reservation – “the reading of travel books”, since travels appear for the common sense as the preferred means of broadening (“*Erweiterung*”) the range of anthropology. At this point, the author articulates the most important notions of the apodemic tradition and, paradoxically, tries at the same time to justify the subsidiary or unnecessary nature of travels: the world conceived as a “school” and as a “stage” (which is reminiscent of the *topos* of the *theatrum mundi*), and man considered as a “citizen of the world” are all issues that revolve around a polarity between closeness and distance, local and general, which echoes the most traditional theories of travel while at the same time denying them. What we need to understand is why Kant appeals to these *topoi* and yet sets aside travels as far as he is concerned.

Let us go further into the analysis of the text. Pragmatic anthropology is defined as a “knowledge of the world” that must come after “schooling” – according to the thesis of almost all apodemic arts. This opposition between the “world” and the “school” was already developed in a preparatory text, when Kant asserted that “all human beings receive a twofold education: 1. through school 2. through the world”. In the former, they are “merely passive”, as apprentices. In the latter, they are themselves “playing” (as partners) in the “great game of life” (HN, AA 15: 799-800). Foucault considered that this opposition between “the books of school” and “the book of the world” was what make the *Anthropology* “a book of daily exercise”, the “practice” of a culture already given in advance – and not a simple history of cultures. He thereby insisted on the fact that the pragmatic anthropology inseparably implies “the analysis of how man acquires the world” (referring to the notion of “*mitspielen*”) and, at the same time, “the synthesis of the prescriptions and rules that the world imposes on man, which train him, readying him to take control of the game (“*das Spiel verstehen*”)” (Foucault 2008: 53-54). Admittedly, the notion of “*Spiel*” is particularly important, as the passage from nature to culture (or rather from “*l’homme de la nature*” to “*l’homme de l’homme*”, as Rousseau would say) seems to hinge on it; but in our opinion, the key concept contained within the notion of “*Spiel*” is the one of “*point of view*”:

taking care to distinguish between “knowledge of the world” (“*die Welt kennen*”) and “use of the world” (“*die Welt anwenden*”), Kant implicitly refers to the metaphor of the *theatrum mundi* and highlights the clear difference it establishes between the *actor* and the *spectator*:

In addition, the expressions “to *know* the world” and “to *have* the world” are rather far from each other in their meaning, since one only *understands* the play that one has watched, while the other has *participated* in it. – But the anthropologist is in a very unfavorable position for judging so-called *high* society, the estate of the nobles, because they are too close to one another, but too far from others (Anth, AA 07: 120. 9-15).

“Knowing the world” may be equivalent to “understand it as a spectator”, while “having the world” would imply something like “participating in the game”: what is crucial is the change of perspective or viewpoint. Then, what matters to Kant is to distinguish the concept of “world” from the one of “high world”. The anthropologist’s point of view is not suitable for the “high world” or “high society”, or the estate of the nobles, because in this “high world” men are close to one another but too far from the rest of humanity. The knowledge of the world, unlike the knowledge of the high society, implies an homogeneity of the distances separating men from one another: in other words, the world of the pragmatic anthropology is the one in which men are related by the same distance and stand close in a way. As previously noted, the man of the pragmatic anthropology is neither the man of nature nor the free subject, but he is precisely the man considered as “an inhabitant of the world”, as involved in the “world’s play”. In this regard, it may be recalled that in Rousseau’s *Julie or The New Heloise*, Saint-Preux, in reference to his own travel, opposed two points of view:

Thus I am beginning to see the difficulties of studying the world, and I do not even know what vantage point I must adopt to know it well. The philosopher is too far away, the man of the world too close. The one takes in too much to be able to reflect, the other too little to evaluate the overall tableau. The philosopher studies separately every object that attracts his attention, and being unable to discern either the connections or the relations with other objects outside his ken, he never sees it in its place and grasps neither its reason nor its true effects. The man of the world takes in everything and has time to reflect on nothing [...] (Rousseau 1997: 201-202).

What mattered to Rousseau was to show how the two operations of “seeing” and “thinking” had to be simultaneous, the “spectacle” of the world demanding a “continuity of attention” (*Ibid.*). Then he explained what being a “spectator of the world” means:

It also seems to me that it is folly to try to study the world as a mere spectator. He who pretends simply to observe observes nothing [...]. One sees others acting only insofar as one acts oneself; in the school of the world as in the school of love, one has to begin by practicing what one wants to learn (*Ibid.*).

Saint-Preux’s letters are structured by a series of oppositions between inward and outward life: the traveller must both withdraw and engaged into the world, holding an unsustainable role. So, the “ideal” travel seems to require an impossible simultaneity.

This comparison with Rousseau could explain a difficulty concerning Kant's preface. One might indeed be surprised by the fact that Foucault identifies a "lacuna" in Kant's work: according to him, the *Anthropology* seems unexpectedly to ignore the theme of the man living in the world, and "the majority of the analyses [...] are undertaken not in the cosmopolitical dimension of the *Welt*, but that other – interior – dimension of the *Gemüt*" (Foucault 2008: 55). Is it so surprising? It is most likely because there is no such thing as an opposition between these two dimensions. Does not the tension between the "*Welt*" and the "*Gemüt*" simply lie in what Kant means by "citizen of the world"?

3. WHAT DOES "CITIZEN OF THE WORLD" MEAN?

When Kant states that anthropology, as a "knowledge of the world", is a knowledge of man and not a knowledge of things, he is only saying that it is related to cosmopolitanism. Pragmatic anthropology contains knowledge of the man as a citizen of the world. What does it mean? First, we can understand it negatively: it means that the knowledge of "human races" does not matter for the pragmatic, but only for the "theoretical" knowledge of the world, and that man will be considered as he belongs to a *universal* domain. But this universal will not be that of the moral city of spirits (otherwise the anthropology would be named "practical"), nor that of the civil society formed by the subjects of law (otherwise it would be named "juridical"). What does the expression "citizen of the world" encompass in this text?

Foucault aimed to link up the project of the *Anthropology* to the one of the three *Critiques*: he concluded that anthropology, spreading out in history, faced in its way the universalism of the critical part of Kantian philosophy. But he added that, as it regards men as citizens of the world, the *Anthropology* would introduce the concept of an "*extensive*" rather than normative universality. According to Foucault, while the imperative universality of moral law is known by each individual when it comes to pure moral, this question no longer arises when it comes to history, but is replaced by the question of whether men, in their differences, all over the world, participate equally to the same promise of political and human freedom.

We shall agree that the "citizen of the world" is not the moral subject, but it nevertheless seems difficult to admit, as Foucault does, that the pragmatic anthropology would abandon, in a way, the normative dimension. The difference between the normative and the imperative, on the one hand, and the descriptive and extensive, on the other hand, should not be confused with another difference, just as much significant in this text, between "*individual*" and "*species*". If the pragmatic anthropology refers to the study of man as a citizen of the world, it is less because of the refusal of a form of normative universality than because, as Simone Goyard-Fabre states, "the cultural destination of man cannot be deciphered at the level of individual, but only [...] through 'human species', which has many implications, insofar as it imposes the methodological need to look at things from all the 'human genus' (*Gattung*) point of view" (Goyard-Fabre 1997: 85). And it could be assumed that this passage from individual to species

is precisely what makes an individual practice of travel *useless*, since travelling would be an *infinite* task. Once more, this seems to be reminiscent of the question Rousseau put in *Emile*:

But if one wants to study men, is it necessary to roam the entire earth? [...] Is it necessary to know all the individuals to know the species? No. [...] To become informed, it is not sufficient to roam through various countries. It is necessary to know how to travel. To observe, it is necessary to have eyes and to turn them toward the object one wants to know. There are many persons who are informed still less by travel than by books, because they are ignorant of the art of thinking; because when they read, their minds are at least guided by the author; and because when they travel, they do not know how to see anything on their own (Rousseau 2009: 641-642).

Yet, whereas in Rousseau the methodical travel was still considered as a step in the formation of *Emile*, Kant regards personal travel as useless, because it is precisely impossible for an individual to visit the whole world and achieve this work. We can refer to a remark Kant made in the introduction of his *Geography*:

One should only care for his own experience; but this one is not enough to know everything; indeed, the man goes through and only see a small portion of time during which he experiences a few things by himself; regarding space, however, even though the man travels, there are many things he cannot himself observe or perceive; that is why one has necessarily to resort to the others' experiences. Yet these latter have to be reliable, and that is the reason why experiences that have been written down are preferable to those that have only been expressed orally (PG, AA 09: 159. 6-13).

The cosmopolitanism that is in question in this text is not a moral cosmopolitanism – according to the concept inherited from stoicism and claiming that all men form a universal community thanks to their reason – nor a legal cosmopolitanism, but a cosmopolitanism to which Rousseau paved the way, which rests on an empirico-transcendental study of “human being”. Pauline Kleingeld is right to show that “cosmopolitanism”, in the late eighteenth century, is not “a single encompassing idea”, but comes in at least six “varieties” (Kleingeld 1999), and that the word “citizen of the world” is used for very different philosophical projects. But one might even ask whether the notion of cosmopolitanism that is at stake in the preface comes under her classification, since she focuses her attention on the late eighteenth century German cosmopolitanism and consequently leaves the Rousseauist source behind. Yet there might be a specific cosmopolitanism related to the anthropological project.

We know that Kant has attached great importance to anthropology, as he has attributed to it the fourth critical question: metaphysics deals with the first question (the question of knowledge), moral with the second one (the question of duty), and religion with the third (the question of hope), but all these questions have to relate to anthropology, as if the fourth question (the question of human being) should in the end support all the others.

The pragmatic point of view thus seeks to answer the broad question: “what is human being?”. The problem can be formulated in plain terms: *how can we talk about man “in general” while we observe men in all their differences?* Such a question appears as a methodological problem, reminiscent of the one posed by Rousseau. The movement prescribed by Kant to broaden the range of his anthropology becomes clearer and seems to take the shape of a chiasm:

one has to begin with the study of “close”, not “distant” things, and yet with the “general”, not “local” knowledge. It is first necessary to frequent one’s townsmen and countrymen, to acquire knowledge of man “at home”, “if one wants to know what to look for abroad, in order to broaden the range of anthropology” (Anth, AA 07: 120.19-21). In other words, travelling cannot be considered as a “starting point” for pragmatic anthropology, and here *Kant plainly refuses to resort to “empirical travels”*. Going to observe men in their diversity, without having beforehand determined the system of measurement of this observation, would make the project of such a pragmatic anthropology impossible; or better: it is necessary to consider men as citizens of the world because it is necessary to submit the observation of the particular to a universal rule. It is thereby to be remarked that, according to Kant:

About the one who has travelled a lot, they say that he has seen the world. But the one who wants to benefit from his travel must have formerly outlined a plan and not confine himself to watching the world as an object of the external sense (PG, AA 09: 157.19-24).

As Rousseau, Kant asserts in the introduction of the *Geography* that the world corresponds to the “stage” where all our experiences take place. But he repeats that travels demand a lot of time before the final aim is achieved, and that they remain completely useless if one has not formerly *exercised his judgement*. On the contrary, *travels could be very useful for a theoretical anthropology*, since such an anthropology describes and explores what nature makes with human beings. The pragmatic anthropology takes an opposite direction, which is the one of the empirico-transcendental: before a travel proves to be successful, one must have acquired knowledge of man. Without such a method, or without such a plan, “the citizen of the world remains very limited with regards to his anthropology” (Anth, AA 07: 120.22-23). The notion of “limit” (*Schrank*) refers implicitly to the limit of an empirical approach, which would not determine *a priori* what pertains to “human being”. Therefore Foucault’s idea of an “extensive universality”, or even of a “concrete universal”, to qualify this kind of cosmopolitanism, is fairly unconvincing. As we said before, the Kantian method here proceeds from a dialectic of “closeness” and “distance”, of “general” and “particular”. This is why Kant asserts that:

General knowledge (*die Generalkentnis*) always precedes *local* knowledge (*die Localkenntnis*) here, if the latter is to be ordered and directed through philosophy: in the absence of which all acquired knowledge can yield nothing more than fragmentary groping around (*als fragmentarisches Heruntappen*) and no science (Anth, AA 07: 120. 23-26).

Thanks to Reinhard Brandt’s commentary, we know that this distinction between general and local knowledge can be found in the prolegomena to the Anthropology Pillau (1777-1778):

(1) A local knowledge of the world, which merchants have, which is also called empirical. (2) A general knowledge of the world, which the man of the world has, and which is not empirical but cosmological. Local knowledge of the world is tied to place and time, and gives no rules to a person to act on in common life. He who becomes acquainted with the world through travel has only this knowledge of it, which, however, also lasts only for a while, for when the behaviour in the place where he has been changes, then his knowledge of it also ceases (V-Anth/Pillau, AA 25: 734).

Actually this distinction was even made before, since Kant states in the Anthropology Parow (winter 1772-1773) that:

Some may recite philosophical propositions, yet they have never felt the sublime of philosophy. It goes with such a man as it goes with a man who went in many countries, but has never seen a map of these countries; this one will tell what he saw here and there, but he will never acquire a complete concept of the region and of its location [...]. Some sciences, such as geography and astronomy, are constituted so that one has to go from the whole to the parts (V-Anth/Parow, AA 25-1: 354).

The same movement is described in the preface of the *Anthropology from a Pragmatic Point of View*: travels are a “difficult” and thus “dispensable” means to improve anthropology, since the appropriate method for anthropology requires to go from the “whole” to the “part”, instead of gathering the scattered elements of a knowledge meant to become general. The general knowledge is the knowledge of man as a citizen of the world, whereas the local knowledge is an empirical one, proceeding by “fragmentary groping”, the “groping” being opposite to the systematic and unitary aspect of science. To put it simply, *travel is worthwhile only if the traveller already knows what must be observed*. As a matter of fact, this is what Kant states in the essay *On the use of teleological principles in philosophy* of 1788, when he replies to Georg Forster that he does not care at all for “the mere empirical traveller” in these terms:

[...] it is undoubtedly certain that nothing of a purposive nature could ever be found through mere empirical groping without a guiding principle of what to search for; for only *methodically* conducted experience can be called *observing*. I do not care for the mere empirical traveller and his narrative, especially if what is at issue is a coherent cognition which reason is supposed to turn into something for the purpose of a theory. Such a traveller will usually answer when asked about something: I would have been able to notice that if I had known that I was going to be asked about it. I am ever thankful for the purely empirically minded traveller and the story he tells, especially when he provides us with coherent knowledge of things that reason can make use of for the purpose of theory (ÜGTP, AA 08: 161.9-17).

The methodical observation requires a preliminary knowledge of the questions to be answered. This opposition between general and local can be explained by another opposition between two images: the “*terrestrial globe*” and the “*map of the country*”, which corresponds in an interesting way to the opposition between “*general geography*” and “*special geography*” and probably originates with the German geographer Varenius (1622-1650)¹¹. Reinhard Brandt draws our attention on the fact that the *Vollständigen Einleitung Zur Geographischen Wissenschaft*, which was used in Kant’s school Collegium Fridericianum, makes this distinction clear:

Geography is, with regard to its concepts, either *generalis*, which one deals with the globe in general, we use to employ [...] terrestrial globes, either *specialis*, which one deals with particular countries or provinces, and one is use to employ some maps of these countries¹².

This distinction between general and local knowledge of men is reflected in other passages in a further distinction between singular and plural, but also into a fully Rousseauist distinction between “man” and “men”, which is found in the appendix of the *Perpetual Peace*,

when Kant states that the politicians “make a great show of understanding *men* [...] without understanding *man* and what can be made of him”, because “they lack the higher point of view of anthropological observation which is needed for this” (ZeF, AA 08: 374. 4-8). This “*höherer Standpunkt*” reminds of what Rousseau said in the *Essay on the Origin of Languages*, when he stated that when one wants to study men, one must look around one, but that when one wants to study man, “one must learn to cast one’s glance afar”.

4. CONCLUSION: FROM TRAVEL ART TO SCIENCE OF TRAVELLING

It will be objected that it is difficult to assess precisely to what extent pragmatic anthropology has been “influenced” – if this term has any epistemological relevance – by the reading of Rousseau. We know about the admiration Kant had for Rousseau, and the special passion that he devoted to the *Emile* and to *The New Heloise* is well documented¹³. We assume that Rousseau had led his theory of travels to such a “critical” point, that it became possible to conceive the *experience* of travels as a useless practice.

But we may also suppose that the preface of the *Anthropology* is a representative example of what theories of travels had become in the late Eighteenth century: the most important point was the preliminary questions the scientists had to ask the traveller before departure. The authors of such questioning methods aim at meeting the requirements brilliantly uttered by François de Volney, who asserts at the beginning of his *Statistical Question for the Use of Travellers* (1795):

The art of questioning is the art of learning; yet in order to question properly, one must have already an idea of the objects to which the questions reach: children are great questioners; and since they are ignorant, their questions are not well-established nor well-directed. In society, a man often shows the measure of his value by means of a well of badly made question; in the learned world, an essentially questioner class is the one of travellers; that is the reason why their task become more and more difficult as they rise up to less vulgar and more extensive knowledge. Since they experienced these difficulties, a few of them have created research methods in order to relieve their spirit; they have even composed some books containing questions on each matter (Volney 1821: 383)¹⁴.

It is notable that travel is no more the object of an “art” or of a “technique”, but becomes the object of a real “science”, since it is the scientific class (and not the children, as it was often the case) that serves as an example for travellers. The concept of “instruction” replaces the humanist concept of “education”, as the only “useful” travel is no longer a personal and unique experience but a public and collective task. The rhetoric concerning the “citizen of the world” is thus modified: his role is not to live a kind of “cosmopolitan” experience but to advance science for the sake of humanity. At the end of the century, the genre of the “Instruction for travellers” flourishes, with authors belonging either to the circle of the “*ideologues*”¹⁵ or to a new class of philanthropic aristocrats, from France, England or Germany. Authors such as Volney, Cabanis, Michaelis, Savary, or von Berchtold and the baroness Julie de Giovane seem to make the link between the ancient apodemic tradition and the new genre of travel instructions, inspired by

Linné's *Instructio peregrinationis*, published in Uppsala in 1759 (Moravia 1967: 966). They all repeat the same argument: travellers have to prepare their journey and must be entrusted before leaving with public instructions, in the form of very detailed lists of questions. Scientists have to submit questions to the traveller before he leaves, otherwise his travel will be worthless.

One may nonetheless raise a question: do not these authors develop in this manner a new rhetoric of “progress”, far from the Rousseauist conception we told about? Leopold von Berchtold or the baroness Julie de Giovane, for example, both deliver “methods” or “plans” aiming at bringing to light the public and general utility of travels and the progress they promise for the whole “humanity”. The titles of their works clearly point out their purpose: travels are nothing but a disinterested practice, devoted to the good of humanity and submitted to a method defined by the practice of questioning and statistics¹⁶. In her *Plan to Make Travels Useful to the Culture of Young People who Devote Themselves to the Service of the State*, Giovane states:

The art of observing, which is the basis of all sciences, is also the basis of the science of travelling, and all the rules prescribed by the philosophy, in order to acknowledge the truth of facts, must also be observed by the traveller (Giovane 1797: 74).

Giovane clearly mentions a “science of travelling”. But what is surprising here is the fact that she constantly quotes Rousseau, and enters into an explicit dialogue with him (*Ibid*: 69, 78, 82, and passim). Yet, in contrast to Rousseau, she insists on the theme of the “progress of culture”. In her view, the practice of travels is a part of history of cultures, and the history of humanity would even sum up to the history of travels. She therefore begins her *Plan* with these words:

This practice [of travel] is an effect of people culture, and accelerates its progress; in each nation the history of travels is a part of the history of its culture, and the different kinds of travels serve to characterize the spirit of the age in which they were undertaken and to determine the different degrees achieved by human culture (*Ibid*: 1).

