

**PONTIFÍCIA UNIVERSIDADE CATÓLICA DO PARANÁ
ESCOLA DE EDUCAÇÃO E HUMANIDADES
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA**

JORGE VANDERLEI COSTA DA CONCEIÇÃO

**ANTROPOLOGIA TRANSCENDENTAL: A TEORIA DO EXECUTOR DE
OPERAÇÕES JUDICATIVAS**

**CURITIBA
2016**

JORGE VANDERLEI COSTA DA CONCEIÇÃO

**ANTROPOLOGIA TRANSCENDENTAL: A TEORIA DO EXECUTOR DE
OPERAÇÕES JUDICATIVAS**

Trabalho acadêmico apresentado para avaliação parcial do curso de Doutorado em Filosofia apresentando ao Programa de Pós-Graduação em filosofia da Pontifícia Universidade Católica do Paraná.

Orientador: Prof. Dr. Loparic Zeljko

Coorientador: Prof. Dr. Daniel Omar Perez

**CURITIBA
2016**

Dados da Catalogação na Publicação
Pontifícia Universidade Católica do Paraná
Sistema Integrado de Bibliotecas – SIBI/PUCPR
Biblioteca Central

Conceição, Jorge Vanderlei Costa da

C744a Antropologia transcendental : a teoria do executor de operações judicativas /
2016 Jorge Vanderlei Costa da Conceição ; orientador: Loparic Zeljko ; coorientador
Daniel Omar Perez. – 2016.
249 f. ; 30 cm

Tese (Filosofia) – Pontifícia Universidade Católica do
Paraná, Curitiba, 2016

Bibliografia: f. 246-249

1. Antropologia filosófica. 2. Ética antropológica. I. Zeljko, Loparic. II. Perez,
Daniel Omar. III. Pontifícia Universidade Católica do Paraná. Escola de
Humanidades. IV. Título.

CDD 20. ed. – 128

RESUMO

O objetivo deste trabalho é propor a solução do problema da natureza humana em Kant a partir da sua teoria dos juízos. Para isso, analisaremos a definição de antropologia desenvolvida por ele numa carta enviada a Herz (*Br* 10:144), na qual Kant apresenta a intenção em transformar suas lições preliminares [*Voriübung*] de antropologia em uma disciplina acadêmica. Ainda de acordo com essa correspondência, o curso de *Antropologia* é concebido como um tipo de exercícios preliminares ou introdutórios acerca do domínio prático da razão, na medida em que junto com as lições de *Geografia física* faz parte do conhecimento do mundo [*Weltkenntnis*]. Assim, a antropologia kantiana é concebida na sua gênese potencialmente como uma antropologia moral, o que permite Louden (Cf. 2011) afirmar que as designações de antropologia presentes nessa correspondência, tal como a de antropologia pragmática, ocupam-se dos efeitos da liberdade humana no mundo empírico, pois elas são concebidas como um tipo de filosofia *moralis applicata*. Por esse motivo, uma possível definição de natureza humana somente é viável a partir dos efeitos da liberdade humana no mundo empírico, dado que a concepção destes efeitos é a designação de natureza humana. Por fim, diferentemente do pesquisador citado, aqui propomos reconstruir uma definição de natureza humana a partir das condições de possibilidade de elaboração e execução de proposições válidas, pois concordamos com Louden na medida em que a concepção de natureza humana nas lições de antropologia kantiana somente é possível mediante a concepção de certos efeitos, que são os produzidos pela faculdade de julgar. Todavia, defendemos que a noção de natureza humana é derivada analiticamente das condições de possibilidade de formulação e de execução de proposições válidas e não a partir dos efeitos produzidos pelo exercício da liberdade humana no mundo empírico.

Palavras-chave: Antropologia; Filosofia *moralis applicata*; Ética impura; Natureza humana; Teoria dos juízos.

ABSTRACT

The objective of this work is to propose a solution to the problem of human nature in Kant from his theory of judgments. For this, we analyze the anthropology definition developed by him in a letter to Herz (Br 10: 144), in which Kant presents its intention to transform its preliminary lessons [*Vorübung*] of anthropology in an academic discipline. Also according to this correspondence, the course of Anthropology is designed as a preliminary or introductory type of exercises on the field of practical reason insofar as the lessons of physical geography make part of the knowledge of the world. Thus, the Kantian anthropology is conceived in its genesis potentially as a moral anthropology, which allows Loudon (See 2011) state that the notions of anthropology in this correspondence as the pragmatic anthropology are concerned with the effects of human freedom in empirical world, because these definitions are conceived as a kind of philosophy *moralis applicata philosophy*. Therefore, a possible definition of human nature is only viable from the effects of human freedom in the empirical world, as the design of these effects is the conception of human nature. Finally, unlike the aforementioned researcher, we propose to reconstruct a definition of human nature from the conditions of possibility of elaboration and implementation of valid proposals because we agree with Loudon the extent that the concept of human nature in the Kantian anthropology lessons is only possible through the conception of certain effects. However, we argue that the notion of human nature is derived analytically from conditions of possibility of formulating and implementing valid proposals and not from the effects produced by the exercise of human freedom in the empirical world.