And the fact that her historical and prescriptive plan is followed by a “portfolio for the use of travellers” and by a “statistical map” reveals its scientific and public vocation. The development of statistics, which is also found in Volney’s work (Volney who confesses his debt towards his “neighbours of the North”, especially the count of Berchtold, whom he had personally known), is the sign that, in the 1800s, the apodemic art has come to an end. These remarks allow us to understand that Kant’s paradoxical statements about travels are not insignificant and take place within a specific context, paradoxically referring both to Rousseau and to a philanthropic concern for “progress” at the same time.

So, did the *Anthropology* entirely go with the unfolding of the critical system, as Foucault tried to prove in his introduction? We do not claim to solve the matter once and for all. Nor do we pretend to decide the broad issue of cosmopolitanism in Kant’s philosophy. However, we have tried to show that his comments on the use of travel can be settled in a precise historical

context, and at the same time to underline the importance of the famous metaphor he resorted to in the first preface to the *Critique of Pure Reason*. Travelling without changing places, or asking questions “*a priori*” of “professional” travellers: what is at stake here is whether this paradoxical description of a “non-experienced” travel was in the first place a metaphor for the critical philosophy, or rather a topical discourse, typical of the late Eighteenth century, on the unavoidable subject of the “knowledge of man”.

ABSTRACT: Our assumption is that the remarks made by Kant about the “utility” of travel in the preface of the *Anthropology from a Pragmatic Point of View* fall within the context of modern travel theories, which find their point of completion at the end of the Eighteenth century. According to common sense, travelling abroad has indeed become the privileged means of any anthropological project; nevertheless, Kant regards this practice useless for his own work: this paradox is here taken literally and analyzed. Showing that travels cannot be considered as a necessary “experience” for a pragmatic anthropology, Kant devises a paradoxical “*a priori*” travelling method. Hence, we both challenge the standard internalist interpretation, arguing in particular that this preface has to be enlightened by the reading of Rousseau’s travel theory, and aim at showing that the historically situated question of travels gives a key to understand Kant’s critical system.

KEYWORDS: Anthropology, *A Priori*, Apodemic art, Cosmopolitanism, Criticism, Geography, Rousseau, Travel Theory

REFERENCES

- AZOUVI, François & BOUREL, Dominique (1991) *De Königsberg à Paris. La réception de Kant en France (1788-1804)*. Paris: Vrin.
- BERCHTOLD, Leopold von (1789) *An Essay to Direct and Extend the Inquiries of Patriotic Travellers [...]*. London: Robinson, Debrett, Payne, Jeffery & Faulder.
- BRANDT, Reinhard (1999) *Kritischer Kommentar zu Kants “Anthropologie in pragmatischer Hinsicht” (1798)*. Hamburg: F. Meiner.
- (1997) “Commentaire de la préface de l’*Anthropologie du point de vue pragmatique*”. In FERRARI (ed.), *L’année 1798, Kant et la naissance de l’anthropologie au siècle des Lumières* (Paris: Vrin), pp. 197-220.
- BREMER, Thomas (1987) “Il viaggio sulla carta. Viaggi come strategia di discorso in Kant”. In D’AGOSTINI, M. E. & BIONDI, C. (ed.) *La Letteratura di viaggio. Storia e prospettive di un genere letterario* (Milano: Guerini), pp. 63-73.
- CASSIRER, Ernst (2011) *Rousseau, Kant, Goethe: Deux Essais*. Paris: Belin.
- CRAMPE-CASNABET, Michèle (1985) “Kant : le voyageur de Königsberg”. *Philosophie*, 5, pp. 3-20.
- CRÉPON, Marc (1996) *Les géographies de l’esprit. Enquête sur la caractérisation des peuples de Leibniz à Hegel*. Paris: Payot.
- FERRARI, Jean (ed.) (1997) *L’année 1798, Kant et la naissance de l’anthropologie au siècle des Lumières*. Paris: Vrin.
- FOUCAULT, Michel (2008) *Introduction to Kant’s Anthropology*, Cambridge, MA/London: Semiotext(e).
- GEONGET, Brigitte (1997) “L’influence de Jean-Jacques Rousseau sur Kant : mythe ou réalité ?”. In FERRARI (ed.), *L’année 1798, Kant et la naissance de l’anthropologie au siècle des Lumières* (Paris: Vrin), pp. 43-46.

GIOVANE, Julie de (1797) *Plan pour faire servir les voyages à la culture des jeunes gens qui se vouent au service de l'État, [...] le tout suivi de l'esquisse d'un porte-feuille à l'usage des voyageurs, et de celle d'une carte statistique*. Vienne: Vve Alberti.

GOYARD-FABRE, Simone (1997) "L'homme et le citoyen dans l'anthropologie kantienne". In FERRARI (ed.), *L'année 1798, Kant et la naissance de l'anthropologie au siècle des Lumières* (Paris: Vrin), pp. 197-220.

KANT, Emmanuel (1900 –) *Gesammelte Schriften, herausgegeben von der Königlich Preussischen Akademie der Wissenschaften*. Berlin: Georg Reimer, later Walter de Gruyter & Co.

— (2006) *Anthropology from a Pragmatic Point of View*, edited by Robert B. Loudon. New York: Cambridge University Press.

— (2007) *Anthropology, History and Education*, edited by Günter Zöller and Robert B. Loudon. New York: Cambridge University Press.

— (2012) *Lectures on Anthropology*, edited by Allen W. Wood and Robert B. Loudon. New York: Cambridge University Press.

KLEINGELD, Pauline (1999) "Six Varieties of Cosmopolitanism in Late Eighteenth-Century Germany". *Journal of the History of Ideas*, 60 (3), pp. 505-524.

— (2012) *Kant and Cosmopolitanism. The Philosophical Idea of World Citizenship*. Cambridge: Cambridge University Press.

KLEMME, Heiner (ed.) (1994) *Die Schule Immanuel Kants, mit dem Text von Christian Schiffert über das Königsberger Collegium Fridericianum*, Kant-Forschungen, 6. Hamburg: Meiner.

MORAVIA, Sergio (1967) "Philosophie et géographie à la fin du XVIII^e siècle". *Studies on Voltaire and the Eighteenth Century*, 57, pp. 937-1011.

MORICE, Juliette (2013) "Voyage et anthropologie dans l'Émile de Rousseau", *Revue de Métaphysique et de Morale*, 76 (1), pp. 127-142.

ROUSSEAU, Jean-Jacques (1997) *Julie or The New Heloise*, translated and annotated by Philip Stewart and Jean Vaché. *Collected Writings of Rousseau*, vol. 6. Hanover, N.H.: University Press of New England.

— (1998) *Essay on the Origin of Languages*, translated and edited by John T. Scott, Roger D. Masters and Christopher Kelly. *Collected Writings of Rousseau*, vol. 7. Hanover, N.H.: University Press of New England.

— (2009) *Emile or On Education*, translated and edited by Christopher Kelly and Allan Bloom. *Collected Writings of Rousseau*, vol. 13. Hanover, N.H.: University Press of New England.

NOTES

¹ Associate professor of Early Modern Literature and Philosophy at Le Mans-Université (France), author of several articles on the notions of travel and cosmopolitanism in relation to the problem of education (between the 16th and the 18th centuries). In 2016, she published a book entitled *Le Monde ou la Bibliothèque* (Les Belles-Lettres), resulting from her PhD thesis. Her current research focuses on representations of children and childhood in the modern era, as well as on the relationship between disciplines in the construction of modern knowledge (among them, medicine and pedagogy, physiology and metaphysics, science and poetry).

² Between the 16th and 18th centuries a new literary genre emerged in Europe, thanks to authors like Theodor Zwinger, Hieronymus Turler, Francis Bacon, Justus Lipsius and many others. It is named "*ars apodemica*", from the Greek notion of ἀποδημία ("travel abroad") and serves to characterize a series of texts (essays, treatises, prefaces, or letters) whose aim was to define a proper method for travel and to assert travel's utility in general, giving advice on how to "travel well". See the database developed by the Moore Institute at the National University of Ireland in Galway: <https://artoftravel.nuigalway.ie/>

³ Before he wrote the whole text of the *Anthropology*, Kant delivered lectures starting from winter 1772-1773. The publication of this text, shaped and made for twenty-five years, would coincide with Kant's retirement as a teacher in 1797.

⁴ One can be reminded here of the anecdote that Walter Benjamin told in 1931 about Kant: "His assistant, a theologian who did not know how to match philosophy to theology, once asked Kant what he had to read. Kant: 'Read travel literature'. The assistant: 'In the dogmatic philosophy there are things I do not understand'. Kant: 'Read travel literature'." See BENJAMIN (1991) 'Unbekannte Anekdoten von Kant'. *Kants gesammelte Schriften*, Bd IV/2: 809, quoted by BREMER (1988: 63).

⁵ Kant mentions, in a note of the *Anthropology*, the terrible seasickness he suffered from during a crossing between Pillau and Königsberg (Anth, AA 07: 170).

⁶ In this respect, Thomas Bremer's analyses are interesting but rather puzzling, inasmuch as the author tries to understand the psychological reasons why Kant abstained from travelling and then asserts, by way of conclusion, that Kant "wanted to travel", which remains conjectural (BREMER 1988: 73).

⁷ All quotations from Kant's works refer to the volume, page and (when necessary) line number of the Akademie edition, *Kants gesammelte Schriften* ed. Deutsche Akademie der Wissenschaften, 29 vols., Berlin, de Gruyter, 1900 –. The translated excerpts of the *Anthropology from a Pragmatic Point of View* are taken from the text edited by Robert B. Loudon (New York: Cambridge University Press, 2006).

⁸ We do not pretend to solve the controversial question of the so-called "influence" Rousseau had on Kant (see GEONGET: 1997), but only to show how their works shed light upon each other. Beyond deep differences on decisive points (namely on the idea of progress), we think that there is a strong relationship between them, especially about the "knowledge of man".

⁹ On Rousseau's conception of the use of travel, see MORICE 2013.

¹⁰ As Simone Goyard-Fabre states, according to Kant, one of the three "errors" of the Renaissance humanism, which is still visible in the anthropological essays of the 18th century (for example the ones of Pope and Hume, or Haller and Moscati), consists in placing human beings in "the system of nature" and to set as purposes the "knowledge" of human nature or the place of nature in human beings, according to a naturalist scheme of theoretical knowledge of phenomena. "Such an error takes root in ignorance: the ignorance of the difference between the 'system of nature', which is the reference for the knowledge of things, and the 'system of the world', which is the required reference, as Kant says, to acquire the specific knowledge of human beings" (GOYARD-FABRE 1997: 83).

¹¹ VARENIUS, Bernhard (1650), *Geographia Generalis in qua affectiones generales Telluris explicantur*. Amsterdam: Elzevier. Kant had a copy of this book edited by Isaac Newton (Cambridge: 1681) in his library.

¹² KLEMMER, Heiner, ed. (1994: 51), quoted by BRANDT, Reiner (1999: 74).

¹³ Herder wrote in the *Letters for the Advancement of Humanity* (1793-1797) that: "As well as he had examined Leibniz, Wolff, Baumgarten, Cursius, and Hume, he approached Rousseau's works, which had just been published, his *Émile* and his *Héloïse* [...] works that he particularly appreciated and toward which he turned continuously to find a clear understanding of nature of man's moral value". See *Herders sämtliche Werke*, Berlin: Suphan, XVII: 404, quoted by CASSIRER (2011: 44). To this regard, the *Observations on the Feeling of the Beautiful and Sublime*, in which Kant compares Rousseau to Newton, are often mentioned: "Newton was the first to see order and regularity bound up with great simplicity, where before him disorder and badly matched manifoldness were to be met with, whereas since then comets travel in geometric course. Rousseau was the first to discover under the manifoldness of the available shapes of mankind man's deeply hidden nature and the concealed law according to which providence through its observation is justified. After Newton and Rousseau the objections of King Alfonso and the Manicheans are no longer valid, God is justified, and Pope's teaching is henceforth true" (GSE, AA 02. 58-59).

¹⁴ Volney was asked by the Foreign Affairs Committee to write "a well organised system of questions" for the use of agents living abroad. The latter were considered as "diplomatic and commercial travellers" and thus had to give their spare time to research on the physical and political state of the country and to give some notes aiming at answering the proposed questions.

¹⁵ On the complicated relationship between Kant and the French "Idéologues", see AZOUVI, François & BOUREL, Dominique (1991) *De Königsberg à Paris. La réception de Kant en France (1788-1804)*. Paris: Vrin.

¹⁶ Berchtold's book, dating from 1789, is entitled *An Essay to improve and extend the Inquiries of Patriotic Travellers with further observations on the means of preserving the life, health, and property of the Unexperienced in their journies by land and sea*. The work of Julie de Giovane, published in French in 1797, is entitled: *Plan pour faire servir les voyages à la culture des jeunes gens qui se vouent au service de l'État, dans la carrière politique, accompagné d'un précis historique de l'usage de voyager et d'une table pour faciliter les observations statistiques et politiques; le tout suivi de l'esquisse d'un porte-feuille à l'usage des voyageurs, et de celle d'une carte statistique*.

REHEARSALS ON FACIALITY DIAGRAMS OF AI AVATARS

*Alexander Matthias GERNER*¹

Universidade de Lisboa

in memoriam Hans Belting

REHEARSAL 1: ON AI AVATARS FACIALITY

Let us think facial diagrams in dramaturgies of thought that plays with methods of rehearsal of theoretical scenes² and practical actions. In Avatar and AI studies, diagrams of the Face have been used to design and analyze the facial features and expressions of digital avatars and AI agents. For example, by using the baby schema in the design of digital avatars and robots their perceived human-like qualities and likability is shown to have increased. However, as using such diagrams in the design of AI agents raises ethical concerns about the drama of manipulating human emotions and behaviors and potentially misusing such technologies, we should look into the dramaturgies of how schemata of the Face are proposed and used in new technological fields. While strategically making a move towards the tradition of Kantian and post-Kantian accounts of Schema such as the Peircean diagram, we rehearse scenes in variations in which diagrams of the Face are used to understand and analyze facial expressions and behaviors on the stage of ethology, social psychology, and avatar and AI studies. In a recent technical dramaturgy development of *Virtual humans*,³ we can distinguish Avatars and AI Avatars or digital humans⁴ with different degrees of movement and expressive autonomy. Synthetic Avatar faces make part of the social dream of the ubiquitous AI intelligent avatar dream of (semi)autonomous agential systems that act as if being economic, social, political, and religious agents alias Meta-Humans⁵ on *Meta-platforms: Avatars* proposed by *AI Foundation* (2022) or AI video creation platforms for creating AI Avatars, *Synthesia* (2022) or *Qinetiq*⁶(2022)- gain importance propelled by a growing digital cultural industry and economy and Avatar services.

<https://doi.org/10.36311/2318-0501.2022.v10n2.p137>

One significant impact Avatars have their potential to enhance the realism and expressiveness of virtual representations of ourselves. Slater et al. (2020) discuss the ethical considerations of realism and hyper- or superrealism⁷ in VR and augmented reality (AR) environments. They consider the role of avatars in creating an artificial or VR, AR, XR, and computer-mediated algorithmic sense of realism and how this can impact the user's experience and perception in these worlds or environments. Sensory input and synchronization are one part, Humans being represented – e.g., as Avatars, and their diagrammatic dynamics must look real:

“if humans are represented, then not only must they look real (for example, in terms of geometry, light reflection, light scattering, etc.), but their behavior must be realistic, ranging from subtle changes in facial expression, eye movements, body movements and, gestures, to changes in folds of clothing as the characters move. Realism includes characters apparently seeing and looking at the participant, and being able to engage in meaningful interactions, even if not conversations. This is becoming possible to some extent with volumetric capture and rendering of people— certainly on the rendering side, if not yet with respect to interaction.” (SLATER et al., 2020, p.4)

With the ability to replicate a wide range of human facial expressions, movements, and gestures, AI avatars can create a more accurate and engaging representation of the real person.

REHEARSAL 2: SCHEMATISM AS FIGURATION: EMBODIED SCHEMATISM, FACIAL ORIENTATION, AND THE AESTHETICS OF THE DIAGRAM CATEGORY APPLIED TO THE FACE

In a sense, the classical mannerism of the beautiful Face is renegotiated by digital faces by using baby schemata to produce likability effects, and thus, the Face becomes the place par excellence of empirical judgment of beauty *schema without concept*⁸ or of an aesthetic judgment of cuteness aesthetics in concerning schematic faces of Avatar or uncanny aesthetics when referring to the familiar unfamiliarity or unfamiliar familiarity of generated and constructed faces that are animated and at certain moments reveal their artificiality as algorithmic non-biologic agentic systems, or AI-Artefacts that mimic to be actors as well by their facial movements mimicking basic emotion presentations.

Kant debates the complexity of traces that are perceived together in the outline of the face formation {*Umriß der Gesichtsbildung* (KU, §16, B50, p.84) } – that I see as a starting point of the facial visual-spatial diagram that in the notion of Kant would be an exemplary beautiful or attractive face, such as described later on in the XX century in a biological ethological aesthetic category of the baby schema proposed by Konrad Lorenz- and thus would not be mediated by concepts, but would trigger a consequential caring instinct.

How could the beauty of a face correspond to the Kantian idea of beauty?

Is the beauty of a face a) a free beauty such as that of Kant's example of the beauty of a flower (*pulchritudo vaga* or *Naturschöne* KU, §16, B 48, p.83)? Or is the beauty of a face rather related to Kant's exemplary description of the beauty of b) a man, a woman, or a child- seen as a *pulchritudo adhaerens* or *bedingte Schönheit*, that is, as a conceptually dependent beauty?

For the judgment of Avatar faces constructed and animated or generated by machine learning algorithms in the similitude of the biological baby schema, either as a pure judgment of taste (*reine(s) Geschmacksurteil*) that is meant when we refer to positive likability judgments of faces as empirical judgments (*Erfahrungsurteil*), attractability and beauty that would have no need of a conceptual language in beforehand of aesthetic judgment, or when the aesthetic judgment conceptually mediated Avatar faces using baby schemata are constructed as if being a facial landscape, or as a Kantian edifice (*Gebäude*), or a church construction that had a façade to be beautified.

Then a facial transformation of beauty outlines that are part of a complex cultural image of man (such as a man as a warrior in Kant's case) or an illustrative facial add-on such as a facial make-up or a face-tattoo (another semiotic cultural layer of a facial sign on the faciality sheet) in the example given by Kant of a man from New Zealand:

“eine Gestalt mit allerlei Schnörkeln und leichten, doch regelmäßigen Zügen, wie die Neuseeländer mit ihren Tätowieren tun, verschönern können, wenn es nur nicht ein Mensch wäre; und dieser könnte viel feinere Züge und einen gefälligeren sanfteren Umriß der Gesichtsbildung haben, wenn er nicht nur einen Mann oder gar einen kriegerischen vorstellen sollte.”(KANT, KU, B50, §16, pp.84-85).

By applying Kant's idea of Schematism to AI Avatars' faciality, we heed that Kant's Schematism is based on his notion that we can have knowledge only through experience (empiricism) but that we also have innate ideas (rationalism), which guide our interpretation of experience. The place of the Kantian Schema is perception as the synthetic unification of the intuitively given objects of perception⁹ mediated by the synthetic Gemüth in the imagination. In Immanuel Kant's Critique of Pure Reason, the concept of Schematism is presented as a 'hidden art.' However, in our application, it seems that the facial Schema will not be able to stay on the level of a pure transcendental plane but come down to earth as an incarnated faciality Avatar. But even here, we can see interesting points in parallel of *empirical Schema* and a *type* as proposed by Edmund Husserl:

“Husserl's phenomenology, on the contrary{to Kant}, is exclusively concerned with concepts arising from experience and, at times, from a supplementary idealization. Thus, the comparison between the Kantian Schema and the Husserlian type cannot be performed through pure concepts of understanding. To compare the functions of the Schema and the type, we must restrict ourselves to the realm of empirical concepts, such as “house” or “dog.” This, in turn, calls for a rereading of Kant's theory of schemata with a new interest, namely, in the possibility and application of schemata of empirical concepts.” (LOHMAR, 2003, p.89)

SCENE 2.1: TOWARDS FIGURATION

Sybille Krämer (2016), in her *Grundlinien einer Diagrammatologie*, has recently reread the Schematism in Kant following the orientation of thinking, not only by our always already oriented body as Kant famously showed in his “Was heißt sich im Denken orientieren?”. Krämer

especially takes up Kant's (*Von dem ersten Grunde des Unterschiedes der Gegenden im Raume*, 1768) double notion of *Lage*) and *Gegend* that founds the principle of diagrammatological planarity (*Flächigkeit*) – based on the human embodied planarity of body matrixes¹⁰ – for Krämer in which then inscriptions or actuality diagrams occur:

“Alles, was ausgedehnt ist, hat nicht nur eine „Lage“, sondern setzt auch eine „Gegend“ voraus. Das, was „Gegend“ bedeutet, ist bestimmbar durch das „Verhältnis auf die Seiten unseres Körpers“. Diese Bezugnahme auf unsere Körperseiten wird so grundlegend für den Begriff der „Gegend“, daß sogar Urteile über „Weltgegenden“ der Strukturierung durch die Gerichtetheit unserer Körperseiten nicht etwa vorausgehen, sondern umgekehrt von dieser abhängig sind. Kant grundiert alles, was gerichtet ist, phänomenal an der durch die Körper Korporalität des Menschen gestifteten Ordnung. Jeder –nicht nur der menschliche– Körper kann in drei¹¹ sich rechtwinklig schneidende Flächen aufgeteilt werden.“ (KRÄMER, 2016, p.239).

The orientational structuring of our directional body sides of planar inscriptions in which *Gegend* (horizontal matrix: *oben/unten* perpendicular matrix: *hinten/vorn*; vertical matrix: *rechts/links*) founds all that is directed by the phenomenal order of the corporality is the orientational notion of the sides of our body and *Lage* the positioning in a delimited space, as well as incongruent opposites (*incongruentes Gegenstück*, Kant 1768:382, AA2) of chirality {*Händigkeit*} of our left and right hand: knowing as directed path by a descriptive hand-writing of a constructive reason based on thinking with schemata of writing and drawing, of describing and outlining {*verzeichnen*}- und distinguished four different notions that do not maintain Kant's Schema exclusively on the level of sign-mediating epistemology: Krämer (2016) follows the line of thought of Eva Schaper (1964) that the question of the schematism chapter in Kant's Critique of Pure Reason follows up against pure constructionalism¹² that the forming and intellectual actions of the subject can only lead to objective knowledge because what is given in the senses and as such is and must be constituted in a certain way. Krämer (2016:252-266) notes in Kant's schematism a fourfold method: First of all, the Schema is a *method of the imagination* {*Verfahren der Einbildungskraft* [KANT, KrV, B179ff]}. It provides a concept with an image [KANT, KrV, B179]. In this sense, schemata of geometrical objects determine *spatial relations*. The second determination of the Schema is that it follows the rules of figural synthesis¹³: *Figuration*¹⁴. This means that the Schema produces images but is no image in itself [KANT, KrV, B180]. Thirdly *schemata* are nothing else than *temporal determinations* {“*Die Schemata sind nichts als Zeitbestimmungen*” [KANT, KrV, B184] cf. KRÄMER, 2016, p.252) thus present themselves in an inner sense, one after the other, in which structure becomes construction in time. Fourthly schematization as the “hidden art in the depth of the human soul” {“*verborgene Kunst in den Tiefen der menschlichen Seele*”; [KANT, KrV, B181/A142]} the creation of images without being itself an image, the rule of synthesis of the imagination or figural synthesis. Krämer asks with Kant *how* phenomena can be subsumed at all under concepts regarding their diversity. Krämer notes that the function of the Schema lies in *mediation* between the particular phenomenality and the general conception.

SCENE 2.3 PROLEGOMENA TOWARDS AESTHETIC QUALITIES OF FACIAL DIAGRAMMS

Using Stjernfelt's¹⁵ (2022, p.139) post-Kantian reading of Peirce's generality notion of the diagram applied to the face-emotion relation, the *type/token/tone* distinction is relevant when thinking about nuance or tone of a facial movement inference, the token as a specific moment or instant of presentation and the type of faciality that is presented. Stjernfelt (2022) notes 32 *aesthetic qualities* of the diagram, besides principles of Stylization, Typification, Categorization, Representation, Discretization, Compactification, or Optimization present in the diagram. How could we interrelate the complex diagram notions of aesthetic qualities of the categories of Stjernfelt applied to the field of faces- *facial diagrams* if you like- where we could focus on diagrammatic perception (aesthesis), diagram manipulation(techné) and diagram construction (poiesis) and aesthetic qualities of the diagram. Several possibilities in future research can be explored such as- but not limited to:

- a) Diagram and *Abstractness*. The debate on Face involves the discussion of abstract concepts (Peircean "hypostatic abstraction") that attempt to capture the idea of faciality, such as the "average Face, "by measurement and coding systems such as "FACS "or fMRI. By connecting these abstract ideas with measurable aspects of faciality, such as measuring the Face, codifying it into a digital double, topological landscape mask, or associated action/habit, we would be able to debate aesthetic qualities from them to draw broader conclusions about human perception, however fallible they are. Moreover, it is crucial to combine this with a philosophical treatment of the Face as a symbol as given in approaches that project the image of the world/ human/ values/effects onto the Face and could, in another research, be explored with Kant's *hypotyposis* account and Peirce's complex notion of semiotic signs.
- b) Diagrammatic *Analyticity*: Algorithmic faciality is an example of how technology can analyze the Face in terms of codification and measuring the average Face.
- c) *Arrows* as facial diagrams. *Gerichtetheit* or intentionality of the eye-gaze and the interaction with the Face of the other. Joint attention needs the possibility of projective vectors that, in diagrams, are often expressed as arrows. Arrows connect different viewpoints of the Face and are used to map out topological landscapes.
- d) Diagram *Constructivity*. By using FACS (Facial Action Coding System) methods as a standard measure of facial muscles' action behavior, it is possible to generate a seemingly realistic facial emotion "expression" by encoding certain features such as wrinkles or eye movement for signal processing.
- e) Diagram *Dots*. Points are used as markers when mapping out facial features in order to create a digital double or mask, which can then be manipulated digitally.
- f) Diagrammatic *Filling-In*. It is possible to fill in gaps in scientific knowledge about face perception by using algorithmic faciality, which utilizes computer vision algorithms for the automated analysis of facial expressions and movements.

REHEARSAL 3: CRITICALLY MAPPING FACIAL DIAGRAMS- BABY SCHEMA, TODOROV'S FACIAL GLANCE INFERENCES, EKMAN'S FACS, AND THE PROBLEM OF FACIAL PHYSIOGNOMY

SCENE 3.1: BABY SCHEMA AND KAWAII/CUTENESS AESTHETICS OF THE FACE

In the evolutionary history of the human Face, human faciality has evolved to be less fixed and more dynamic for social interaction and enhanced social tolerance and mimic gestural social signaling capacity that “increased the range of visible motion of the eyebrows among modern humans” (LACRUZ et al., 2019; GODINHO et al., 2018). Therefore, the philosophy of biological aesthetics and psychology is concerned with understanding the ways in which biological and psychological processes shape and are shaped by aesthetic experiences and judgments. In the context of “naturalization”¹⁶ of knowledge as proposed by Konrad Lorenz, “known for his studies of imprinting in animals and other studies that regarded animal behavior as an evolutionarily adaptive trait” (JANICH, 2010, p.166) among others, with Janich¹⁷ (2010) we should heed critically¹⁸ the concept of faciality, gaze, and emotional expression plays a central role in how we perceive and interact with others, and how these perceptions and interactions shape our aesthetic experiences. Thus, it seems important to scrutinize further in upcoming research how the use of the facial Schema in scientific and aesthetic fields has been explored since Kant's Schematism. It seems important to explore the biological and psychological factors of facial diagrams, for instance, in aesthetic, social terms of *attractiveness* and *likeability* of our social gaze shared attention and attention direction towards cuteness aesthetics such as applied in the construction of algorithmic AI Avatars and virtual humans' faciality based on the baby schema as explored in Ethology since Konrad Lorenz. Avatars as graphical representations and even AI avatars that mimic not only human morphology but as well action schemata could be called -if used in Avatar studies- *Attrappen* in the methodology¹⁹ terms of Lorenz if they use certain specific characteristics such as the cuteness of the baby schema face in the line in which puppets are used as substituting objects (*Ersatzobjekte*) on which people vent their need for care, be it in play, be it in lowering of thresholds caused by lack of the proper object by the loveliness of the *Ersatz*:

“Alle Lebewesen, ja selbst alle unbelebten Attrappen, die mehrere der erwähnten Merkmale zeigen, wirken „herzig“, und zwar in einer geradezu erstaunlichen Einelligkeit bei den verschiedensten Menschen.“ (LORENZ, 1943, p.275)

In 1943 Konrad Lorenz published his study “*Die angeborenen Formen möglicher Erfahrung*” to explain why certain external²⁰ physical features such as round head-proportions are perceived as cute (*niedlich*) in a child or a young animal such as desert jumping mouse or a robin—known as *Kindchenschema* or “baby-schema”—elicits somatic external social caretaking or breeding behavior from other individuals. The famous facial visual diagram that Lorenz presents with four baby faces of humans and animals on the left side of the diagrammatic table and four adult exemplars on the right side is called the “*Brutpflegereaktion auslösende Schema des Menschen*” (Lorenz 1943:276) and concentrates on the head proportions that on the right side are perceived as cute (“*niedlich*”). Central features of the *Kindchenschema* commonly associated with infantile appearance evoking a caregiving response in humans include besides the head

shape (ALLEY, 1981) of a large forehead, big eyes, and a small nose and chin, small Face, small ears, short limbs, clumsy gait. Among other differences²¹, the Baby Schema effect is said to be more evident in women²² than in men, suggesting gender differences in the processing of infants' faces despite individual differences in processing faces and its inferred consequences.

Konrad Lorenz's ethological approach already in 1935²³ mentions the facial sense (*Gesichtssinn*²⁴) as a facial recognizing Schema and distinguishes between simple innate (*angeborenes*) schemata of animal action plan behavior (*Instinkthandlung*) in an *artspezifischer Funktionsplan* and cultural "imprinted" or adoptive (*erworbene Handlung*) more complex trained²⁵ avian behavioral schemata triggering parenting behavior via *Auslöseschematen* that in the social *Kumpanschema* in birds work together as a functional unity²⁶, suggests that a part of our understanding of facial expressions and gestures is innate and biologically determined, shaped by evolutionary pressures to facilitate communication and social bonding, besides its acquired trained action and social interaction schemata. Lorenz argued that certain facial features trigger caretaking evolutionary behavior and function as increasing offspring survival rates due to various factors, including the protection of food resources. Lorenz's work was largely correlative, focusing primarily on establishing connections between baby schema and particular behaviors without attempting to explain underlying psychological forces at play. The presence of these features has been found to elicit a positive emotional response and increase the perceived attractiveness, beauty, and likability of an individual or object.

The concept of "cuteness" is based on the idea of the "baby schema," which is the set of physical features that are perceived as cute and elicit caretaking behavior in others. Thus, future research should discuss the role of cuteness in avatar design and how it can be used to enhance gameplay and create new forms of communication and expression in the digital world. It also discusses the potential for avatar-driven faces to become an important part of our daily lives and the importance of understanding the psychological forces at play in the perception of cuteness and how mediated and enacted dramaturgies make us attend to faces of the other again and again.

"Fisher's target was the handicap feature like the peacock's tail which caused Darwin such sleepless nights: what started off as an honest signal of fitness, once locked into an automated stimulus-response cycle, can accumulate to a degree where it is actually detrimental. Such an originally virtuous cycle may lie behind the irresistible attraction of 'cuteness' features: if parents invest more in 'cuter' offspring, their own preferences may be passed on as well as the stimulus that triggers the preference; similarly, if mates by this mechanism come to prefer 'cuter' mates, the process can accelerate. At the same time, alloparenting reduces the mother's investment, so human mothers are more likely to abandon infants than chimpanzee mothers [56]. Thus 'cuteness' becomes an important counterweight to possible abandonment in times of stress, so reinforcing the fitness benefits of 'cute' features. (...)" (Levinson 2022:4).

In the context of AI avatars, the use of the baby schema in the design of synthetic facial features has been found to increase user acceptance and trust. Thus, the theme of human facial differences and attempts to create facial categories to explain variations in physical characteristics and cultural practices becomes important. For example, a study by Song et al. (2021) found that baby schema features not only in human and animal faces induce cuteness

perception and gaze allocation (BORGHI et al., 2014) but as well holds true in social robots that could increase anthropomorphic trustworthiness rated as more trustworthy and likable compared to those without these features.

The *baby schema* implies either/or the *youthful*²⁷ and de-aging strategies, *innocent and helpless*²⁸, and/or *child-likeness*- important in economic models for calling for attention, e.g., for means of consumption²⁹, in which the subordinate and unthreatening technological commodification of the Face -in the sense of Ngai (2012, p.1), limits and discloses the broad spectrum of alterity possibilities and the experience of the uncanny in a simulated face-to-face encounter that boils down to interacting in a preset (pre-created) meta-world, in which cute accessories are added, the Face becoming a *cute attractor for human-machine and online/ digital interaction*. *Kawaii* has been reduced to Cute, defined as *sweetness*³⁰ - “the merely innocent, playful, guileless, helpless” (MAY, 2019, p.26). As used in the German exclamation looking at a fluffy little dog- “Ach wie süß!”- which, however, is just a part of a large language spectrum that reaches from *sweetness* into the *uncanny* on the other side of it, and often is presented to us in curved-shaped objects and situations of a mix of the *uncannily cute*³¹ and, moreover, *Kawaii* is a much larger spectrum and already is worked on as an engineered experience (OHKURA, 2019) that implies the aesthetic experience of artificial products, forms, pink and pastel color and tactile texture or fluffy touch culture in Japanese culture and language (KUMAGAI, 2022) of high-frequency sounds and labial, high frequency, and sonorant consonants.

Regarding the facial Schema, Kant’s concept of Schematism suggests that our understanding of the world is shaped by how we structure and categorize sensory data. In this sense, the facial Schema is a way of organizing and interpreting the complex facial expressions and gestures we encounter in social interactions. Today we can see how the baby schema is applied in a cultural multiple and complex Japanese *Kawaii* aesthetics³² - theoretically and empirically in the context of artificial intelligence (AI) avatars and the role it plays in the perceived likability and trustworthiness of these avatars.

SCENE 3.2: TODOROV’S CRITIC OF FAST FACIAL GLANCE INFERENCES

Trustworthiness judgments of faces -due to their quick judgment onset while a face is being presented (33ms; SOUTH PALAMARES & YOUNG, 2018; WILLIS & TODOROV, 2006)- are highly fallible: Todorov, in his book “Face Value” (2017), lays out a whole theory of the problematic first impressions that are cemented in the digital age with data-driven computational analysis models of face-recognition and automatic faciality *expression-emotion* attribution schemata- that goes beyond facial recognition as one of the fields that AI supposedly is said to be highly successful in the sense of statistical pattern recognition (cf. LANDGREBE & SMITH, 2022) -fostering racial biases³³, such as in the case of the company Faception among other revivals³⁴ of physiognomy by data-driven deep learning:

“An Israeli technology start-up is offering its services in facial profiling to private businesses and governments. Rather than using tape to measure faces, they use modern computer science methods.

Their promise is the old physiognomists' promise: "profiling people and revealing their personality based only on their facial image." We are tempted by the physiognomists' promise because it is easy to confuse our immediate impressions of the Face with seeing the character of the face owner. Grasping the appeal of this promise and the significance of first impressions in everyday life begins with the history of physiognomy and its inherent connections to "scientific" racism." (TODOROV, 2017, p.10).

AI apps such as *Faception* use fallible face-emotion-character schemata, as they rely on algorithms and data that are subject to error and bias and can produce inaccurate or misleading results. Therefore, it is important to approach these technologies with caution and skepticism and to recognize their limitations and potential biases. However, is physiognomy not only a modern phenomenon at the start of the science of the face age, but as a *landmarks-map-like reading of interpretations off of the body* is found already in ancient cultural expressions from Indian Buddhism to Ming Dynasty ritualistic fortune reading out of the body the relation of individual, society, and cosmos in the line of the *bodily microcosm* in "Early Chinese medical and cosmological texts that tend to see the human body as a replica of the universe, sharing its morphological structure and energetic composition with the cosmos" (WANG³⁵, 2020, p.26).

Avatars as placeholders of digital doubles or digital humans, as well as gamified and playable characters, make part of this development, and independently if we believe in the continuity or not of physical reality via enhanced or mixed realities to virtual reality worlds such as the Metaverse, one point seems undeniable: The creation of an Avatar with an artificial intelligence endowed faciality more or less photorealistic or more or less fantastic and different from our Face is the entry point or place to negotiate in the first place who we think we are.

SCENE 3.3: EKMAN'S FACS UNIVERSAL FACIAL EMOTION EXPRESSIONS CODING SYSTEM: THE FALLIBILITY OF FACIAL MOVEMENT-EMOTION RELATION DIAGRAMS

Paul Ekman's Facial Action Coding System (FACS) is another diagrammatic method for identifying and analyzing faciality diagrams in which facial muscle movements are inferred as "expressions of emotion."

However, some researchers have criticized the FACS for its lack of reliability, as the same emotional categories are not consistently expressed or perceived from a standard set of facial movements. Additionally, the FACS has been criticized for its limited scope, as it only focuses on a small number of basic emotions and does not account for the complexity and context-dependent nature of emotional expressions. Some have argued that face-to-face encounter, in which social context, multimodal³⁶ body language, and other factors are considered, is a more comprehensive and reliable method for studying emotional expressions. Others have proposed alternative approaches, such as the behavioral ecology view of facial displays (BECV), which conceives of facial expressions as tools for social influence rather than fixed read-outs of internal states. Paul Ekman's FACS (Facial Action Coding System) and his idea of "unmasking the face" (cf. EKMAN & FRIESEN, 1975) was invented for the discovery of "true" or even universal

basic emotions recognition. The idea to look “behind the facial mask” was a success story in the field of experimental empirical psychology from the 1970s³⁷ onwards, as it provided a prolific systematic and comprehensive method for identifying and analyzing facial expressions of emotion. This system was based on the idea that certain facial muscle movements are associated with specific emotions and that these emotions can be accurately identified by analyzing these facial movements. But Paul Ekman’s minimal, universal, evolutionary, emotional model of discrete finite, basic emotions (disgust, sadness, happiness, fear, anger, contempt, surprise), also called “Basic Emotion Theory” (BAT), triggered a debate³⁸ that in the time of algorithmic faciality and facial datasets is still ongoing.