Keywords: Anthropology; *moralis applicata* Philosophy; impure ethics; Human nature; Theory of judgments.



Pontifícia Universidade Católica do Paraná
Escola de Educação e Humanidades
Programa de Pós-Graduação em Filosofia - *Stricto Sensu*

**ATA DA SESSÃO PÚBLICA DE EXAME DE TESE N.º 07
DEFESA PÚBLICA DE TESE DE DOUTORADO DE**

Jorge Vanderlei Costa da Conceição

Aos quinze dias do mês de dezembro de dois mil e dezesseis, às quinze horas na sala de defesa de dissertações da Escola de Educação e Humanidades desta Universidade realizou-se a sessão pública do exame de Tese do doutorando **Jorge Vanderlei Costa da Conceição** intitulada: ANTROPOLOGIA TRANSCENDENTAL: A TEORIA DO EXECUTOR DE OPERAÇÕES JUDICATIVAS. A Banca Examinadora foi composta pelos professores: Dr. Zeljko Loparic, Dr. Francisco Verardi Bocca, Dr. Olivier Feron, Dr.ª Maria de Lourdes Alves Borges e Dr.ª Suze de Oliveira Piza. Após a instalação dos trabalhos pelo presidente da banca, professor Zeljko Loparic, o candidato fez uma exposição sumária da tese, em seguida procedeu-se à arguição pelos membros da banca e à defesa do candidato. Encerrada essa fase, os examinadores, em reunião reservada, apresentaram suas avaliações, tendo considerado o candidato aprovado em sua defesa de tese conforme as notas e o conceito registrados abaixo. Após a proclamação dos resultados, o presidente da banca outorga ao candidato o título de Doutor em Filosofia. Encerrados os trabalhos às 12 h 40 min. lavrou-se a presente ata que segue assinada pelos membros da Banca Examinadora.

MEMBROS DA BANCA		ASSINATURA	NOTA
Prof. Dr. Zeljko Loparic- PUCPR			9,9
Prof. Dr. Francisco Verardi Bocca – PUCPR			9,75
Prof. Dr. Olivier Feron – PUCPR			9,0
Prof.ª Dr.ª Maria de Lourdes Alves Borges – UFSC			10,0
Prof.ª Dr.ª Suze de Oliveira Piza – Ufabc			9,5
MÉDIA FINAL	<u>9,63</u>	CONCEITO	<u>A</u>

CIENTE -

Prof. Dr. Ericson Falabretti
Coordenador do Programa de Pós-Graduação
em Filosofia - *Stricto Sensu*

LISTA DE ABREVIATURAS E SIGLAS

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 Göttingen. Berlin 1900ff.

<i>AA</i>	Akademie-Ausgabe
<i>Anth</i>	Anthropologie in pragmatischer Hinsicht (AA 07)
<i>BDG</i>	Der einzig mögliche Beweisgrund zu einer Demonstration des Daseins Gottes (AA 02)
<i>Br</i>	Briefe (AA 10-13)
<i>EaD</i>	Das Ende aller Dinge (AA 08)
<i>EEKU</i>	Erste Einleitung in die Kritik der Urteilskraft (AA 20)
<i>FEV</i>	Die Frage, ob die Erde veralte, physikalisch erwogen (AA 01)
<i>FM</i>	Welches sind die wirklichen Fortschritte, die die Metaphysik seit Leibnizens und Wolff's Zeiten in Deutschland gemacht hat? (AA 20)
<i>FRT</i>	Fragment einer späteren Rationaltheologie (AA 28)
<i>GMS</i>	Grundlegung zur Metaphysik der Sitten (AA 04)
<i>GSE</i>	Beobachtungen über das Gefühl des Schönen und Erhabenen (AA 02)
<i>GUGR</i>	Von dem ersten Grunde des Unterschiedes der Gegenden im Raume (AA02)
<i>HN</i>	Handschriftlicher Nachlass (AA 14-23)
<i>laG</i>	Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht (AA 08)
<i>KpV</i>	Kritik der praktischen Vernunft (AA 05)
<i>KrV</i>	Kritik der reinen Vernunft (zu zitieren nach Originalpaginierung A/B)
<i>KU</i>	Kritik der Urteilskraft (AA 05)
<i>Log</i>	Logik (AA 09)
<i>MAM</i>	Mutmaßlicher Anfang der Menschheitsgeschichte (AA 08)
<i>MAN</i>	Metaphysische Anfangsgründe der Naturwissenschaften (AA 04)
<i>Mp VT</i>	Über das Mißlingen aller philosophischen Versuche in der Theodicee (AA08)
<i>MS</i>	Die Metaphysik der Sitten (AA 06)
<i>RL</i>	Metaphysische Anfangsgründe der Rechtslehre (AA 06)
<i>TL</i>	Metaphysische Anfangsgründe der Tugendlehre (AA 06)
<i>MSI</i>	De mundi sensibilis atque intelligibilis forma et principiis (AA 02)