What kind of exploits of “facial data” is scientific? Does the use of FACS (Facial Action Coding System) offer scientific accuracy when measuring emotions or expressions from someone’s Face? Should Ekman’s facial movement-emotion diagram data be used for further research purposes or even marketing campaigns, depending on its usage intentions? Weigel’s critique is apparent, but often overlooked: the standardization of scientific methods often obfuscates conceptual difficulties in the initial phases. In the case of Ekman, the first approach was a self-help book by Ekman & Friesen in 1975 in which not only were the facial expressions photographed were staged in a dramaturgy of facial scenes. Actors restaged certain muscular movements that are classically attributed to Aristotelian categories of emotions and with the help of acting out these “emotions”. Thus, the book gave advice how to play them by acting facial emotional masks, before measuring faces. This method was called facial action coding system, or “FACS”, and in 1978 provided reliable data for affective sciences and their applications. Later, the results of FACS could then be used for further research in other areas such as artificial intelligence, robotics and computer vision technologies related to recognizing human facial expressions in various scenarios including security settings where reliability is paramount. On the contrary, the face-to-face encounter is even more than a utilitarian critical view of Ekman’s model, countering the possibility of intentionally modeling the Face in the act of social display to influence others and thus programming the affective Face and its reaction depending on internal and external contexts or adding a fully embodied and ecological approach to include facial emotion displays. The most important criticism is that faces should be researched in a social encounter. Faces meet. We encounter each other, looking at their Face and following their gestures, including their language and body language.

“Facial displays are not fixed, semantic read-outs of internal states such as emotions or intentions, but flexible tools for social influence. Facial displays are not about us but about changing the behavior of those around us. The behavioral ecology view of facial displays (BECV) is an externalist and functionalist approach to facial behavior that reconceives it as signaling contingent social action.” (CRIVELLI & FRIEDLUND, 2018, p.1)

Paul Ekman’s FACS is a system that aims to identify and classify universal facial expressions of emotion.

However, according to Lisa Feldman Barrett and colleagues, this system is scientifically flawed for several reasons: First, the FACS lacks reliability, meaning that the same emotional

categories are not consistently expressed or perceived from a standard set of facial movements. This means that different people may interpret the same facial expression in different ways, which undermines the validity of the FACS. Second, the FACS lacks specificity, meaning that there is no unique mapping between a particular configuration of facial movements and an emotional category. This means that the same facial expression can be interpreted as representing different emotions, which again undermines the validity of the FACS. Moreover, FACS has limited generalizability, meaning that the effects of context and culture have not been adequately accounted for. This means that the FACS may not be applicable in all cultural contexts, which limits its usefulness in understanding the full range of human emotional expression.

To address these issues, Barrett and colleagues (2019) offer several recommendations for reading scientific studies on emotion. These recommendations include paying attention to the reliability, specificity, and generalizability of the data, as well as considering the effects of context and culture on emotional expression and perception. Additionally, they recommend giving more weight to studies that measure facial movements in more natural environments and that consider the ways in which emotions are understood in different cultures. The notion of universal facial expressions of emotion, as proposed by the FACS, is fallible, and further research is needed to understand the full range and complexity of human emotional expression. By following the recommendations outlined by Feldman Barrett and colleagues, we can begin to move towards a more scientifically sound and comprehensive understanding of the relationship between faciality and emotion.

Since the development of FACS as facial movement-emotion relation diagrams show fallible scientificity, our understanding of the role of facial movements and inference of emotion has evolved significantly. It is now widely accepted that facial expressions are not simply a reflection of an individual's internal emotional state but rather serve a functional purpose in social interaction, which shows the importance of social cues in gaze behavior. For example, facial expressions can be used to communicate one's intentions and emotions to others, as well as to influence the behavior of others. It can be argued that the facial expressions of an organism can serve as a predictive indicator of their behavioral proclivities, with the capacity to discern another's intent to approach or avoid acting as a crucial mediating factor in social interaction. The fundamental relationship between *gaze* and *emotion*, as well as their shared function in signaling approach or avoidance behaviors, serves as a further testament to the importance of facial expressions and gaze in the regulation of social interactions. This shift in understanding has had important implications for the development of artificial or algorithmic faciality and gaze in social AI systems. In order to be effective, these systems must be able to accurately interpret and respond to the facial expressions and gaze of their human counterparts. This requires a nuanced understanding of the role that facial expressions and gaze play in social interaction and the ability to accurately identify and interpret the emotions being conveyed through these channels.

SCENE 3.4: FACIALITY DIAGRAMS AND THE PROBLEMATIC HERITAGE OF PHYSIOGNOMY

The proper scientific approaches depend on where the focus is laid upon in the observation of the facial landscape or its social and miming behavior. Weigel distinguishes in historically overcome “sciences” of interpretation of fixed or maintaining parts of the Face such as Physiognomy of Carus (1853:17 cit in Weigel 2015:93) who distinguishes between “*Wesentliche und Bleibende*” physiognomic characteristics from “*Zufällige und Momentanen*” as a sign of the “pathognomic” and on the soft and moving parts (miming traces) such as described by Piderik (1858/1886). Suppose the focus of Human beings is on the human capacity of being social. In that case it becomes evident that humans are especially good at face perception (Haxby³⁹ et al.2000) of the other and, by the power of imagination, can read faces into almost everything (McNeill 1998) such as attributing or projecting faces to appearances of shadowy elevations in lunar landscapes or too complex cloud dynamics. We as well read off emotional (fallible) diagrammatic inferences from muscular facial movements. And we can also use Avatars to change our body schema in an enfacement illusion⁴⁰ or augment the plasticity by *evaluating control schemas* (Laha et al. 2016) of the third arm of an Avatar as a transformation of the multiple *body schema*⁴¹ in action relations to a face and Avatar faciality. This brings us to the first problematic issue of the multifaceted plural concepts of the Face: What place is this that we call the Face? For the phenomenologist Bernhard Waldenfels (2005:2017) reading the otherness of the Face of Levinas it is a place of philosophical tension and entanglement between *Gesicht* and *Gesichtsverlust*, between *Achtung vor der Fremdheit des Anderen* and the *Erforderungen des rechtlichen Ausgleichs*, of the holy persona⁴² and the profane Face and masks a marked position where ethics and politics are entangled without one coinciding with the other and where these faciality tensions happen and are renegotiated on the ground of aesthetics.

A second issue is: What exactly is it that we speak about when we speak of *a face, to face*, or to *unface*, and facial diagrams such as in artificial or *algorithmic faciality* in AI Avatars?

“Was wir im Deutschen Gesicht nennen, ist weniger einfach und einheitlich als vermutet. Es gibt kein basic face im Sinne von Dantos basic actions. Schon die Konnotationen, die von den jeweiligen Kernwörtern wachgerufen werden, differenzieren beträchtlich. Während das lateinische Wort facies gleich dem davon abgeleiteten englischen Wort face, an das Machen (facere) erinnert und somit die plastische Gesichtsform in den Vordergrund rückt, verweist das französische Wort visage ebenso wie das deutsche Wort Gesicht auf das Sehen und Gesehenwerden. Der hebräische Ausdruck panim betont dagegen, ähnlich wie das deutsche Wort Angesicht oder Antlitz, den speziellen Prozess des facing, den Anblick, der blitzartig aufleuchtet und der sich im Wechselblick vervielfältigt. Das russische Wort lico bedeutet Gesicht, Wange, aber auch Person. In letzterem ähnelt es dem griechischen Wort prósopon; dieses bezieht sich wörtlich auf den Akt des Anblickens, es steht aber nicht nur für das Gesicht, sondern auch für Masken und Rollen, die im lateinischen mit persona wiedergegeben werden. So verbinden sich Anblick und Anrede.“ (WALDENFELS, 2005, 187-188)

For Bernhard Waldenfels, the phenomenologist of the other/stranger, there is no unifiable basic faciality that could reassure us with a universal typology of a fixed facial feature diagram and biologically consolidated action plan or its cultural meaning, as each culture underlines already in its language presentation of the Face another faciality aspect that relates to a) the topology of the face and visuality sense of the face b) the mimic action habits such as

gaze direction c) social dimension of facing the other and the Face to face encounter within a dramaturgies of countenances d) the role, mask and persona, and identity of the Face.

In the historical debate on the “science of man” (Hume) that the Aufklärung in Göttingen named “Wissenschaft vom Menschen” besides Blumenbach already Georg Christoph Lichtenberg (1742-1799) had noted in his severe and sharp critic of Lavater’s⁴³ “science” of an ontological fixation as physiognomy in the debate on “human varieties” of characters and stereotypes that, that the principle to read humans facial features and endow these features (or empirical schemata) with predictive qualities of categories, acts, character traits⁴⁴ or behavior dogmatically interpreted as a “science” or a mirror of a “law of nature” might lead to predictive physiognomic auto-da-fe’s⁴⁵ as a prejudgment of the innocent.

As we can see, the philosophy, science, and culture of the human Face are intensely debated fields of thinking about ourselves as a Face and body, as a semiotic field of readability of a symbolic *imago Mundi* or even as a concentrated facial *artifact* and a metonymic facial *pars pro toto* of the *humanum*⁴⁶: human beings that not only have a face, but have a social and cultural urge to “produce” (Deleuze 1997:24-25; 57) faces⁴⁷.

We might even think the Face as a lively signifying *sur*⁴⁸face of ourselves or as a person: a field of negotiations of the encounter of a familiar, the other in the face-to-face (Levinas) as opposed to the visual-spatial facial landscape of the death mask or the dead gaze (Schlosser 1993; Weigel 2013,7).

In cultures of digitality, the Face has thus become a highly negotiated place between the real and the virtual world, the showing, masking, and hiding⁴⁹ of the person, and its image, the facial display, affective expression, and fallible physiognomic⁵⁰ presentations inferred as “impressions”⁵¹ of likeability, attractiveness, trustworthiness judgments of the Face of ourselves and the other.

If we take a Kantian notion of the cultural conditionality of our judgment of faces, we could consider Lavater’s quest of physiognomic facial Schema as an exemplification of a cultural ideology – in the early phase of a fallible science of man- of attributing ideal facial Avatars with an ideology in which the “apparition” and God-like image aesthetics of an *Avatar of perfection* in Lavater’s time would be longed for by putting a face to genius “apparition” or descendancy, or reciprocally denying geniality to an inadequate facial “ugly” physiognomy of an ordinary human face: “*Es giebt eine Menge Stirnen und Umrisse, von denen sich mit Sicherheit sagen läßt: ‘Sie sind durchaus nicht für Genien gebaut.’*” Lavater 1984{1775-1778}: 298.

More than the production of “digital faces without a body” (Meyer 2021)⁵², Ganism and other computer-generated or machine - learning faciality produces *faciality design without a face*, AI Avatars that mimic human facial schemata questions us as human beings: “What happens to us when technology has a human face?⁵³” What happens to us when putting a photorealistic face on technology? AI faces can talk, interact with us, become intimate with us show and extract emotional dimensions and see us in real-time, using diagrammatic strategies of face generations. What will happen to our humanity, our human face when our AI Avatar faciality outlives us?

Abstract: As the post-Kantian schēma tradition emphasizes the importance of using mental concepts and frameworks to understand and interpret sensory experiences, in our case dramaturgies of faciality, rethinking different schemata concepts in various rehearsals and theoretical scenes seem fruitful to critically heed the development and use of faciality applied to AI avatars in virtual and augmented reality environments. One theoretical rehearsal to be explored is the baby schema theory as proposed by Konrad Lorenz to explain why certain physical features are perceived as cute. In recent years, the baby schema-cuteness relation has also been studied culturally in Kawaii aesthetics and in the context of virtual humans. In another rehearsal we critically heed exemplary faciality diagrams of Paul Ekman's Facial Action Coding System (FACS) as a system for identifying and analyzing facial expressions of emotion based on the problematic idea that specific facial muscle movements correspond to emotions as a highly questionable facial diagrams (Stjernfelt/Peirce) –fallible as such – and finally glimpse towards the scenes of Todorov's critic of facial rapid glance inferences and Lavater's physiognomics.

Keywords: Facial diagrams, AI Avatars, Schematism, Babyschema, Kawaii Aesthetics, Critic of Physiognomy

REFERENCES

- AFFECTIVA. **Humanizing technology**. Retrieved January 2, 2023, from <https://www.affectiva.com/2023>.
- AI FOUNDATION. **AI Foundation**. Retrieved from: <<https://aifoundation.com/>>. July 9, 2022.
- ALLEY, T. R. Head shape and the perception of cuteness. *Dev Psychol*, **17**, 650-654. 1981.
- ALLEY, T. Infantile head shape as an elicitor of adult protection. *Merrill. Palmer. Q.*, **29**, pp. 411-427, 1983.
- AMELIA. **Amelia, global leader in conversational AI**. Retrieved from <<https://amelia.ai/>>. January 3, 2023.
- AUERBACH, E. Figura. In Erich Auerbach, **Scenes from the Drama of European Literature**. pp. 11-78. University of Minnesota Press, 1984.
- BARRETT, L. F., ADOLPHS, R., MARSELLA, S., MARTINEZ, A. M., & POLLAK, S. D. Emotional expressions reconsidered: Challenges to inferring emotion from human facial movements. *Psychological Science in the Public Interest*, **20**(1), 1-68, 2019. <https://doi.org/10.1177/1529100619832930>
- BERNSTEIN, M., & YOVEL, G. Two neural pathways of Face Processing: A critical evaluation of current models. *Neuroscience & Biobehavioral Reviews*, **55**, 536-546, 2015. <https://doi.org/10.1016/>
- BORGI, M., COGLIATI-DEZZA, I., BRELSFORD, V., MEINTS, K., & CIRULLI, F. The baby schema in human and animal faces induces cuteness perception and gaze allocation in children. *Frontiers in Psychology*, **5**, 2014 <https://doi.org/10.3389/fpsyg.2014.00411> 2014.
- BOTZ-BORNSTEIN, T. 'Kawaii, kenosis, Verwindung: A reading of kawaii through Vattimo's philosophy of "weak thought,"' *East Asian Journal of Popular Culture*, **2**(1), pp. 111-12, 2016. DOI: 10.1386/eapc.2.1.111_1.
- BOWLBY, J. (ed.). **Attachment and Loss**. London: Hogarth Press 1969.
- BROSCH, T., SANDER, D., & SCHERER, K. R. That baby caught my eye...attention capture by infant faces. *Emotion*, **7**, 685-689. 10.1037/1528-3542.7.3.685 2007.
- CARUS, C. **Symbolik der menschlichen Gestalt**. Ein Handbuch zur Menschenkenntnis, Leipzig: Brockhaus, 1873.
- CRIVELLI, C., & FRIDLUND, A. J. Facial displays are tools for social influence. *Trends in Cognitive Sciences*, **22**(5), pp. 388-399, 2018 . <https://doi.org/10.1016/>

- DARWIN, C. **The Expression of the Emotions in Man and Animals**, Edited by Konrad Lorenz. Chicago: The University of Chicago Press, 1970.
- DELEUZE, G., & PARNET, C. *Dialogues*. Flammarion, 1997.
- DESCOLA, P. **Les Formes du visible: Une Anthropologie de La Figuration**. Éditions du Seuil, 2021.
- SOUL MACHINES. Digital people - the future of CX. Retrieved from: <<https://www.soulmachines.com/>>. January 3, 2023,
- EKMAN, P., & FRIESEN, W. V. **Unmasking the face**. A guide to recognizing emotions from facial expressions. New Jersey: Prentice-Hall, 1975.
- EKMAN, P. Strong Evidence for Universals in Facial Expressions: A Reply to Russell's Mistaken Critique. **Psychological Bulletin** 115(2), pp. 268–87, 1994. <https://doi.org/10.1037//0033-2909.115.2.268>.
- EKMAN, P., ELLSWORTH, P., FRIESEN, W. **Emotion in the Human Face: Guidelines for Research and an Integration of Findings**, New York, Oxford: Pergamon, 1972.
- EKMAN, P. **The Face of Man: Expressions of Universal Emotions in a New Guinea Village**. Foreword. by Richard S. Lazarus. New York: Garland Pr., 1980.
- EKMAN, P. & CORDARO, D. What Is Meant by Calling Emotions Basic, **Emotion Review** 3(4), 364–70, 2011. <https://doi.org/10.1177/1754073911410740>.
- FACEPTION. **Our technology: faception, 2021**. Retrieved from: <<https://www.faception.com/our-technology>>. December 26, 2022.
- FRICKE, E. **Grammatik multimodal**. Wie Wörter und Gesten zusammenwirken. (=Linguistik-Impulse & Tendenzen, Vol .40). Berlin: De Gruyter, 2012.
- GERNER, A.M. **Philosophical Investigations of Attention**, Universidade de Lisboa, 2011.
- GONG, X; REN, J; WANG, X; ZENG, L. Technical trends and competitive situation in respect of metahuman—from product modules and technical topics to patent data. **Sustainability**, 15(1), 101, 2022. <https://doi.org/10.3390/su15010101>
- BUSINESS WIRE. **Global intelligent virtual assistant market (2020 to 2027) - size, share & trends analysis report - researchandmarkets.com, 2020**. Retrieved from <<https://www.businesswire.com/news/home/20200422005328/en/Global-Intelligent-Virtual-Assistant-Market-2020>>. December 31, 2022.
- GLOCKER, M; LANGLEBEN, D; RUPAREL, K; LOUGHEAD, J; GUR, R; SACHSER, N. The baby schema in infants' faces induces cuteness perception and motivation for caretaking in adults. **Ethology**, 115, pp. 257-263, 2009.
- GODINHO, R; SPIKINS, P; O'HIGGINS, P. Supraorbital morphology and social dynamics in human evolution. **Nat. Ecol. Evol**, 2, 956-961. 2018.
- HAXBY, J; HOFFMAN, E; GOBBINI, M. The distributed human neural system for face perception. **Trends Cogn Sci. Jun 2000**; 4(6):223-233. doi: 10.1016/s1364-6613(00)01482-0. PMID: 10827445.
- HOGREBE, W. **Szenische Metaphysik**. Frankfurt: Klosterman, 2019.
- HURLEMANN, R., & SCHEELE, D. Dissecting the role of oxytocin in the formation and loss of social relationships. **Biol. Psychiatry**, 79, pp. 185-193, 2016.
- JUN, X. Virtual broadcasters at Beijing Winter Olympics offer a glimpse into China's rapid developing industry. **Global Times**. Retrieved from <<https://www.globaltimes.cn/page/202202/1252209>>. December 31, 2022.

- KALIKOW, T. Konrad Lorenz's Ethological Theory: Explanation and Ideology, 1938-1943. **Journal of the History of Biology**, 16(1), 1983, pp. 39-73. <https://doi.org/10.1007/bf00186675>.
- KANT, I. Von dem ersten Grunde des Unterschiedes der Gegenden im Raume. In Immanuel Kant. **Vorkritische Schriften bis 1768/2**. Werkausgabe in zwölf Bänden, edited by Wilhelm Weischedel, vol. II. Frankfurt: Suhrkamp, pp. 991-1000, 1768.
- KANT, I. **Kritik der reinen Vernunft** (=KrV). Werkausgabe in zwölf Bänden, hg.v. Wilhelm Weischedel, vol. III/IV. Frankfurt: Suhrkamp, 1974.
- KANT, I. **Kritik der Urteilskraft**. Edited by H. F. Klemme & P. Giordanetti. Hamburg: Meiner Verlag. 2009.
- KÖRTE, M. & WEISS, J. **Randgänge des Gesichts: Kritische Perspektiven auf Sichtbarkeit und Entzug**. München: Wilhelm Fink, 2017.
- KOSINSKI, M. Facial recognition technology can expose political orientation from naturalistic facial images. **Sci Rep** 11, 100, 2021. <https://doi.org/10.1038/s41598-020-79310-1>
- KOSINSKI, M. & WANG, Y. Deep neural networks are more accurate than humans at detecting sexual orientation from facial images. **Journal of Personality and Social Psychology**, 114(2), 246–257, 2018. <https://doi.org/10.1037/pspa0000098>
- KOTCHEMIDOVA, C. 'Why We Say "Cheese": Producing the Smile in Snapshot Photography,' **Critical Studies in Media Communication**, 22:1, 2 – 25, 2005.
- KRÄMER, S, **Figuration, Anschauung, Erkenntnis**: Grundlinien einer Diagrammatologie. Suhrkamp Taschenbuch Wissenschaft 2176. Berlin: Suhrkamp, 2016.
- KRÄMER, S. Is there a diagrammatic impulse with Plato? 'Quasi-diagrammatic-scenes' in Plato's philosophy. In S. KRÄMER & C. LJUNGBERG (Eds.), **Thinking with diagrams: The semiotic basis of human cognition** (Vol. 17, Semiotics, Communication and Cognition), Boston/Berlin: De Gruyter Mouton, pp.163–177, 2016b.
- KRÄMER, S. Epistemology of the Line. Reflections on the Diagrammatical Mind. POMBO, O., GERNER, A. (eds) **Studies in Diagrammatology and Diagram Praxis**. Studies in Logics, 24, London: College Publication, pp.13-38, 2010
- KRINGELBACH, M, *et al.* "A Specific and Rapid Neural Signature for Parental Instinct," **PLOS ONE** 3 (2) 1–7. 2008
- KUMAGAI, G. What's in a Japanese kawaii 'cute' name? A linguistic perspective. *Front. Psychol* 13:1040415. DOI: 10.3389/fpsyg.2022.1040415 2022
- IVY, M. The Art of Cute Little Things: Nara Yoshitomo's Parapolitics, **Mechademia**, Vol. 5, Fanthropologies, pp. 3-29, 2010
- LACRUZ, R.S., STRINGER, C.B., KIMBEL, W.H., *et al.* The evolutionary history of the human Face. **Nat Ecol Evol** 3, pp. 726–736, 2019. <https://doi.org/10.1038/s41559-019-0865-7>
- LAHA, B., BAIENSON, J. N., WON, A. S., and BAILEY, J. O. Evaluating control schemes for the third arm of an avatar. **Presence** 25, pp. 129–147, 2016.
- LANDGREBE, J., & SMITH, B. **Why machines will never rule the world: Artificial Intelligence Without fear**. London: Routledge, 2022

LAVATER, J. **Physiognomische Fragmente zur Beförderung der Menschenkenntnis und Menschenliebe.** Eine Auswahl mit 101 Abbildungen. Hrg v.Christoph Siegrist. Stuttgart: Reclam. 1994{1775-1778}

LEVINSON, S. “The Interaction Engine: Cuteness Selection and the Evolution of the Interactional Base for Language.” **Philosophical Transactions of the Royal Society B: Biological Sciences** 377, no. 1859, 2022. .<https://doi.org/10.1098/rstb.2021.0108>.

LEWE, C. Surface and Death. The Revival of Physiognomy in Deep Learning. (pp.135-156). In: Baccanti, A, F.Link, *et al.* (eds). **Un/Masking. Reflections on a transformative Process.** Berlin: Neofelis, 2021

LICHTENBERG, G. **Philosophical writings.** Translated, Edited, and with an Introduction by Steven Tester. State University of New York Press, 2012

LOHMAR, D. Husserl’s Type and Kant’s Schemata: Systematic Reasons for Their Correlation or Identity. In D. Welton (Ed.), **The new Husserl: A critical reader** (pp. 93–124), Indiana University Press, 2003

LORENZ, K. Die angeborenen Formen möglicher Erfahrung. *Z. Tierpsychol.* 5, pp. 235–409, 1943. [10.1111/j.1439-0310.1943.tb00655](https://doi.org/10.1111/j.1439-0310.1943.tb00655).

LORENZ, K. Der Kumpan in der Umwelt des Vogels. **Journal Für Ornithologie**, 83(3), 289–413, 1935. <https://doi.org/10.1007/bf01905572>

MAY, S. **The Power of Cute.** Princeton, NJ, Princeton University Press, 2019

MEYER, R. **Gesichtserkennung: Vernetzte Bilder, körperlose Masken.** Berlin, Verlag Klaus Wagenbach, 2021.

MACHO, T. Vermummung. Gesichtsverbergung in Spiel, Kampf und Gericht, in: Sigrid Weigel (hg.) **Das Gesicht: Bilder, Medien, Formate,** Deutsches Hygiene Museum Dresden, Wallstein Verlag, pp.166-171, 2017.

MIND ROCKETS INC. Home - Assistive Technology For The Deaf by Mind Rockets Inc using sign language, 2022. Retrieved from <http://mindrocketsinc.com/main/> The smart 3D Avatars making the internet accessible in sign-language. July 6, 2022.

MCNEILL, D. **The Face-** A natural history. Little: Brown and Company, 1998.

NGAI, S. **Our Aesthetic Categories:** Zany, Cute, Interesting. Cambridge, MA: Harvard University Press, 2012.

MIQUELA. Miquela (@lilmiquela), instagram photos and videos. Retrieved from <<https://www.instagram.com/lilmiquela/>>. January 3, 2023,

NIRKIN, Y; YOSI, K; TAL, H. “FSGAN: Subject Agnostic Face Swapping and Reenactment.” **arXiv.org**, August 16, 2019. <https://arxiv.org/abs/1908.05932>.

NITTONO, H; FUKUSHIMA, M; YANO, A; MORIYA, H. The power of kawaii: Viewing cute images promotes careful behavior and narrows attentional focus. **PLoS ONE**, 7(9), 2012. <https://doi.org/10.1371/journal.pone.0046362>.

OHKURA, M. **Kawaii Engineering: Measurements, Evaluations, and Applications of Attractiveness.** Singapore: Springer, 2019. DOI: [10.1007/978-981-13-7964-2](https://doi.org/10.1007/978-981-13-7964-2).

PECK, T; SEINFELD, S; AGLIOTI, S; SLATER, M. Putting yourself in the skin of a black avatar reduces implicit racial bias. **Conscious. Cogn.** 22, 779-787, 2013. [10.1016/j.concog.2013.04.016](https://doi.org/10.1016/j.concog.2013.04.016).

PEIRCE, C. **Manuscripts at the Houghton Library**. Referenced by Ms. numbers in the 1966 microfilm edition (The Charles S. Peirce Papers. Microfilm Edition. Thirty Reels with Two Supplementary Reels Later Added. Cambridge: Harvard University Library Photographic Service); numbers refer simultaneously to the Robin catalog of the manuscripts (1967, 1971).

PLUTCHIK, R. Evolutionary bases of empathy. **Empathy Dev.** 1, pp.38–46, 1987

SCHAPPER, E. Kant's Schematism Reconsidered. **The Review of Metaphysics** 18(2), pp. 267–292, 1964

SCHNASE, A. **Evolutionäre Erkenntnistheorie und Biologische Kulturtheorie: Konrad Lorenz Unter Ideologieverdacht**. Königshausen & Neumann, 2005

SCHLOSSER, J. **Tote Blicke**. Geschichte der Porträtbilderei in Wachs. Ein Versuch {1911}, hg. V. Thomas Medicus, Berlin: Akademie Verlag, 1993

SIMON, N. Schematisieren ohne Begriff. Das Schöne, das Schema und das Exemplarische. In C. Asmuth & L. Gasperoni (Eds.), **Schemata**, pp. 61–90, Königshausen & Neumann, 2017

SLATER, M; GONZALEZ-LIENCRES, C; HAGGARD, P; VINKERS, C; GREGORY-CLARKE, R; JELLEY, S; WATSON, Z; BREEN, G; SCHWARZ, R; STEPTOE, W; SZOSTAK, D; HALAN, S; FOX, D; SILVER, J. The Ethics of Realism in Virtual and Augmented Reality. **Front. Virtual Real.** 1:1, 2020. doi: 10.3389/frvir.2020.00001

SONG, Y; LUXIMON, A; LUXIMON, Y. The effect of facial features on facial anthropomorphic trustworthiness in social robots. **Applied Ergonomics**, 94, 103420, 2021. <https://doi.org/10.1016/j.apergo.2021.103420>.

SOUTH PALOMARES, J. K., & YOUNG, A. W. Facial First Impressions of Partner Preference Traits: Trustworthiness, Status, and Attractiveness. **Social Psychological and Personality Science**, 9(8), pp.990–1000, 2018. <https://doi.org/10.1177/1948550617732388>.

STIVERS, T., & SIDNELL, J. Introduction: Multimodal interaction. **Semiotica**, 156, 1–20, 2005. <https://doi.org/10.1515/semi.2005.2005.156.1>.

STJERNFELT, F. **Sheets, Diagrams and Realism in Peirce**. (=Peiceana, ed.by Francesco Belluci & Ahti Pietarinnen, Vol.6) De Gruyter. Berlin/Boston, 2022

STJERNFELT, F. **Natural Propositions**, The Actuality of Peirce's Doctrine of Dicisigns. Boston: Docent Press, 2014

STJERNFELT, F. **Diagrammatology**: An investigation on the borderlines of phenomenology, ontology, and semiotics (Vol. 336, Ser. Synthese Library Book). Springer: Dordrecht, 2007

SYNTHESIA. **AI Video Generation Platform**. Retrieved from <<https://www.synthesia.io/>>. January 3, 2023.

TRIPATHY, S; JUHO, K; ESA, R. FACEGAN: Facial Attribute Controllable Reenactment GAN. **arXiv**, November 9, 2020. Retrieved from <<https://arxiv.org/pdf/2011.04439.pdf>>. January 3, 2023.

THORN P., HOWELL T. J., BROWN C., BENNETT P. C. The canine cuteness effect: owner perceived cuteness as a predictor of human-dog relationship quality. **Anthrozoös** 28, pp. 569–585, 2015

TODOROV, A. B. **Face value**: The irresistible influence of First Impressions. Princeton University Press, 2017

- DE VIGNEMENT, F., PITRON, V., & ALSMITH, A. J. T. What is the body schema? In Y. Ataria, S. Tanaka, & S. Gallagher (Eds.), **Body schema and body image: New directions** (pp. 3–32), Oxford: Oxford University Press, 2021
- VENTUROSOL, GABRIELI G, TRUZZI A, AZHARIA, SETOH P, BORNSTEIN MH, ESPOSITO G. Effects of Baby Schema and Mere Exposure on Explicit and Implicit Face Processing. **Front Psychol.** **10**:2649, 2019. <https://doi.org/10.3389/fpsyg.2019.02649>
- DE VIGNEMONT, F. Body schema and body image—pros and cons. **Neuropsychologia**, **48**(3), pp. 669–680, 2010. <https://doi.org/10.1016/j.neuropsychologia.2009.09.022>
- WALDENFELS, B. Das Gesicht des Anderen. Bernhard Waldenfels. **Idiome des Denkens**. Deutsch-Französische Gedankengänge II (pp.186-207), Frankfurt: Suhrkamp, 2005.
- WEIGEL, S. **Grammatologie der Bilder**. Suhrkamp: Berlin, 2015.
- WIKIPEDIA. Virtual humans. **Wikipedia**. 2022. Retrieved from <https://en.wikipedia.org/wiki/Virtual_humans>. January 3, 2023.
- WILLIS, J., & TODOROV, A. First Impressions. **Psychological Science**, **17**(7), pp. 592–598, 2006. <https://doi.org/10.1111/j.1467-9280.2006.01750.x>
- WEIGEL, S. (ed.) Gesichter. **Kulturgeschichtliche Szenen aus der Arbeit am Bildnis des Menschen**, Wilhelm Fink: München, 2013.
- ZEMAN, Z. **Das Dritte Reich in der Karikatur**. Heyne Verlag: München, 1984
- XU, L; YU, F; WU, J; HAN, T; ZHAO, L. Anthropomorphism: Antecedents and Consequences. **Adv. Psychol. Sci.** **25**, 1942–1954, 2017
- YAN, M; SHI, L; ZHANG, D; SUN, MJ; YANG, Y; XIONG, W; ZENG, Y; ZHANG, M.X; QI, F; LIU, B; *et al.* Virtual Digital Human Development White Paper; General Team of Artificial Intelligence Industry Alliance and Digital Human Working Committee of Zhong Guan Science Shu Zhi **Artificial Intelligence Industry Alliance**: Beijing, China, 2020

NOTES

¹ The research of Alexander Matthias Gerner, amgerner@fc.ul.pt, Centro de Filosofia das Ciências, Departamento de História e Filosofia das Ciências, Faculdade de Ciências, Universidade de Lisboa, Lisboa, Portugal is financed by Portuguese national funds through FCT – Fundação para a Ciência e a Tecnologia, I.P., within the scope of the Transitional Standard – DL57/2016/CP CT[12343/2018], in the scientific field of History and Philosophy of Science and Technology, Project: Hacking Humans. Dramaturgies and Technologies of Becoming Other. Position: 2404. Dr. Alexander Gerner is a playwright and researcher in philosophy of science and technology at the Faculty of Sciences, University of Lisbon. He holds a PhD in History and Philosophy of Science (Faculty of Sciences, University of Lisbon 2012) where he is Vice-head of the Research Group RG3-Philosophy of Technology, Human Sciences Art and Society at the Center for Philosophy of Sciences, University of Lisbon (CFCUL). Gerner teaches, among others, in a PD-FCTAS doctoral program in Philosophy of Technology and Science and Art and is invited professor in the courses “Computer and Society” and “History and Philosophy of Technology” at FCUL. He investigates human technology, social, ethical and aesthetic resonance in a critical approach of algorithmic rationalities in his project “Hacking Humans. Dramaturgies and Technologies of becoming other. Research interests: Philosophy of technology; philosophy of cognitive enhancement and anthropology of technology, philosophy of attention, phenomenology and aesthetics of embodied technologies; anthropological, political, ethical, legal and social aspects and aesthetics of emerging technologies and divergent uses.

² Cf. the method of “*Szenische Ikonologie*” in which a short definition of scene is given: „*Der Ausdruck Szene stammt aus dem Griechischen. Das Wort S k e n e (σκηνή), verwandt mit s k i a (σκιά, Schatten), bedeutet als „Schattenraum“ ursprünglich Zelt, Hütte. Bühne. In dieser Focussierung ging er auch ins Lateinische über und bedeutet hier zunächst als s c e n a Bühne Schauplatz, Öffentlichkeit, Publikum, Spiel. Schon im Lateinischen kam es zu einer weiteren Einengung. S c e n a , wie man jetzt schrieb, fungierte nicht mehr nur als Bezeichnung der Bühne, sondern geradegu als dramaturgischer Begriff.*“ (HOGREBE, 2019, p.22)

³ I use *AI Avatars* while another word field is related to the digital such as “digital people” or “digital person” (Soul Machines 2022). Wang et al (2022) propose the following keywords used in parallel hinging on different aspects and functions of “virtual” humans: “Metahuman, Digital Human, Virtual Human, Avatar, AI Anchor, Virtual Anchor, AI Digital Human, Virtual Idol, Virtual KOL, Virtual Actor, Virtual Host, Virtual Spokesperson, Virtual Influencer, Virtual Brand Officer, Virtual Customer Service, Virtual Tour Guide, Virtual Narrator”

⁴ The actual entry on “Virtual Human” on Wikipedia (2022; retrieved 31.12.2022) distinguishes the following two classes of virtual humans- both of which are however more entangled than the Wikipedia definition proposes: “There are two main classes of Virtual Humans: | Avatars: an avatar (computing) is the graphical representation of the user. Avatars have been popularized by online worlds like The Palace, Second Life, Active Worlds, IMWU, Zepeto and others. | Autonomous Virtual Humans: an autonomous virtual human is an autonomous agent with embodiment or an embodied agent.”

⁵ “metahuman” refers to a virtual image that relies on artificial intelligence technology to imitate humans in appearance, behavior, thinking, and emotional expression. To perform interactive duties, it specifically possesses human perceptual qualities like vision, hearing, and touch. It generally has three characteristics: Specific human characteristics, such as appearance, sex, personality, etc.; human behavior that can be conveyed through words, expressions, and movements; and recognition of the outside world and interaction with others using human intellect.” (GONG et al 2022; cf. ZANG et al 2019; XU et al 2017; YAN et al 2020)

According to these authors the integration of metahumans, or virtual digital humans, into various aspects of daily life is having a significant economic impact (cf. Research and Markets (*Global intelligent virtual assistant market (2020 to 2027)*), the global market for intelligent virtual assistants is expected to reach \$45.1 billion by 2027, growing at a compound annual rate of 34%. The global virtual activity market is also expected to exceed \$474.6 billion in 2028. Cf. the use of „metahumans“ at the Beijing 2022 Winter Olympics (Jun 2022) highlights their potential to have a major presence in entertainment and media among other fields of application.

⁶ Qinetiq is the core team behind the creation of the following Avatars a) digital influencer *Michaela* (n.d.) starred in adverts for brands like Calvin Klein and Prada and *Brud* pioneering a shift into virtual character-driven storytelling that introduce brands to a virtual ecosystem by teaming up with fashion and tech giants, with social campaigns hitting 155+ Million reach in their first week b) *Amelia* (2023) IT and customer service automation and a pioneer in the realm of virtual agents. Boasting over 9 million active users, 108 languages and over 1,000 integrations...„Human connection in the virtual world | *Extraordinary cross platform avatars at scale* | Our avatar operating system will enable dynamic avatars for any platform, unlocking the human potential within the virtual ecosystem, and allowing virtual talent to scale like software.” Qinetiq (2022).

⁷ “Very high quality visual and behavioral realism of virtual humans is becoming increasingly likely and available in the near future. For example, Facebook has been carrying out research and development in this area with impressive results, and similarly Dimension Studios. This will only improve over time as increasing resources are applied to this issue by researchers and companies” (Slater et al 2020:3) cf. <https://www.wired.com/story/facebook-oculus-codec-avatars-vr/> <https://www.dimensionstudio.co/work>

⁸ Cf. Neuffer 2017 on Kant’s notion of „*freies Spiel der Erkenntniskräfte*“ and *Schematisieren ohne Begriff* in relation to beauty das *Schöne* and the *Exemplarische*. The exemplary is seen in Neuffer’s reading of Kant as the schema of beauty „Schema des Schönen“ representing the activity of the power of judgement in the aesthetic judgment when given in the free play of the *Erkenntniskräfte*, while the *Beispiel* functions in the play of the particular with the general „*Spiel zwischen Besonderem und Allgemeinem*“ (Neuffer 2017:85): “Wichtig ist, dass durch das Fehlen eines Allgemeinen für das Exemplarische im ästhetischen Urteil eine Einschränkung nicht gilt, die für Beispiel und Exempel gelten. Anders als diese erscheint jenes nicht zufällig. Ein Beispiel ist zufällig, weil es nur rein willkürlich herausgegriffener Fall einer Regel unter vielen möglichen Fällen ist. Durch diese Zufälligkeit geht es immer darin fehl, das Allgemeine richtig vorzustellen. Dadurch, daß das Exemplarische im ästhetischen Urteil nicht Fall einer Regel ist, ist es die Sache, die es veranschaulichen soll, selbst. Man könnte vom Exemplarischen also auch sagen, es sei *b e i s p i e l h a f t ohne ein Beispiel zu sein.*“ (NEUFFER, 2017, p.86)

⁹ Cf. Lohmar (2003) on parallels and differences of Kantian - pure - *schema* and Husserlian. empirical *type* from experience —and Kants conceptual order and unity that the schema brings into the chaos of sensations in specific:” Schemata are “rules of synthesis,” “rules for determining our intuition,” “methods for presenting a concept in an image,” or, as already mentioned, “universal procedures of the imagination for providing a concept with its image.” However, whereas the image is “a product of the productive imagination’s empirical ability,” the schema is a product of the “pure and a priori imagination.” According to the paradigm of geometrical construction (triangle), the schema, for example, the prescription for the construction of a triangle, is a rule for the production of an intuitive exhibition (*Darstellung*) of the concept. Such a rule is not restricted to a determinate image with determinate measures and contents. The “universality” of the concept is preserved in the schema, which is nothing but the schematized form of the concept. Schemata are rules for the synthesizing activity of the imagination with intuitive material. With their aid one *could* produce all possible images of an object *ad infinitum*.“ (Lohmar, 2003, p.99).