<i>NG</i>	Versuch, den Begriff der negativen Größen in die Weltweisheit einzuführen (AA 02)
<i>NTH</i>	Allgemeine Naturgeschichte und Theorie des Himmels (AA 01)
<i>DP</i>	Opus Postumum (AA 21 u. 22)
<i>Päd</i>	Pädagogik (AA 09)
<i>PG</i>	Physische Geographie (AA 09)
<i>PhilEnz</i>	Philosophische Enzyklopädie (AA 29)
<i>PND</i>	Principiorum primorum cognitionis metaphysicae nova dilucidatio (AA 01)
<i>Prol</i>	Prolegomena zu einer jeden künftigen Metaphysik (AA 04)
<i>Refi</i>	Reflexion (AA 14-19)
<i>RezHerder</i>	Recensionen von J. G. Herders Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit (AA 08)
<i>RezHufeland</i>	Recension von Gottlieb Hufeland's Versuch über den Grundsatz des Naturrechts (AA 08)
<i>RezSchulz</i>	Recension von Schulz's Versuch einer Anleitung zur Sittenlehre für alle Menschen (AA 08)
<i>RezUlrich</i>	Kraus' Recension von Ulrich's Eleutheriologie (AA 08)
<i>RGV</i>	Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft (AA 06)
<i>SF</i>	Der Streit der Fakultäten (AA 07)
<i>TG</i>	Träume eines Geistersehers, erläutert durch die Traume der Metaphysik (AA 02)
<i>TP</i>	Über den Gemeinspruch: Das mag in der Theorie richtig sein, taugt aber nicht für die Praxis (AA 08)
<i>ÜE</i>	Über eine Entdeckung, nach der alle neue Kritik der reinen Vernunft durch eine ältere entbehrlich gemacht werden soll (AA 08)
<i>ÜGTP</i>	Über den Gebrauch teleologischer Principien in der Philosophie (AA 08)
<i>VAEaD</i>	Vorarbeit zu Das Ende aller Dinge (AA 23)
<i>VAKpV</i>	Vorarbeit zur Kritik der praktischen Vernunft (AA 23)
<i>VAMS</i>	Vorarbeit zur Metaphysik der Sitten (AA 23)
<i>VAProl</i>	Vorarbeit zu den Prolegomena zu einer jeden künftigen Metaphysik (AA 23)
<i>VARGV</i>	Vorarbeit zur Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft (AA 23)
<i>VARL</i>	Vorarbeit zur Rechtslehre (AA 23)

<i>VASF</i>	Vorarbeit zum Streit der Fakultäten(AA 23)		
<i>VATL</i>	Vorarbeit zur Tugendlehre(AA 23)		
<i>VATP</i>	Vorarbeit zu Über den Gemeinspruch: Das mag in der Theorie richtig sein, taugt aber nicht für die Praxis (AA 23)		
<i>VAUGTP</i>	Vorarbeit zu Über den Gebrauch teleologischer Principien in der Philosophie (AA 23)		
<i>VAVT</i>	Vorarbeit zu Von einem neuerdings erhobenen vornehmen Ton in der Philosophie (AA23)		
<i>VAZeF</i>	Vorarbeiten zu Zum ewigen Frieden (AA 23)		
<i>VNAEF</i>	Verkündigung des nahen Abschlusses eines Tractats zum ewigen Frieden in der Philosophie (AA 08)		
<i>Vorl</i>	Vorlesungen (AA 24 ff.)		
<i>V -Anth/Busolt</i>	Vorlesungen Wintersemester 1788/1789 Busolt (AA 25)		
<i>V -Anth/Collins</i>	Vorlesungen Wintersemester 1772/1773 Collins (AA 25)		
<i>V -Anth/Fried</i>	Vorlesungen Wintersemester 1775/1776 Friedländer (AA 25)		
<i>V -Anth/Mron</i>	Vorlesungen Wintersemester 1784/1785 Mrongovius (AA 25)		
<i>V -Anth/Pillau</i>	Vorlesungen Wintersemester 1777/1778 Pillau (AA 25)		
<i>V -Eth/Baumgarten</i>	Baumgarten Ethica Philosophica (AA 27)		
<i>V -Lo/Blomberg</i>	Logik Blomberg (AA 24)		
<i>V -Lo/Busolt</i>	Logik Busolt (AA 24)		
<i>V -Lo/Dohna</i>	Logik Dohna-Wundlacken (AA 24)		
<i>V -Lo/Herder</i>	Logik Herder (AA 24)		
<i>V -Lo/Philippi</i>	Logik Philippi (AA 24)		
<i>V -Lo/Pölitz</i>	Logik Pölitz (AA 24)		
<i>V -Lo/Wiener</i>	Wiener Logik (AA 24)		
<i>V -Menschenkunde</i>	Vorlesungen	Wintersemester	1781/1782 Menschenkunde Petersburg(AA 25)
<i>V -Mo/Collins</i>	Moralphilosophie Collins (AA 27)		
<i>V - Mo/Kaehler(Stark)</i>	Immanuel Kant: Vorlesungen zur Moralphilosophie (Hrsg. von Wemer Stark. Berlin/New York 2004)		
<i>V -Mo/Mron</i>	Moral Mrongovius (AA 27)		
<i>V -Mo/Mron ll</i>	Moral Mrongovius II (AA 29)		
<i>V -MP/Arnoldt</i>	Metaphysik Arnoldt (K 3) (AA 29)		
<i>V -MP/Dohna</i>	Kant Metaphysik Dohna (AA 28)		
<i>V -MP/Heinze</i>	Kant Metaphysik L1 (Heinze) (AA 28)		
<i>V -MP/Herder</i>	Metaphysik Herder (AA 28)		