¹⁰ The matrix can also be seen as a diagram modality of the cut/ Schnitt such as combined with flattening that Krämer understands as one of the basic principle of her concept of the diagram: of the introduction of a Peircean *sheet*, that in the science of anatomy is called the cut or *Schnitt*.

¹¹ „In dem körperlichen Raume lassen sich wegen seiner drei Abmessungen drei Flächen denken, die einander insgesamt rechtwinklicht schneiden. Da wir alles, was außer uns ist, durch die Sinnen nur in so fern kennen, als es in Beziehung auf uns selbst steht, so ist kein Wunder, daß wir von dem Verhältniß dieser Durchschnittsflächen zu unserem Körper den ersten Grund bernehmen, den Begriff der Gegenden im Raume zu erzeugen.“ (KANT, 1768, pp.378-9, AA2).

¹² „For example, a blueprint for construction of a bridge stands midway between a general idea and its particular construction in steel, iron, or wood. Schemata provide rules for construction, but have no simple image character or necessary pictorial resemblance.“ (SCHAPER, 1964, p. 272).

¹³ Schaper (1964, p.269) notes that the problematic notion of imagination is first introduced in the sense of figural synthesis *{synthesis speciosa}* in Kants first critique in “the Subjective Deduction in edition A, and is left out in edition B, where it is presented as “figurative synthesis” (*synthesis speciosa*) side by side with the *synthesis intellectualis* [B 151], both being called “transcendental”.”

¹⁴ Another important account of figuration of the mask in an anthropological sense of the act of putting on the mask, would be to explore in further dramaturgic rehearsals of mask and facial diagram in the work in history of art by Erich Auerbach’s (1984) “figura” and its recent rereading and expansion in the “anthropology of figuration” by Descola (2021).

¹⁵ „As no two physical objects are exactly identical, the Type comes in Tokens, which necessarily have a lot of individual, different, superfluous properties that have to be bracketed by the observer in order to grasp the underlying general Type. Given a particular spoken word, e.g., dialect, prosody, voice pitch, speed of pronunciation etc. may have to be bracketed in order to grasp the word Type instantiated. The same goes for diagrams: color, thickness of lines, lacking rectilinearity of lines, imprecision of drawing, and much more may have to be bracketed as accidental token qualities (Peirce: “prescinded”) in order for the simpler, general, ideal type of diagram to be reached. In many cases, the information of which properties are essential to the Type and which ones are accidental and thus only belong to certain Tokens of that Type, comes quasi-automatically, from tradition, context, learning, etc.—in other cases it requires specification by means of explicit symbolic legends, axioms, rules, etc. accompanying the diagram(...) The diagram as Type or Legisign, namely, furnishes the precondition for diagrams to function symbolically, that is, being not only general signs in themselves, but also possessing a general meaning, as when we take the Type of a parabola as the general (hence, symbolic) Diagram for the trajectory of all falling bodies in a field of gravity without friction.“ (STJERNFELT, 2022, p.139).

¹⁶ „Naturalization” (built, in this second phase, around a specifically structured theory of knowledge) means, since Hertz, that *humankind can know nature, because nature has made the human mind its correspondent*. An idea that would only much later, in so-called evolutionary theory of knowledge developed by Konrad Lorenz or Gerhard Vollmer, be taken as a subject for scientific investigation—namely, the idea that the evolutionary process has shaped the human mind’s capacity to understand the natural world (...)(JANICH, 2010, pp.19-20)

¹⁷ „This striking example of naturalization has a number of predecessors in biology. Konrad Lorenz, who, like Wilson, won the Nobel Prize, attempts in *Behind the Mirror* to “search for a natural history of human knowledge” in an epistemological sense, aiming to produce nothing less than a full naturalization of the work of his Königsbergian predecessor Immanuel Kant. Where Kant speaks of the conditions of possibility of experience, in Lorenz the *a priori of knowledge becomes the a posteriori of phylogeny*. The knowledge- dispositions (*Erkenntnisdispositionen*) that Kant imagined are, in such a model, the natural–historical result of evolutionary selection. The expansion of evolutionary biology into the philosophy of knowledge serves not only to naturalize human cognition but to bring the entire history of human culture under the explanatory regime of the natural sciences, from whose perspective culture—singing, books, whatever— looks like nothing more than a succession of natural events.” (JANICH, 2010, 91)

¹⁸ (SCHNASE, 2005, cf. for a social-Darwinist critic: KALIKOW, 1983).

¹⁹ „Solche offensichtlich mechanisch-physiologischen Korrelate zu bestimmten Reizsituationen, solche angeborenen ‘Pradispositionen’ auf bestimmte Schlüsselreize gesetzmäßig anzusprechen, bezeichnen wir als angeborene Schemata, einfach deshalb, weil sie angeboren sind und wie ein ‘Schema’ eine bestimmte für den Organismus lebenswichtige Lage gleichzeitig kennzeichnen und vereinfachen. Die Methode, angeborene Schemata zu erforschen, ist der Attrappenversuch. Das Wort Attrappe kommt von französisch ‘attrapper’, d.h. fangen, im Sinne von ‘hinter das Licht fuhren!’. Wie so oft in der Erforschung des Lebens gewinnen wir auch hier unsere Kenntnisse aus den Feblleistungen, d. h. wir schließen aus der absichtlich im Versuch gestörten Funktion auf den normalen Ablauf.“ (LORENZ, 1943, p. 240).

²⁰ Another form of applying schematism to the body is in relation to the body could be in distinguishing the *internal body-schema*, that is still malleable, and the self-reflective stance of the *body-image* as done by Shaun Gallagher since 2005.

²¹ For the Effects of Baby Schema and mere Exposure on Explicit and Implicit Face Processing. *Front Psychol.* 2019 Nov 29;10:2649. doi: 10.3389/fpsyg.2019.02649.) and its sociality- enhancing endocrinal basis (cf.: Hurlemann R., Scheele D. (2016) on the role of oxytocin that urge parents (PLUTCHIK, 1987) to pay *care-giving* attention cf. Brosch et al. (2007), or *attachment* (Bowlby 1969) to *cute* faces. This is said to enhance the survival of offspring as by infantile head shape as an elicitor of adult protection (Cf. ALLEY, 1983) or cuteness perception (cf. KRINGELBACH et al., 2008; GLOCKER et al., 2009)

²² Cf. Baron-Cohen et al.(2003), Glocker et al.(2009), Venturoso et al (2019).

²³ (LORENZ, 1935, pp. 139-140).

²⁴ (LORENZ, 1935, p. 183).; cf Plessner's account of the Gesichtsinn and the social mask is worth further explorations

²⁵ (LORENZ, 1935, p. 141).

²⁶ „Angeborenes Schema und erworbenes Schema eines Artgenossen bilden unter natürlichen Umständen eine funktionelle Einheit.“ (LORENZ, 1935, p.173)

²⁷ Cute and uncanny aesthetic categories are important in the generation or perception of (AI) Avatar influencers because they help to create a sense of connection and familiarity between the viewer and the AI. By making the AI appear more humanlike, viewers are more likely to feel a sense of connection with them, which can lead to increased trust and engagement. Additionally, these aesthetic categories can also help to make the AI appear more approachable and relatable, which can encourage viewers to interact with them.

²⁸ See: Ivy (2010).

²⁹ „cute (an aesthetic disclosing the surprisingly wide spectrum of feelings, ranging from tenderness to aggression, that we harbor toward ostensibly subordinate and unthreatening commodities)“ Ngai (2012, p.1).

³⁰ „Those charming qualities that conjure an existence of perfect innocence, pliancy, and dependence, unburdened by contradiction and complexity, are what we might call “sweet”—the qualities to which mignon in French and Süß in German refer. Here we also find kittens playing with balls of yarn, babies with “dimpled knees and round faces with bright, wide-open eyes and blemishless skin,”² and the puppy with kindly eyes, drooping ears, and soft fur.” (MAY, 2019, p.23).

³¹ „The further we progress away from the purely sweet end of the Cute spectrum, however, the more the characteristics and proportions of the Sweet become distorted into—or tinged by—something unsafe, elusive, alienated, artful, menacing, knowing, apprehensive, absurdist, resilient.” (MAY, 2019, pp.23-24).

³² „The world kawaii can be written with the Chinese characters 可愛 (ke'ai), meaning roughly ‘which can be loved’. It appears for the first time in the eleventh century in Murasaki Shikibu's Genji Monogatari as the root word kawai. The phonological resemblance to the Chinese pronunciation of ke'ai seems to be merely coincidental.“ (BOTZ-BORNSTEIN, 2016, p.112). The Japanese culture of *Kawaii* is about more than merely sweet and cute faces with narrowed attentional focus induced by the cuteness-triggered positive emoticons (NITTONO et al 2012, p.1). Starting from social embarrassment or face flushing because something is cute it triggers a social embarrassment as a response of not being able to leave alone and respective care: Future research should take up facial schemata research and explore, for instance, the aesthetic concept of “cuteness”- or *kawaii*. *Kawaii* influencers such as Japanese Decora Kurebahasi, Junnyan – who wears a T-shirt with the slogan “Beyond Kawaii”- are provocatively “in your face” rather than on display or on your face. Refinery29TV. (2014, November 5). *What Harajuku girls really look like | style out there | refinery29*. YouTube. Retrieved December 16, 2022, from <https://www.youtube.com/watch?v=WblNctc3ys0> Cf. Manda31409. (2016, June 19). *How to be kawaii in 10 easy steps*. YouTube. Retrieved December 16, 2022, from <https://www.youtube.com/watch?v=UzGmw7OFTGE&t=357s>. Dale (2020:329) sees kawaii aesthetics as a tension between cuteness and other aesthetic categories, which opens up new complex fields of reflexion of the diversity in which facial diagrams such as the biological babyschema are contextualized culturally: “kawaii combinations not only include *kimokawa* (disgusting), *gurokawa* (grotesque), and *busukawa* (ugly), but also *tsuyokawa* (strong) (AOYAGI & YUEN, 2016, p.101; MILLER, 2011; MYNAVI 2017). These new categories offer a fundamentally different approach than that taken by much scholarship on the cute aesthetic. Instead of locating negative qualities inside the concept of the cute, these portmanteau words emphasize the gap between kawaii and the added quality in order to create fresh opportunities to feel kawaii affect, expanding the field of cuteness aesthetics.“

³³ On the other hand the embodiment into a different skin color can mitigate racial bias as the measurements before the virtual embodiment and after showed in Virtual ownership illusion of. Virtual bodies by Peck et al (2013).

³⁴ See: Emotion AI (AFFECTIVA, 2022) announcing the humanization of the gap between human kind and machines. *Humanizing technology*. Affectiva. (2022, September 21). Retrieved January 2, 2023, from <https://www.affectiva.com/> e.g. detecting political orientation (KOSINSKI, 2021) or sexual orientation (KOSINSKI & WANG, 2018) via facial images, cf. Lewe (2021).

³⁵ Cf. Xing Wang (2020)'s book “investigates how the human body, society, and the cosmos are connected and assimilated in Ming physiognomy (xiangshu 相術), a fortune-telling technique that examines the human body in relation to the material world. The key questions (...) are: Why is the body believed to reveal a person's fortune in Ming physiognomy texts? How is this kind of knowledge or cosmology in the Ming texts related to broader intellectual and religious changes at that time?(...) Reading the body to tell fortunes is not a practice limited to China. One of the earliest known instances of body divination appears in early translations of Indian Buddhist texts in China. When Śākyamuni was born, his father, King Śuddhodana Gautama (the Buddha), summoned all the diviners and physiognomists in his kingdom to predict the future of his cherished prince. These physiognomists examined the body of the prince and were startled by the thirty-two sublime marks of his body. (...) His body

was evidence of these predictions. Each of the thirty-two sublime marks was the result of the accumulation of a kind of good karma in the Buddha's past lives. When the Buddha later told this story to his disciples, he said possessing these marks had been the case for all Buddhas." (WANG, 2020, p.1)

³⁶ Cf. Fricke (2012); Stivers & Sidnell (2005, p.2)

³⁷ Weigel (2015, pp.87) sees the entrance of Neuroscientific imaging (among other scientific fields Psychiatry biomedical imaging, neuroscience) to combine emotional facial categories with psychological measurements of brain activity with neuronal maps by fMRI imaging to control self-reports of test persons about their emotions in which while observing facial photographs in relation to ROI (Regions of interests) of beauty as an example of faciality research entering the era of Big Science cf. her example of Aharon et al (2001).

³⁸ CF. Ekman (1994); Darwin (1970); Ekman, Ellsworth, and Friesen (1972); Ekman (1980): First there were 7 (*disgust, sadness, happiness, fear, anger, contempt, surprise*) now Ekman excluded "surprise" as discrete emotion that should be able to be singled out by facial expression detection. Cf.: Ekman & Cordaro, 2011.

³⁹ Face perception is a highly developed visual skill in humans, and it is mediated by a distributed neural system in the brain that is comprised of multiple, bilateral regions. Static and dynamic facial expressions are processed by the ventral and dorsal face neural pathway, respectively (Bernstein and Yovel 2015).

⁴⁰ "Through avatar embodiment in Virtual Reality (VR) we can achieve the illusion that an avatar is substituting our body: the avatar moves as we move and we see it from a first person perspective. However, self-identification, the process of identifying a representation as being oneself, poses new challenges because a key determinant is that we see and have agency in our own face." Mar Gonzalez-Franco et al 2020

⁴¹ de Vignemont (2010:1) rightly refers to the problematic conceptual issues of how to conceive *body-action relations* in the *body schema* in the recent scientific literature due to the "variety of ways we have of relating to our bodies by senses and schematic mediations (e.g., through touch, vision, proprioception, motor behavior, semantic understanding, emotional affect, etc.) and the variety of disorders of bodily awareness". In a recent account (de Vignemont et al 2021:16) the subdifferentiation of the body schema is summarized to a) their temporal scale (short-term versus long-term) b) their spatial scale (local versus global) c) their evolutionary role (for exploratory versus defensive actions) d) their motor contribution (for planning versus control) e) the weight given to their sensory inputs (vision versus somatosensation) f) their malleability (relatively rigid versus highly plastic).

⁴² In a Christological reading we can distinguish *monoprosopic* concept that advocates that God has only one person (mask and face); *duoprosopic* concept advocates that God has two persons (masks or faces) such as Father and Son; *triprosopic* God in a triadic mask/face personhood (Father, Son and holy spirit), or in a Peircian reading of Kant we could say that in the last case god is given in *hypotyposis* (KANT KU §59,B225, cf GERNER, 2011, pp. 311-314) of three persona or a triadic symbolic sign (Peirce).

⁴³ Lavater's position on physiognomy was and still is highly problematic and fallible. For one thing, it was based on the unproven assumption that there would be a direct correlation between a person's physical appearance and their character traits. This assumption has been largely rejected by modern science, which has shown that there is no reliable way to predict a person's character traits based on their physical appearance alone. In addition, Lavater's work was heavily influenced by cultural and societal stereotypes and prejudices. He believed, for example, that people with certain physical features were more likely to exhibit certain character traits, and that these traits were inherent and unchanging. This belief was based on the notion that there were inherent differences between different groups of people, which was used to justify discrimination and oppression. Today, Lavater's ideas about physiognomy are largely considered to be outdated and unscientific. While it is true that certain physical features can be indicative of certain genetic or inherited traits, these traits are not necessarily predictive of a person's character or personality. In fact, modern research has shown that a person's character traits are shaped by a wide range of factors, including their upbringing, their environment, and their experiences, and that it is impossible to accurately predict a person's character based on their physical appearance alone.

⁴⁴ Faception (2021) in a similar vein proposes to predict who is who, e.g. a service to detect facial personality analytics technology even in its highly doubtful categories aims at spotting paedophiles or even terrorists e.g. on airports by AI facial recognition and automatic behavior interpretation. Facial recognition technology, such as the technology offered by Faception, is designed to analyze a person's facial features and use machine learning algorithms to interpret character traits or other personal characteristics. This type of technology has raised concerns about its accuracy and potential for bias, as well as its potential impact on privacy and civil liberties.

⁴⁵ „If physiognomy becomes what Lavater expects it to become, children will be hanged before they have committed the deeds deserving of the gallows; a new kind of confirmation will thus be performed each year, a physiognomical *auto de fe*. [521]“ Lichtenberg (2012, p.84).

⁴⁶ Weigel (2013, pp.7-12).

⁴⁷ „Die Geschichte der Vorrangstellung des Gesichts als verdichtetes Bild des Humanum lässt sich als eine Geschichte des Subjekts resümieren. Es existiert, so lehrt uns dieser Blick, das Bedürfnis in unserer Kultur, „Gesicht zu produzieren“.“ (Körte & Weiss, 2017, p.9). Thus for Deleuze the quest of his becoming other as becoming animal includes fundamentally the absent dead eye, or the faceless thing.

⁴⁸ The dichotomic conception of the semiotic body of Schmidt (2003:7-17) being either a medium of expression a *Zeichen-im-Leib* or a medium on which signs are externally allocated such as make-up or tattoo a *Zeichen-am-Leib* does seem to attribute to the skin a fundamental differentiating function, although the skin itself can be interpreted in complex signifying notions, as medium of the sign its interpretant or as its object, thus I stick with the general triadic sign conception of C.S. Peirce that does not specifically applies a body semiotic to a concrete token, but has always to negotiate between tone, type, token, sign-object, sign-interpretant and signifying element of the sign and its tenfold 1903 triadic typology of qualities (*qualisign, icon, rheme*), existential facts or “natural propositions” (Stjernfelt 2014) (*sinsign, index, dicent*) and conventions (the legisign, the symbol, and the delome), as well as the image-diagram-metaphor (cf. Stjernfelt 2007) *trichotomy*. cf. Stjernfelt (2022, pp.131-161).

⁴⁹ “Wenigstens in drei verschiedenen Kontexten ist es üblich, das Gesicht manchmal nicht zu zeigen, sondern zu verbergen: in Spiel und Fest, Kampf und Krieg, sowie vor Gericht.” Macho (2017, p.167).

⁵⁰ Physiognomy is the practice of using facial features and physical characteristics to judge a person’s mental abilities, character, and emotional attitudes. The idea behind physiognomy is that a person’s facial features and physical characteristics can reveal insights into their personality, intelligence, and emotional state. This can include factors such as the *shape of the face, the size and positioning of the eyes, nose, and mouth, the texture and color of the skin, and other physical characteristics*. However, the validity of physiognomy as a scientific or psychological method is highly questionable. Many studies have shown that there is little to no correlation between a person’s facial features and their mental abilities, character, or emotional state. In fact, most experts now consider physiognomy to be a pseudoscience, with no scientific basis or evidence to support its claims. We will see the fallible notion of the facial schema when considering the problematic issues of Paul Ekman’s supposedly universal schema of faciality interpretation *FACS* (Facial Action Coding System) and the a-semiotic and underdetermined or difficult/impossible to be programmed social face-to-face encounters (Emmanuel Levinas) as complex social system events.

⁵¹ In the scientific psychological research of Alexander Todorov and Janine Willis(2006), the necessity of “impression” as *quick judgment of the face* of a stranger is seen as a human capacity in a modern condition in which humans live not any more together in smaller groups that are all known to them, but in larger social constellations such as cities and in which the quick assessment of the face (and an overview appearance of the other becomes tantamount when referring to basic judgments on values such as *attractiveness, likeability, trustworthiness, competence, and aggressiveness* of the other face. Besides being a cautionary tale to mistrust such overall quick judgments in taking the exterior physiognomic appearance as an indicator of the fixed traits of others in the highly problematic and fallible tradition of Lavater’s physiognomy promise to relate *facial landmarks characteristics* with a person’s character and personality the authors note:” As minimal an exposure time as a tenth of a second is sufficient for people to make a specific trait inference from facial appearance. Additional exposure time increases confidence in judgments and allows for more differentiated trait impressions. However, the judgments are already anchored on the initial inference. Coupled with findings suggesting that inferences from facial appearance may be uncontrollable (...), our findings suggest that trait inferences from facial appearance can be characterized as fast, intuitive, System 1 processes. Lavater (1772/1880) might have been right about one thing: “Whether they are or are not sensible of it, all men [and women] are daily influenced by physiognomy” (p. 9).” Willis & Todorov (2006, p.597).

⁵² Roland Meyer (2021, pp. 60-61) interprets the uncountable images of the website “thispersondoesnotexist” in a non-reflected adaptation of Deleuze’s formulation “bodies without organs” as such:” The same technologies that revolutionized facial recognition are now being used to produce more and more digital faces without bodies. In the future, we can expect to see more and more images on the web that say “This person does not exist”.. If we can call these faciality productions according the subtitle of Meyer’s book from 2021 „bodyless masks“ seems questionable, as the relation towards the humans that use for instance the avatars as representations of their identity has to be clarified first as well as the theater, action and ritual-oriented term of the mask is vague in Meyer’s account.

⁵³ Seymour, Mike, and tedxsydneysalon. “What Happens When Technology Has a Human Face? | Mike Seymour|Tedxsydneysalon.” YouTube. YouTube, December 20, 2018. <https://www.youtube.com/watch?v=FPm3ZDKnS6A&t=1s>.

TRIBUTO A UM JOVEM TRADUTOR

PEQUENO COMENTÁRIO À TRADUÇÃO BRASILEIRA DAS *LIÇÕES DE METAFÍSICA*.

Márcio SUZUKI
USP/CNPq

A publicação da tradução das *Lições de metafísica*, de Immanuel Kant, é um acontecimento de grande importância para as letras filosóficas em português e não poderia ser passada sem efusiva comemoração. Com competência de *scholar* (no melhor sentido da palavra), Bruno Cunha se desincumbe plenamente da tarefa de traduzir, introduzir e comentar o texto, assim como já havia feito com as *Lições de ética* (São Paulo: Editora da Unesp, 2018, em colaboração com Charles Feldhaus) e das *Lições sobre a doutrina filosófica da religião* (Petrópolis: Vozes, 2019). Com esses três volumes, o professor e pesquisador da Universidade Federal de São João del Rei entrega sozinho ao leitor de língua portuguesa algo quase equivalente à edição das *Lectures* kantianas publicadas no âmbito das *Obras* em inglês pela editora Cambridge, que compreende os cursos sobre antropologia, metafísica, lógica e ética (mas todos a cargo de diferentes organizadores e tradutores)¹. O volume dedicado aos manuscritos do espólio consagrados à metafísica tem, aliás, sobre a edição da Cambridge (cujo partido foi o de selecionar trechos de cursos de diferentes épocas), a vantagem de oferecer um curso completo sobre a disciplina, que contempla a divisão consagrada pela filosofia wolffiana em metafísica geral ou ontologia, e nas metafísicas especiais: cosmologia, psicologia (empírica e racional) e teologia.

O estudo introdutório é exemplar. O tradutor apresenta com clareza toda a intrincada história dos manuscritos e elenca os principais temas tratados na obra, indicando passagens paralelas no *corpus* kantiano (desde o que se poderia chamar a primeiríssima fase pré-crítica até os grandes textos das três Críticas), o que permite ao leitor visualizar os diferentes enfoques com que um tema é discutido por Kant. Cuidado semelhante é percebido nas notas à tradução, nas quais se apontam, além disso, passagens da *Metafísica* de Baumgarten que teriam ensinado

<https://doi.org/10.36311/2318-0501.2022.v10n2.p161>

as reflexões contidas nas *Lições*. Como acertadamente assinala o tradutor, Kant passou à história da filosofia como o grande reformador da metafísica, mas a consagração dessa figura junto aos estudiosos e ao público em geral fez esquecer toda a sua complexa e permanente relação apaixonada com a disciplina.

As *Lições de metafísica* permitem, assim, descortinar o lento trabalho de Kant para chegar às formulações encontradas nas obras publicadas. Mas não só. Não raro, muitos de seus trechos podem ser lidos como desenvolvimentos autônomos, que acabaram não integrando os textos impressos. É o caso, por exemplo, da tentativa de explicar a lei leibniziana da continuidade pela formas intuitivas do tempo e do espaço: segundo Kant, tempo e espaço, bem compreendidos em sua natureza, permitiriam conceber, inclusive, a transição – *Durchgehen* – da vida em latência existente no reino mineral à vida plena do reino vegetal, e assim por diante (pp. 171 e segs); tal hipótese temerária de uma suposta continuidade na cadeia dos seres será rejeitada, como se sabe, na *Crítica do juízo*, mas o interesse desse longo trecho é mostrar como as formas a priori da intuição foram usadas como instrumento heurístico. Outras seções da obra trazem enfoques diferenciados sobre um tópico herdado da tradição metafísica. Como no caso das reflexões postumamente publicadas, as *Lições* deixam ver também o andamento, a gênese dos conceitos no corpo a corpo de Kant com a “filosofia dogmática”.

Em se tratando de trabalho de grande envergadura como este, é preciso tentar fazer toda justiça a seu mérito discutindo mais pormenorizadamente suas estratégias e opções. Longe, portanto, de levantar objeções ao empreendimento, as observações que seguem têm o único intuito de iluminar um pouco mais alguns pontos relevantes da tradição metafísica que serve de referência constante ao pensamento kantiano².

Uma das maiores virtudes da tradução é sua clareza e legibilidade. O texto flui com facilidade, talvez maior do que no original. Um expediente adotado, que realmente facilita a leitura, é o de verter as expressões e termos latinos frequentes no texto pelos seus equivalentes em português, com indicação entre colchetes da palavra, locução ou frase do original. Assim, por exemplo, à página 107: “O princípio de contradição diz que nenhum sujeito admite um predicado oposto a si [*nulli subjecto competit praedicatum ipsi oppositum*]”. Mas o padrão nem sempre é seguido. Por exemplo, na mesma página: “A contradição [*contradictio*] é *patens* ou *latens*...”. Aqui caberia uma pequena ponderação: não teria sido preferível inverter a ordem, deixando os conceitos e expressões em latim e acrescentado a tradução entre colchetes? Isso proporcionaria um sentimento mais íntimo da ambientação das aulas de Kant, onde a mistura do alemão e do latim era regra, como ocorre aliás também em grande medida na própria *Metafísica* de Baumgarten usada como manual, no qual, como é sabido, o autor procura dar a cada conceito um ou mais equivalentes vernáculos.

Pequeno risco no brilho da escrita é a presença reiterada dos artigos nas definições. Assim, à página 129: “Possibilidade lógica é concordância com as condições de uma experiência possível” (em vez de “A possibilidade lógica é a concordância”); “Conexão de uma coisa com experiência é realidade” (em vez de “A conexão é... a realidade”)³. Também no caso de afirmações ou descrições que visam a generalidade, o exemplo do latim deveria funcionar: tempo e espaço (em vez de “o tempo e o espaço”) bem e mal (em vez de “o bem e o mal”), prazer e desprazer

(em vez de “o prazer e o desprazer”), etc. A constância dos artigos acaba pesando um pouco, o que não quer de maneira alguma dizer que haja propriamente erro de tradução. Um outro pequeno detalhe filológico: todos os nomes próprios (Leibniz, Wolff, Newton etc.) aparecem em itálico, seguindo os manuscritos e as edições de Pölitz e Lehmann, mas o costume de grifar os nomes é um hábito de época, que não precisaria ser mantido em português.

Passando agora a comentários sobre algumas escolhas.

Dada a importância central da ideia de “posição” e “posição absoluta” para tratar da existência, seria aconselhável manter o verbo “pôr” e não “colocar” (cujo campo semântico é mais o espaço) para traduzir “setzen”, que é a versão vernácula de “ponere” (e seus derivados: *posito, ponens, ratio ponendi, oppositio, realiter, logice oppositis*, pp. 114-115, etc.).

Uma comparação com a terminologia wolffiano-baumgartiana não recomendaria a tradução de *Wirklichkeit* por “realidade”, como ocorre, entre outras, nesta passagem capital da página 127: “[A] realidade é posição absoluta [*absoluta positio*], isto é, o objeto é colocado [posto: *gesetzt wird*] em si e não em relação ao pensamento”. O parágrafo 36 da *Metafísica* baumgartiana indica que realidade (*realitas*) é definida como uma determinação positiva ou afirmativa, oposta a uma *negação* ou determinação negativa:

Coisas que, determinando, são postas em algo (notas e predicados) são *determinações*¹, algumas positivas e afirmativas (§§ 34, 10), as quais, se são verdadeiramente, há *realidade*; outras são negativas (§§ 34, 10), as quais, se são verdadeiramente, há *negação*.

Realidade, portanto, é uma nota característica, um predicado, uma posição *relativa*, diferente da existência ou posição *absoluta*. A distinção entre *Realität* e *Wirklichkeit* aparece claramente na seguinte explicação:

[A] existência não é uma realidade particular [*Die Existenz ist nicht eine besondre Realität*], muito embora tudo o que exista deva ter realidade. [A] existência, [a] possibilidade, [a] realidade [*Wirklichkeit*], e [a] necessidade são tipos especiais de categorias que de modo algum contém os predicados das coisas, mas apenas modos para colocar os predicados das coisas. (p. 124)

A nota referente ao trecho indica a passagem correspondente da *Crítica da razão pura* (B 266), com o seguinte comentário: “Os conceitos modais de possibilidade não representam determinações reais” (idem, *ibidem*). Com efeito, toda determinação é *real*, afirmativa, ou é negativa, mas se situa numa classe lógica – o da predicação – diferente daquela em que se encontram a efetividade e a existência, que fazem parte da modalização. A presença do conceito “*Wirklichkeit*” nas *Lições* e sua ausência na rubrica da modalidade da *Crítica* não deve causar espécie, pois justamente Kant está ainda tateando em busca da tábua definitiva dos conceitos transcendentais do entendimento e, não por acaso, ao comentar justamente a tábua aristotélica, se lê nas mesmas *Lições*: “Possibilidade, efetividade [*Wirklichkeit*] e necessidade não são, no entanto, encontradas nas categorias de Aristóteles”⁴. Note-se que efetividade aparece no lugar de existência. No Esquematismo dos Conceitos Puros do Entendimento, Kant consegue estabelecer qual é o nexos entre a *Wirklichkeit* e a *Existenz*: “O esquema da efetividade [*Wirklichkeit*] é a

existência num tempo determinado”, B 184)⁵. E nos Postulados do pensamento empírico em geral se lê: “O que concorda com as condições materiais da experiência (da sensação) é efetivo [*wirklich*]” (B 266).

Para os frequentadores das obras do Idealismo alemão, a diferenciação entre *Realität* e *Wirklichkeit* soa bastante familiar. E, de fato, um dos interesses da leitura dessas *Lições de metafísica* é permitir compreender a transformação dos conceitos desde a filosofia dogmática de Wolff e Baumgarten até a dialética hegeliana. Um caminho possível para isso poderia partir da compreensão do conceito de realidade e negação em ligação com a ciência da quantidade intensiva baumgartiana. Toda coisa finita tem uma grandeza intensiva, uma “quantidade de qualidade” (*quantitas qualitatis*) ou de realidade (*realitas*), mas tem também um tanto de negação (*negatio*), pois não contém a realidade inteira. Ora, o grau de realidade de cada ente finito é o seu limite⁶. Sabe-se o quanto essa *mathesis intensorum* baumgartiana foi importante para a elaboração das “Antecipações da Percepção” do Esquematismo como condição formal da experiência⁷, como também, justamente por isso, para o capítulo sobre a foronomia dos *Primeiros princípios metafísicos da ciência da natureza*⁸. Sucede que o problema das qualidades intensivas está ligado não apenas à questão da objetividade e da mensuração científica, mas também à questão metafísica mais funda de saber como a esfera lógica das determinações (predicações) se relacionam com a esfera modal da existência-efetividade. Entender essa questão é entender melhor o percurso que vai da filosofia dogmática ao Idealismo, passando naturalmente pela filosofia kantiana.

Todo ser finito real tem um grau de grandeza intensiva. Mas esse grau é finito, porque cada ser finito tem o seu limite. Ora, limitação é uma negação que põe algo de positivo⁹. Quando se pensa numa coisa, nela se pode pensar

realidade, negação e o terceiro aspecto que ainda se acrescenta à coisa é a limitação [*Limitation, Einschränkung*]. Esta última é aquela negação que contém realidade [*Realität*]. A limitação da realidade [*Limitation der Einschränkung*] refere-se especialmente à realidade. [A] realidade é aquilo cujo conceito já significa em si mesmo um ser [*ein Seyn*]; [a] negação aquilo cujo conceito é em si mesmo um não ser.¹⁰

A negação como limitação põe um ser, ou ao menos uma certa quantidade de ser. Quando se entende bem o que é esse sentido do ser, então se pode identificá-lo com a realidade:

Toda coisa é realidade [*Ein jedes Ding ist Realität*]. A coisidade [*Dingheit*], por assim dizer, baseia-se unicamente na realidade. A perfeição de uma coisa em geral não é nada além do que grandeza da realidade [*Größe der Realität*]. Absolutamente perfeito é, no entanto, aquilo sem qualquer negação e esta é a maior realidade. Um ser completamente real [*ens omnimode reale*] é, portanto, em sentido metafísico, o mais perfeito.¹¹

Num ser inteiramente real, num ser “por inteiro”, não haveria limitação ou negação. Esse *ens omnimode reale* seria, então, um ser perfeito, mas perfeito apenas do ponto de vista quantitativo. A passagem de uma determinação finita a uma determinação infinita seria, nesse caso, uma passagem contínua ou descontínua? Do ponto de vista mais geral da filosofia kantiana, a série dos graus de

“realidade”, por se darem no tempo e espaço, tem de ser sempre contínua¹²; mas a transição ao ser inteiramente real deve ser descontínua, pois senão não haveria diferença, *limite*, entre o ser finito e o ser infinito (sem negação, restrição ou ilimitado). O problema será herdado pelo idealismo hegeliano, uma vez que a passagem entre as diversas figuras do absoluto é entendida sempre como uma passagem *qualitativa*, mais ainda em se tratando da afirmação última do próprio espírito absoluto. É notável que Kant já entenda os conceitos de realidade, negação e limitação na esfera lógico-transcendental da *qualidade*, isto é, no seu linguajar, a determinação dos juízos aqui não ocorre apenas na extensão (como, por exemplo, na construção de uma figura geométrica no espaço como grandeza *extensiva*), mas também em intensidade (como grandeza *intensiva*). Mas há de fato uma mudança qualitativa, por exemplo, na alteração ocorrida num corpo ou em seu deslocamento?¹³ Aqui é indispensável lembrar o preço que foi pago pelo abandono da metafísica anterior, visto que transformar transcendentalmente as categorias da qualidade em condições subjetivas *a priori* da experiência implicou ao mesmo tempo que *realidade, negação e limitação* não mais dizem respeito às coisas mesmas, mas tão somente à *intensidade* com que os fenômenos são dados na percepção (na mudança de grau de calor, por exemplo). Quer dizer, a passagem da metafísica dogmática à crítica tem de converter a *realitas* de Baumgarten em *realitas phaenomenon*¹⁴.

Os conceitos de realidade, negação e limitação colocam ainda um problema para a exposição da natureza do ideal da razão na Dialética Transcendental. Kant mesmo tem consciência de que o conceito tem um quê de ficção, de hipóstase¹⁵. Mas onde estaria exatamente o x do problema? Para localizá-lo é preciso desmontar as peças da argumentação kantiana, começando, por assim dizer, pelo seu miolo.

Em B 603-604, o argumento que fundamenta a admissão do ideal da razão supõe duas hipóteses que precisam ser aceitas. Dependendo de como é considerada, a primeira delas é talvez mais fácil de admitir: a razão pode conceber todos os predicados reais possíveis que podem ser aplicados a todos os entes e, juntos, eles compõem a “ideia de um todo da realidade” (*die Idee von einem All der Realität*). A dificuldade aqui é saber se por todo (*All, omnitudo realitatis*) se deve entender um *conjunto* fechado de todas as realidades ou uma *soma* das mais diferentes realidades, sem que elas constituam entre si uma unidade. A direção do texto no sentido da primeira opção é óbvia, como se comentará em breve. Fixada a primeira hipótese, se passa à segunda, cuja problemática decorre da primeira. Por essa “posse total da realidade” [*durch diesen Allbesitz der Realität selbst*] se poderia representar então “o conceito de uma coisa em si como *completamente determinado*”, vale dizer, o conceito de um *ens realissimum*, que conteria em si todos os predicados afirmativos possíveis¹⁶. É fácil detectar aqui qual é a sub-repção contida no argumento kantiano: ela está justamente no uso ambíguo do termo *ens*, bastante comum na metafísica baumgartiana. Como se viu antes (cf. nota 9), um *ens* ou *Seyn* tem duas acepções: ele pode designar uma *coisa* (por exemplo, esta cadeira), mas também um de seus atributos. Se Kant se mantivesse coerente com sua crítica ao dogmatismo, seria somente neste último sentido que se poderia falar de um ente real. Mas quando ele confere ao *ens realissimum* a condição de um ser, ele já está usando *ens* num sentido que não é o da *realitas*. Ele diz que a determinação completa supõe, na razão, um fundamento, um *substrato transcendental* (*ein transzendentales Substratum*), que, como “provisão de matéria de onde se pode extrair todos os predicados”, é a garantia da unidade da ideia de um todo de realidade¹⁷. Ou seja, enquanto o *ens* da *realitas* só deve ser usado como uma determinação,

o *ens realissimum* se torna uma entidade, uma substância, que é o suporte das predicções – predicções estas que já não são meramente lógicas, mas transcendentais, pois fundadas num substrato transcendental.