<i>V-MP-K2/Heinze</i>	Kant Metaphysik K2 (Heinze, Schlapp) (AA 28)
<i>V-MP-K3/Arnoldt</i>	Kant Metaphysik K3 (Arnoldt, Schlapp) (AA 28)
<i>V-MP-K3E/Arnoldt</i>	Ergänzungen Kant Metaphysik K3 (Arnoldt) (AA 29)
<i>V-MP-L2/Pölitz</i>	Kant Metaphysik L2 (Pölitz, Original) (AA 28)
<i>V-MP/Mron</i>	Metaphysik Mrongovius (AA 29)
<i>V-MP-N/Herder</i>	Nachträge Metaphysik Herder (AA 28)
<i>V-MP-L1/Pölitz</i>	Kant Metaphysik L1 (Pölitz) (AA 28)
<i>V-MP/Schön</i>	Metaphysik von Schön, Ontologie (AA 28)
<i>V-MP/Volckmann</i>	Metaphysik Volckmann (AA 28)
<i>V-MS/Vigil</i>	Die Metaphysik der Sitten Vigilantius (AA 27)
<i>V-Parow</i>	Vorlesungen Wintersemester 1772/1773 Parow (AA 25)
<i>V-Phil-Th/Pölitz</i>	Philosophische Religionslehre nach Pölitz (AA 28)
<i>V-PP/Herder</i>	Praktische Philosophie Herder (AA 27)
<i>V-PP/Powalski</i>	Praktische Philosophie Powalski (AA 27)
<i>V-Th/Baumbach</i>	Danziger Rationaltheologie nach Baumbach (AA 28)
<i>V-Th/Pölitz</i>	Religionslehre Pölitz (AA 28)
<i>V-Th/Volckmann</i>	Natürliche Theologie Volckmann nach Baumbach (AA 28)
<i>VRML</i>	Über ein vermeintes Recht, aus Menschenliebe zu lügen (AA 08)
<i>VT</i>	Von einem neuerdings erhobenen vomehmen Ton in der Philosophie (AA 08).
<i>VUB</i>	Von der Unrechtmäßigkeit des Büchemachdrucks (AA 08)
<i>VvRM</i>	Von den verschiedenen Racen der Menschen (AA 02)
<i>WA</i>	Beantwortung der Frage: Was ist Autklärung? (AA 08)
<i>WDO</i>	Was heißt sich im Denken orientieren? (AA 08)
<i>Zef</i>	Zum ewigen Frieden (AA 08)
<i>KdK</i>	Versuch über die Krankheiten des Kopfes

Sumário

1. INTRODUÇÃO	13
2. O SONO ANTROPOLÓGICO KANTIANO NA CRÍTICA DA RAZÃO PURA: O SOLUCIONADOR DE PROBLEMAS DA RAZÃO	21
1. A decomposição analítica do eu a partir dos juízos sintéticos <i>a priori</i>	21
2. Os problemas da filosofia transcendental como problemas semânticos.....	28
3. Juízos da experiência e o valor de verdade.....	33
4. Juízos matemáticos e a construtibilidade	36
5. Lógica transcendental: a designação de verdade	38
6. A quarta pergunta: <i>was ist der Mensch?</i>	48
7. <i>Crítica da razão pura</i> : a ideia de interesse da razão	58
8. A metáfora biológica	71
9. Solucionador de problema: o despertar do sono antropológico na primeira <i>Crítica</i>	80
3. OBSERVAÇÕES SOBRE AS INSTRUÇÕES [VORÜBUNG] DE ANTROPOLOGIA A PARTIR DA CARTA DE KANT ENVIADA A HERZ EM 1773	85
1. As propostas de antropologia de Platner e de Kant	85
2. O curso de antropologia: um exercício preliminar ou uma disciplina acadêmica.....	91
3. O conceito de natureza humana.....	101
4. As lições de antropologia: a antropologia pragmática como potencialmente uma antropologia moral.....	107
5. Prudência [<i>Klugheit</i>].....	115
6. O sentimento de respeito à lei moral	119
7. A ideia de uso (<i>Gebrauch</i>) nas anotações de <i>Colleg</i> sobre antropologia	130
8. <i>Anthropologie transscendentalis</i> : uma reorientação da teoria dos juízos em Kant	143
9. Antropologia transcendental: o autoconhecimento	148
10. O solucionador de problemas da razão	154

4. CONHECIMENTO DO MUNDO [WELTKENNTNIS] E AS INSTRUÇÕES DE GEOGRAFIA E DE ANTROPOLOGIA	159
1. As instruções de Geografia física	159
2. A Geografia física versus a História natural.....	166
3. A questão da raça e a história natural	175
4. A ideia de Geografia moral e o grande mapa da humanidade.....	182
5. Observações sobre a antropologia pragmática e a antropologia fisiológica.....	192
6. Antropologia fisiológica	195
7. A Antropologia fisiológica e a Antropologia pragmática	200
8. A disposição à personalidade e o solucionador de problema prático	210
9. Conhecimento do mundo [<i>Weltkenntnis</i>]	216
10. A Geografia física e a Antropologia	219
11. A proposição: o homem é habitante da Terra	225
12. A diferença entre as instruções de geografia física e as de antropologia pragmática	231
5. CONCLUSÃO	241
REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS	244

1. INTRODUÇÃO

Em uma carta enviada a Herz em 1773, Kant manifesta a sua intenção em transformar os seus cursos de antropologia em uma disciplina acadêmica (Cf. *Br* 10:144-146), mas isso nunca ocorrerá. Os cursos de antropologia juntos com os de Geografia física fazem partes do que Kant chamou de conhecimento do mundo [*Weltkenntnis*]. Ainda de acordo com Kant (Cf. *PG* 9:159), o curso de antropologia ocupa-se do conhecimento do homem, mas ele não é problematizado como uma coisa da natureza como ocorre na antropologia platneriana. Ao invés disso, ele é tematizado como ser racional e moral, pois o homem é investigado através do uso [*Gebrauch*] que ele faz das suas capacidades cognitivas (Cf. *Colleg* 15:659\Anth-Dohna ko 72-73*Menschenkunde* 1831 p.5) e a partir daquilo que ele é capaz de fazer de si mesmo como ser racional. (Cf. *Anth* 7:119) O curso de geografia física ocupa-se do homem como uma coisa no mundo, mas isso também não ocorre do ponto de vista fisiológico, pois essa temática é problematizada pela história natural, que investiga o que natureza pode fazer com a natureza humana. Ao contrário disso, em seus cursos de geografia física, Kant investigava o homem como uma habitante da terra, uma vez que o método desses cursos é a classificação física [*physische Einteilung*], pois o homem é investigado como um habitante da Terra. (Cf. *PG* 9:161) Por fim, a geografia física e a antropologia são as duas partes do conhecimento do mundo, a primeira é a parte teórica e a segunda é a parte prática. (Cf Adickes 1925\Brandt 1999)

Como apresentado no parágrafo anterior, o curso de antropologia e o curso de geografia são pensados como instruções preliminares [*Vorübung*] do conhecimento do mundo. Essa observação é importante, pois o objetivo desta tese é propor uma solução ao problema da natureza humana em Kant a partir da sua teoria dos juízos. Para isso, analisaremos a definição de antropologia desenvolvida por ele numa carta enviada a Herz (*Br* 10:144), na qual Kant apresenta a intenção em transformar suas lições preliminares [*Vorübung*] de antropologia em uma disciplina acadêmica. Ainda de acordo com essa correspondência, o curso de *Antropologia* é concebido como um tipo de exercícios preliminares ou introdutórios acerca do domínio prático da razão, na medida em que junto com as lições de *Geografia física* faz parte do conhecimento do mundo [*Weltkenntnis*]. Conforme Louden (Cf. 2011), a definição de antropologia presente nessa correspondência tal como a de antropologia pragmática ocupa-se dos efeitos da liberdade humana no mundo empírico, porque essas definições são

concebidas como um tipo de filosofia *moralis applicata*. Por esse motivo, uma possível definição de natureza humana somente é viável a partir dos efeitos da liberdade humana no mundo empírico, dado que a concepção destes efeitos é a nossa ideia de natureza humana. Diferentemente do pesquisador citado, propomos reconstruir uma definição de natureza humana a partir das condições de possibilidade de elaboração e de execução de proposições sintéticas em geral, dado que a concepção de natureza humana nas lições de antropologia kantiana somente é possível mediante a concepção de certos efeitos, os quais são produzidos pela faculdade de julgar [*Urteilkraft*]. Por essa razão, defendemos que a noção de natureza humana é derivada analiticamente das condições de possibilidade de formulação e de execução de proposições válidas e não a partir dos efeitos produzidos pelo exercício da liberdade humana no mundo empírico como sugere Louden.