Como se assinalou, Kant tem consciência dessa dificuldade, pois o ideal transcendental é tratado como um conceito dialético. Ou seja, ele está ao mesmo tempo querendo explicar de onde vem a ilusão dos metafísicos em conceber um ente supremo que contém toda a realidade possível, o que os leva a realizar, hipostasiar e personificar essa representação (B 611, nota). Mas sua argumentação está procurando sustentar que o ideal transcendental se apoia numa “ideia natural e não meramente arbitrária”, de considerar um ente supremo como “fundamento da determinação completa das coisas” (B 608-609). Daí ele se perguntar:

como pode a razão considerar toda a possibilidade das coisas como derivada de uma possibilidade e é o seu fundamento, ou seja, derivada da possibilidade da realidade suprema, e pressupor esta contida num ser originário particular? (B 609)

Note-se aqui que mais uma vez a argumentação extrapola o âmbito das categorias da qualidade e passa ao domínio da modalidade: o fundamento *real* (a realidade suprema) passa a ser o fundamento da *possibilidade* de todas as coisas. Mas Kant admite que seja assim. É preciso apenas tomar cuidado em não tomar por uma “sub-repção transcendental” o que é a “unidade *distributiva* do uso experimental do entendimento” pela “unidade *coletiva* de um todo da experiência” e, nesse todo do fenômeno, pensar uma coisa individual que contém em si toda a realidade empírica (B 611). Contudo, o ideal transcendental tem de manter as mesmas características de um ser completamente determinado, isto é, individualizado. Pois ele é também

o único autêntico ideal de que é capaz a razão humana, porque só neste único caso o conceito universal em si de uma coisa é inteiramente determinado por si mesmo e conhecido como a representação de um indivíduo.

O dogmatismo, portanto, estava em alguma medida certo: ele construiu, embora hipostasiando, a articulação que permite dar conta da unidade de toda a experiência possível. O dogmatismo sabe que “*tudo existente é completamente determinado*” (*Alles Existierende ist durchgängig bestimmt*), mas que a exposição integral desses predicados jamais pode ser apresentada *in concreto*, mas apenas num ser supremo. O ideal desse ser individualizado, completamente determinado, que permite pensar cada ser individual concreto como uma limitação ou restrição desse todo de realidade (B 605). O todo da realidade é, no fundo, apenas o “conjunto de toda a realidade empírica como condição de possibilidade” da determinação completa de cada objeto do sentido. A ilusão embutida no ideal da razão consiste, portanto, em converter “em princípio transcendental da possibilidade das coisas em geral o princípio empírico dos nossos conceitos da possibilidade das coisas como fenômenos” (B 610). Como quer que seja, Kant extrapola a validade do conceito, uma vez que, para ser a unidade que fundamenta toda a condição de possibilidade da experiência, ele toma uma das classes

categoriais como valendo por todas as outras. Ele percebe isso no caso da substância (substrato do fenômeno), mas se esquece de mostrar como o ideal, como ideia natural da razão, também pode dar conta das demais categorias da quantidade, da relação e da modalidade para organizar todas as condições requeridas a fim de colocar todos os fenômenos sob uma única unidade da experiência possível. Em suma ele toma, metonimicamente, a parte pelo todo, uma vez que a determinação completa está fundada efetivamente nas categorias da qualidade.

Com sua concentração de todas as determinações gerais do ser num único indivíduo, o ideal transcendental antecipa a ideia hegeliana do universal concreto, que, no entanto, abandona as ponderações críticas para entendê-lo como algo *realmente efetivo*. Schelling irá tentar mostrar que, ao fazer isso, Hegel passa despercebidamente do âmbito da negatividade para o que é positivo. Mediante o “trabalho do negativo”, ele estabelece um contínuo entre as determinações particulares para a determinação completa, isto é, como já objetava Kant ao dogmatismo, da *realitas* à *Wirklichkeit*, da qualidade à existência, sem respeitar o limite entre elas.

Ainda sobre o caráter individual da determinação completa, caberia comentar a tradução de *ens omnimode determinatum est ens singulare* por “Uma coisa completamente determinada é particular” (p. 133). Para manter o lastro metafísico, seria talvez mais justo manter ente para *ens* (já que a ontologia é a ciência do ente em geral) cf. P. 151), enquanto *singulare* deveria ser *singular*, e não particular¹⁸. Tanto mais que, como se sabe, Kant afirma que o juízo singular (*judicium singulare, einzelnes Urteil* em alemão) deve ter um lugar na tábua completa dos momentos do pensamento em geral. (*Crítica da razão pura*, B 96). Assim, na página 219: “Pelos sentidos nascem apenas juízos particulares”, o correto seria dizer que os juízos relativos aos sentidos só produzem juízos singulares (*einzelne Urtheile*)¹⁹. O juízo baseado na sensibilidade não pode ser nem mesmo particular, mas apenas voltado para o fenômeno presente.

Passando à nomenclatura das faculdades, no que diz respeito aos poderes inferiores da mente. A solução “faculdade de ilustração” causa estranheza no leitor. Poder-se-ia sugerir “faculdade de figuração” ou “afiguração”. Também se poderia apoiar no *facultas formandi* do latim, vertendo por *faculdade de formação*, mesmo que nas mesmas linhas Kant utilize *bildende Kraft*. (p. 212) Como o campo semântico é o das artes plásticas, esta última locução poderia ser traduzida por “força plástica”, “plasmadora”, “modeladora” (embora *Bild* esteja associado à imagem, o verbo *bilden* não se prende exclusivamente à figuração de uma imagem, mas tem sentido mais amplo). Aliás, todas as ocorrências aqui de *faculdade* poderiam ser mais bem vertidas por força (*Kraft*, latim: *vis*) para distinguir do conceito de faculdade (*facultas, Vermögen*), diferença importante para os dogmáticos, como assinala o próprio Kant páginas antes: *[A] faculdade e [a] força são distintas*. Na faculdade, representamos apenas a possibilidade da força”. (p. 141).

A tradução de *Nachbildungskraft* por “faculdade de imitação” coloca a filosofia dogmática e kantiana num contexto estético que não é o delas. É que a ideia de imitação é estranha à filosofia leibniziana, uma filosofia marcada pela ideia de “expressividade”. A mônada não reproduz ou imita o mundo, mas constitui um paralelo harmônico com ele. Diferentemente do modelo empirista, em que a ideia reproduz a sensação, aqui o *Nachbild* é uma pós-formação (como indica acertadamente a nota) ou uma “pós-presentation” ou *re-presentation* pela memória do que foi já uma vez apresentado pelo poder de formação. O que Kant está querendo fazer,

com todas as subclasses do poder de formação, é mostrar como elas se distinguem da “mera” sensibilidade, num processo que o leva à percepção de que algumas das faculdades inferiores do conhecimento são, na verdade, mais do que isso. É o que faz reconsiderar a própria memória (cujo caráter transcendental reaparece na síntese da reconhecimento da primeira edição da *Crítica da razão pura*). Num trecho das *Lições* em que procura explicar isso, se lê:

Todas as ações do poder formativo [*bildende Kraft*] podem acontecer *voluntariamente* ou também *involuntariamente*. Na medida em que elas acontecem *involuntariamente*, pertencem à sensibilidade. Mas, na medida em que acontecem *voluntariamente*, pertencem à faculdade superior de conhecimento. A *memória* é, dessa forma, uma faculdade de imaginação voluntária ou imitação [*nachbildend*]. Portanto, não há entre memória e faculdade de imitação nenhuma diferença essencial. Também é assim com as outras faculdades formativas. (p. 223).

Na página 222, *Vermögen der Gegenbildung* é vertido por “faculdade de correlação”. Como se lê na mesma página, essa faculdade pertence ainda à imaginação (*Einbildungskraft*) na psicologia empírica baumgartiana, mas já é parte da capacidade característica. Isto é, sua função já não é a produção de imagem, mas de sinais linguísticos (cf. Rx 326, AA 15: 129: “Bezeichnung: signatrix (Gegenbild)”). Essa distinção desaconselharia a escolha do tradutor. Conforme se lê na reflexão 785, que opõe justamente correlato e *Gegenbild*:

A ideia precede o conceito, mas tem de ser posta em conceitos. Também se vincula a sensações, mas estas não são o *Gegenbild* das ideias, mas seus *correlata* sensíveis e não podem ser vir para tornar a ideia compreensível. (AA 15: 343)

O que está em jogo é aqui é a *função simbólica* do signo, capaz de apresentar *discursivamente* uma ideia da razão (como ocorrerá no parágrafo 59 da *Crítica do juízo*), em oposição ao caráter intuitivo da sensibilidade e de todo o campo das imagens. É isso que indicam as Reflexões 313a (p. 123) e 314 (AA 15: 124), onde está explícita a equação “*Gegenbild: symbolum*”.

Faculdade de cultivo para *Vermögen der Ausbildung*. Pela preservar a ideia wolffiana de perfectibilidade das faculdades, seria desejável encontrar uma tradução que desse conta da ideia de aprimoramento ou aperfeiçoamento. Trata-se aqui da habilidade de aprimorar tudo que é dado na esfera das faculdades inferiores (algo que será importante para o aprimoramento estético posterior, inclusive em Schiller).

Ainda que venha se consagrando entre os estudiosos de Kant em português justamente pela intensificação dos estudos sobre a filosofia dogmática, a língua parece desabonar o emprego de “faculdade de apetição” para a *facultas appetendi* ou *apetitiva* de Baumgarten (§ 663). Nas definições dadas pelos dicionários Caldas Aulete e Houaiss, a primeira acepção se origina da filosofia de Leibniz, com o *conatus* da mônada a ter sempre novas percepções. Na segunda acepção, o sentido é “desejo forte por (alguém ou algo), cobiça” (Houaiss). Além disso, embora derivado do latim *appetitio*, o português *apetite* é mais diretamente ligado à vontade de comer, e só secundariamente mantém a ligação com o desejo. Seria preferível manter os termos desejo e desejar, justamente para preservar as passagens onde aparecem na mesma família semântica.

A tradução também traz alguns pequenos cochilos, naturais num trabalho desta envergadura:

- *Secundum quid*: como bem aponta a nota 150 da página 119, a locução provém da *Metafísica* baumgartiana, mas ao traduzir na nota 150 o parágrafo 28 da obra se “Um fundamento que tem outro fundamento é chamado de *qualificado*”. A tradução não faz sentido. Mais adiante aparece a tradução “também mediatamente” e na p. 128 uma solução bem melhor “em algum aspecto”.
- *Kopfé* traduzido por mente (p. 233) e pelo termo mais coloquial “cabeça” (por exemplo, p. 257). O termo é muito importante na antropologia, mas as *Lições* definem muito bem o seu significado: *Kopf* é o “talento dos conhecimentos”²⁰. Ou seja, *Kopf* é uma habilidade para conhecer em geral, que abrange o conjunto de capacidades intelectuais própria ao conhecimento teórico e à ciência. Por isso, ele se situa ainda no exame das faculdades teóricas, antes de se passar ao sentimento de prazer e desprazer, cujo conjunto de capacidades é examinada sob o *Gemüth* (ânimo). Embora coloquialmente “cabeça” seja uma opção (fulano é uma cabeça, um crânio), talvez seja possível também se pensar em “inteligência”.
- “*Pois ideais são uma matéria da razão e independente[s] da intuição*”²¹. “Matéria” deveria ser evitada aqui. Talvez: “ideais se referem, dizem respeito, são do âmbito da razão”.
- “Barreira” talvez não seja uma boa solução para *Schrank*: talvez restrição (p. 266). *Grenze* aparece ora como limite, o que é bem correto, ora como “confins” (p. 304).
- “*versatur*”: se movimenta (p. 158). Obviamente, versa sobre, se trata, diz respeito.
- “Interação” para *commercium* faz perder toda a longa tradição da questão metafísica e fisiológica do “*commercium animae et corporis*”²².

Todos esses apontamentos não diminuem a importância do trabalho e todos os acertos do tradutor, inclusive nas notas, como, por exemplo, quando comenta que a descrição do ânimo ao formar uma imagem passando (*Durchgehen*] pelas notas características no tempo se relaciona com a síntese da apreensão na Estética Transcendental²³. A tradução das *Lições*, assim como de todas obras vertidas por Bruno Cunha, será uma contribuição incontornável para a difusão e a pesquisa da obra de Immanuel Kant no Brasil.

NOTES

¹ Sem contar que ele também traduziu recentemente o escrito sobre a Paz perpétua (Petrópolis: Vozes, 2020).

² No Estudo Introdutório, há apenas um pequeno erro ortográfico à nota 17, p. 15: em lugar de “Biblioteca de Göttinger”, deve-se ler naturalmente “Biblioteca de Göttingen”. Cabe registrar que recentemente foram publicadas as anotações de Kant à terceira edição da *Metafísica* de Baumgarten (1750), cujo exemplar foi descoberto por Werner Stark na Biblioteca da Academia Polonesa de Gdansk em 2000, como mencionado à p. 13 da introdução. I. Kant, *Neue Reflexionen: die frühen Notate zu Baumgartens „Metaphysica“: mit einer Edition der dritten Auflage dieses Werks*. Edição de G. Gawlick et alii. Stuttgart-Bad Cannstadt: Frommann-Holzboog, 2019.

³ A definição com presença do artigo é comum nas traduções dos textos kantianos. Em tradução recente se lê, por exemplo: “A maldade é uma consciência de sua superioridade”. Melhor seria: “Maldade é consciência da própria superioridade”. Ou: “[O] gosto é o fundamento do julgamento, mas [o] gênio o é do exercício. [A] crítica é o julgamento de acordo com regras universais”. I. Kant, *Reflexões de antropologia. Sobre o sentimento de prazer e desprazer*. Tradução, notas e estudo introdutório de Daniel Omar Perez. São Paulo: Instituto Langage, 2021, pp. 43 e 100. Por sua importância, a publicação, aliás, também está à espera de uma resenha.

⁴ I. Kant, *Lições de metafísica*, p. 113.

⁵ Em seu estudo “clássico” sobre as categorias da qualidade em Kant, Anneliese Meier mostra com clareza como Kant se afasta da *Schulphilosophie* ao distinguir precisamente aquilo que ali aparece indiferenciadamente: “para Baumgarten, *realitas* é o conceito mais geral do predicado positivo, existência ou efetividade [*Wirklichkeit*] lhe parecem subordinadas ou como “uma” realidade. O conceito *existentia*, portanto, faz parte simplesmente da esfera da *realitas*. Para Kant, ao contrário, *Realität* e *Wirklichkeit* se apartam agora um do outro como dois conceitos totalmente díspares, que têm tão pouco em comum, que não se pode falar sequer de uma “oposição” entre eles. Eles pertencem a duas camadas diferentes de nosso pensamento objetivo. “Realidades” são, como antes, predicados verdadeiramente afirmativos ou afirmações verdadeiras, enquanto a existência [*Dasein*] se tornou a posição absoluta”. A. Meier, *Kants Qualitateskategorien*. In: *Kant-Studien, Erganzungsheft 65*, Berlim: Metzner, 1965, p. 26.

⁶ Baumgarten, *Metaphysica*, § 248. Cf. § 249: „Os finitos tem limite, portanto, grau (§ 248), logo quantidade (§ 246); e, pois, possível o conhecimento filosófico e matemático de todos os finitos (§§ 93, 22); o limite de dado finito, mais alem do qual e impossível nele por essência, e essencial, cabendo a disciplina [*mathesis*] não dos extensos, mas das intensidades (§ 247)“.

⁷ Cf. A. Meier, op. cit., pp. 58-59.

⁸ “Foronomia e, portanto, pura doutrina das grandezas (*mathesis*) dos movimentos”. AA 04: 498.

⁹ e por isso que não poucos comentadores procuram mostrar que o texto sobre o conceito de grandezas negativas antecipa a dupla negao da dialética hegeliana. A relao e, certamente, plausível, mas seria interessante não esquecer que o conceito surge de reflexões a partir da leitura de Baumgarten.

¹⁰ I. Kant, *Lioes de metafísica*, trad. cit., p. 132.

¹¹ Idem, p. 132. Como se ve pela passagem, o *Seyn* que aparece em alemão corresponde ao *ens* do latim, em perfeita coerência com a terminologia baumgartiana. Uma determinao pode ser dita um *ente real* (cf. *Metaphysica*, § 136, p. 104), o que não significa confundir-lo com a coisa toda, completa. Noutras palavras, esta tem de já estar dada ou ser suposta como possível para que possa haver uma determinao sua qualquer.

¹² Cf. *Crítica da razão pura*, B 212-213.

¹³ Ou como se le no início das Antecipaoes da Percepo: “O princípio destas [antecipaoes] e: “Em todos os fenômenos, o real [*das Reale*] que e objeto da sensao tem uma grandeza intensiva, isto e, um grau” (B 207).

¹⁴ I. Kant, *Crítica da razão pura*, B 186; *Lioes de metafísica*, p. 132.

¹⁵ I. Kant, *Crítica da razão pura*, B 608. Os termos empregados são *Erdichtung* e *hypostasieren*. Cf. B 612, nota.

¹⁶ Idem, B 604.

¹⁷ Idem, B 603-604.

¹⁸ Não se entende bem porque, em nota, o tradutor apontando corretamente a referência  *Metafísica*, escreve: “Ao que parece, trata-se de uma crticao § 148 do manual de Baumgarten.

¹⁹ Plitz, p. 149; AA p. 235.

²⁰ *Lioes*, p. 233.

²¹ Idem, p. 125.

²² *Lioes*, p. 141 e passim.

²³ Idem, p. 220, nota 434.

NORMAS EDITORIAIS

A revista *Estudos Kantianos* publica artigos, traduções e resenhas, sempre atinentes ao pensamento kantiano e ao kantismo.

Todo material submetido à revista deverá ser encaminhado diretamente à editoria do periódico [cpek@marilia.unesp.br] por meio de arquivo [em formato “word” ou em formato “rtf”] anexado a mensagem eletrônica. **O sistema de avaliação adotado pela revista é o chamado “double-blind peer review”**. Serão aceitos trabalhos redigidos em alemão, espanhol, francês, inglês, italiano e português, os quais deverão ser digitados com fonte “Times New Roman” em tamanho “12”, com espaçamento “1.5” e extensão aproximada de 30 páginas. Notas constantes do texto deverão apresentar-se ao final do mesmo, após as “Referências”, em tamanho “10” e com espaçamento simples. Citações superiores a três linhas serão digitadas em tamanho “11”, com espaçamento simples e recuo à esquerda de 4 cm.

Após o título do texto, seguir-se-á a identificação nominal de seu autor, acompanhada, em nota, de um breve relato biobibliográfico. No caso de artigos, resumo e palavras-chave figurarão ao final do texto, após a conclusão do mesmo. Quando o artigo apresente-se em espanhol, italiano ou português, nota biobibliográfica, resumo e palavras-chave na língua original do mesmo serão acompanhados de tais itens também em inglês.

Citações e referências obedecerão em todos os casos às normas específicas da “Associação Brasileira de Normas Técnicas” [ABNT]; respectivamente: “ABNT/NBR 10520/2002” e “ABNT/NBR 6023/2002”.

EDITORIAL GUIDELINES

The Journal *Estudos Kantianos* publishes articles, translations and reviews, always related with Kant’s thinking and Kantianism.

All submitted papers will be addressed attached to an e-mail to journal’s editors [cpek@marilia.unesp.br] in word or rtf. **The evaluation system adopted by the journal is the so-called “double-blind peer review”**. Papers in German, Spanish, French, English and Portuguese are accepted, edited in TNR size 12, with spacing 1,5 and with an approximated length of 30 pages. Footnotes of the texts should appear at the end of the text, after the bibliography, in TNR size 10 and with simple spacing. Quotations longer than three lines will be edited in TNR size 11, with simple spacing and 4 cm. left indentation.

Author’s name and a brief biographical note in footnote should appear below the title. In the case of articles, abstract and keywords will be set at the end of the text, after the conclusion. When the paper is written in Spanish, Italian or Portuguese, the biographical note, abstract and keywords will appear in the original language of the paper, followed by a translation into English.

Quotations and bibliography will follow the guidelines of the “Associação Brasileira de Normas Técnicas” [ABNT]: “ABNT/NBR 10520/2002” and “ABNT/NBR 6023/2002”.