No primeiro capítulo, examinaremos a possibilidade de uma definição de natureza humana na *Crítica da razão pura*, pois nele objetivamos demonstrar que uma designação de natureza humana é viável nessa obra mediante as condições de possibilidade de elaboração e de execução dos juízos sintéticos *a priori* teóricos. Deste modo, a nossa concepção destes efeitos é a nossa concepção de natureza humana. Para isso, afirmamos que a concepção de natureza humana nessa obra é de um solucionador de problemas como desenvolvido por Loparic (Cf. 2005). Todavia, essa afirmativa implica em assumir um viés interpretativo frente aos problemas da filosofia transcendental. Dito de outro modo, interpretamos os problemas da filosofia transcendental como problemas semânticos, pois em última instância eles tratam de que maneira os juízos podem ser preenchidos (satisfabilidade) por conteúdos sensíveis. Para defender esse viés interpretativo da filosofia kantiana, partimos dos resultados apresentados por Hoguebe (Cf. 1973) e por Loparic (Cf. 2005), pois ambos defendem a ideia de uma semântica construtivista em Kant, ou seja, eles enfatizam que responder a questão central da primeira *Crítica* (como são possíveis os juízos sintéticos *a priori*?) é demonstrar de que maneira os juízos sintéticos em geral podem ser satisfeitos por dados sensíveis. Isso é possível, pois o esquematismo transcendental assegura uma interpretação sensível aos conceitos puros, uma vez que esses são sensificados em dois domínios distintos, que são o domínio dos construtos possíveis na intuição pura e o domínio dos objetos empíricos. Dito isso, nesse capítulo procuraremos demonstrar de que maneira podemos derivar analiticamente das condições de possibilidade de

execução de proposições sintéticas *a priori* a ideia de uma natureza humana como o solucionador de problemas da razão.

No segundo capítulo, examinaremos o conceito de antropologia desenvolvido por Kant a partir da sua carta enviada a Herz em 1773. Nessa carta, ele diz ter lido a resenha feita por Herz do livro de Platner intitulado *Anthropologie für Ärzte und Weltweise (Antropologia para médicos e filósofos)*, uma vez que a partir dos dados apresentados nela, Kant manifestou pela primeira vez a sua intenção em transformar os seus cursos de antropologia em uma disciplina acadêmica. Mas, ele destaca que sua ideia de antropologia é totalmente contrária à concepção platneriana, pois o tema da ligação dos órgãos do corpo humano com o pensamento não faz parte dos seus planos. A fim de ilustrar o argumento apresentado, citamos um trecho da carta indicada acima:

li a crítica à antropologia platneriana. É certo que eu mesmo não tinha os resultados de um crítico para apresentar agora, mas alegre-me de ver isso desenvolvido no progresso de suas habilidades. Pela segunda vez neste inverno ensino *antropologia* no *Kollegium privatum*, que agora pretendo organizar em uma disciplina acadêmica. **Mas o meu plano é muito diferente.** Tenho o propósito de expor ao menos as fontes de todas as ciências da moral, da habilidade, do convívio social, por conseguinte para o prático inaugurar. Por isso, procuro mais do que o fenômeno, do que suas leis como o primeiro fundamento da possibilidade da *modificação* [*Modifikation*] da natureza humana em geral. **Por esse motivo, sutileza acerca do meu ponto de vista da eterna infrutífera investigação sobre a arte de como os órgãos do corpo estão ligados com os pensamentos é totalmente deixado de fora.** [...] Ocupo-me nisso no meu tempo livre, **trabalho este meu ponto de vista a partir da doutrina da observação**, o que agrada bastante para exercícios preliminares à juventude acadêmica de habilidade, de prudência e mesmo de sabedoria, que diferencia principalmente a geografia física de outras instruções, que podem ser chamadas de conhecimento do mundo.¹ (*Br* 10:144-146) **O destaque em negrito foram feitos por nós no texto original.**

Kant enfatiza que a sua ideia de antropologia é totalmente contrária à desenvolvida por Platner, pois ele não objetiva investigar a ligação dos órgãos do corpo humana com o pensamento, porque ele considera essa problemática infrutífera. Segundo Zammito (Cf.

¹ ich habe die Rezension der platnerschen Anthropologie gelesen. Ich hatte zwar nicht von selbst auf den Rezensenten geraten jetzt, aber vergnügt mich der darin hervorblickende Fortgang seiner Geschicklichkeit. Ich lese in diesem Winter zum zweiten mal ein *Kollegium privatum* der *Anthropologie* welches ich jetzt zu einer ordentlichen akademischen *Disziplin* zu machen gedenke. Allein mein Plan ist ganz anders. Die Absicht die ich habe ist durch dieselbe die Quellen aller Wissenschaften die der Sitten der Geschicklichkeit des Umganges der Methode Menschen zu bilden u. zu regieren mithin alles Praktischen zu eröffnen. Da suche ich als denn mehr Phänomene u. ihre Gesetze als die erste Gründe der Möglichkeit der *Modifikation* der menschlichen Natur überhaupt. Daher die subtile u. in meinen Augen auf ewig vergebliche Untersuchung über die Art wie die *Organe* des Körper mit den Gedanken in Verbindung stehen ganz wegfällt. [...] Ich arbeite in Zwischenzeiten daran, aus dieser in meinen Augen sehr angenehmen Beobachtungslehre eine Vorübung der Geschicklichkeit der Klugheit und selbst der Weisheit vor die akademische Jugend zu machen welche nebst der physischen Geographie von aller andern Unterweisung unterschieden ist und die Kenntnis der Welt heißen kann.

2002), isso pode ser interpretado de duas maneiras: a primeira maneira trata de uma revisão kantiana acerca dessa questão desenvolvida em *Ensaio sobre as doenças da cabeça* de 1762, dado que nessa obra o autor tematizou a questão das doenças da cabeça a partir da ligação dos órgãos do corpo humano com o pensamento; a segunda maneira refere-se à tentativa de uma formulação prévia do conceito de antropologia pragmática, na medida em que Kant exclui das suas investigações antropológicas a temática desenvolvida pela história natural, pois ela não investiga o que a natureza faz do homem, o que não é investigado pela antropologia.

Por essa razão, objetivamos aqui conceituar o que Kant compreende por antropologia a partir da carta enviada a Herz citada acima. Como indicado no trecho dessa carta citada aqui, Kant exclui da sua investigação antropológica o tema da interação dos órgãos do corpo humano com o pensamento, pois essa temática é considerada por ele um problema infrutífero. Por esse motivo, Kant esclarece que a sua concepção de antropologia é contrária à desenvolvida por Ernst Platner, mesmo que ele não apresente uma formulação bem desenvolvida do que ele compreende por antropologia e nem de como pretende transformar os esses seus cursos de antropologia em uma disciplina acadêmica como descrito na carta enviada a Herz. Dito de outro modo, apesar de Kant ter manifestado a intenção em transformar os exercícios preliminares de antropologia numa disciplina acadêmica, isso nunca ocorrera, esses cursos sempre foram ditos como exercícios preliminares do conhecimento do mundo [*Weltkenntnis*]. (Cf. *Anth* 7:122)

Apresentada as observações acima, precisamos decidir acerca do sentido da definição de antropologia desenvolvida por Kant entre 1772 e 1775, pois esse curso é concebido por Kant como instruções preliminares [*Vorübung*] do conhecimento do mundo. Para resolver o problema aqui proposto, ou seja, definir o que Kant compreende por antropologia entre 1772-1775, nós dividimos esse trabalho em três partes. Na primeira parte, alinharemos a concepção de antropologia platneriana e kantiana, porque queremos indicar as convergências e divergências entre elas. Na segunda parte, analisaremos os cursos de antropologia e de geografia de Kant como lições preliminares do conhecimento do mundo. Isso nos permite asseverar que a concepção de antropologia a partir da carta de Kant enviada a Herz é potencialmente em todos os seus aspectos uma antropologia moral como defende Louden (Cf. 2011). Na terceira parte, demonstraremos que uma possível definição de natureza humana somente é viável mediante um conjunto de efeito, que ora para Louden são os efeitos produzidos pela

liberdade humana no mundo empírico e ora para Perez (Cf. 2013) são os efeitos produzidos a partir das condições de possibilidade de formulação e execução de proposições validas. Assim, para ambos os pesquisadores a concepção de natureza humana nos cursos analisados aqui somente é viável mediante a concepção de total de um conjunto de fenômenos, dos quais nós a derivamos analiticamente. Por fim, defendemos que os cursos de antropologia são concebidos na carta Herz como exercícios preliminares do conhecimento do mundo, dado que essas lições se ocupam do domínio prático da razão, apesar de nesse momento histórico da produção kantiana o domínio prática ainda não estivesse totalmente desenvolvido. Destarte, diferente de Louden, propomos que a concepção de natureza humana é viável a partir dos efeitos materiais produzidos pelas condições de exequibilidade das proposições sintéticas *a priori* práticas. Neste sentido, a nossa concepção de natureza humana em sentido prático é possível mediante um conjunto de efeitos, que neste caso é o sentimento moral [*moralische Gefühl*].

Na terceira parte, examinaremos a diferença entre as instruções de *Antropologia* das de Geografia física, uma vez que, em uma nota de rodapé da *Antropologia de um ponto de vista pragmático*, Kant comentou que além das suas atividades relacionadas à filosofia pura, ele também ministrou por mais de trinta anos dois cursos, que aconteciam no verão e no inverno. Sobre os cursos de inverno, que são os de *Antropologia*, ele esclarece que a presente obra procede dos seus manuais desses cursos, mas que o mesmo não poderia ser feito com os seus manuais do curso de *Geografia física*, que eram ministrados no verão, pois os mesmos são ilegíveis para qualquer outra pessoa além dele. (Cf. *Anth* 7:122) Além disso, Kant também esclarece que devido a sua idade avançada essa tarefa não poderia ser realizada, logo não haveria nenhuma publicação dos manuais na forma de um texto editado por ele. Dito isso, a edição original da *Physische Geographie* de 1802 foi organizada por Rink, para realizar isso, ele utilizou os cadernos usados por Kant nos seus cursos de *Geografia física*, o que foi feito com a anuência de Kant. Essa informação é importante, uma vez que em 1797, Gottfried Dietrich Lebrecht Vollmer procurou Kant com a intenção de ser o editor de suas anotações dos cursos de *Geografia física*, mas ele recebeu uma resposta negativa dele. Mesmo com a negativa de Kant, Vollmer editou uma versão desses cursos intitulada *Kants physische Geographie*, para isso ele utilizou as anotações de três alunos que participavam dos cursos do semestre de verão, essas anotações dos alunos são dos cursos ministrados em 1778, 1782 e 1793. Feitas essas observações, a publicação do

primeiro volume dessa obra organizada por Vollmer ocorreu em 1801, o segundo volume em 1802, o terceiro em 1803\4 e o quarto e último volume em 1805. Os dois primeiros volumes foram reeditados por Vollmer com o título *Physische Geographie nach Kantischen Ideen*, mas acerca das obras editadas por ele, Kant não as reconheceu como suas. A única edição dos cursos de *Geografia física* reconhecida por Kant foi editada por Friedrich Theodor Rink em 1802, que a partir de vários manuscritos desses cursos elaborou a obra *Immanuel Kant Physische Geographie*. Ainda sobre a edição dos cursos de *Geografia física* é importante ressaltar, que no início do século XX, Adickes tentou organizar uma nova versão dos cursos de *Geografia física*, mas isso foi recusado, porque Werner Stark preparava o volume XXVI da *Akademie*, no qual essas aulas e cursos estão listados.

Como já dito aqui, os cursos de *Geografia física* foram ministrados de 1756 até 1796, mas que a partir de 1773 como anunciado em uma carta (*Br 10:146*), Kant diferenciou as instruções [*Vorübung*] do curso *Antropologia* das do curso de *Geografia física*, pois um ano antes disso, ele ministrou pela primeira vez o último curso. Acerca desses cursos, ele afirmou o seguinte: “as experiências da natureza e do homem combinadas constituem o conhecimento do mundo. O conhecimento do homem nos é ensinado pela *Antropologia*, devemos à *Geografia física* [*physischen Geographie*] ou descrição física da Terra [*physischen Erdbeschreibung*] o conhecimento da natureza.” (*PG 9:157*) Ambos os cursos são tidos como parte do conhecimento do mundo, mas como já indicado aqui, em 1773, Kant distinguiu as instruções de geografia física das instruções de antropologia. Nessa carta, Kant escreveu o seguinte:

ocupo-me nisso no meu tempo livre, trabalho este meu ponto de vista a partir da doutrina da observação, que agrada bastante para exercícios preliminares [*Vorübung*] à juventude acadêmica de habilidade, de prudência e mesmo de sabedoria, que diferencia principalmente a geografia física de outras instruções, que podem ser chamadas de conhecimento do mundo.²(*Br10:144-146*)

Sobre essa distinção proposta por Kant, Adickes afirmou seguinte:

[...] 1) a partir do conhecimento do mundo, isto é, do qual o uso do conhecimento e das habilidades adquiridas é aplicável ao mundo. Este conhecimento do mundo é teórico, quando ele refere-se, como a *Geografia física*, às coisas no mundo, por exemplo, os animais, as plantas e minerais nas

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

diversidades de países e climas, a raça humana como produto pertencente ao jogo da natureza e em geral, o que a natureza faz do homem; ele é pragmático, quando ele, como na antropologia, ocupa-se do homem como cidadão do mundo e, por conseguinte, o que ele pode fazer de si como ser racional livre ou no mínimo o que pode e deve fazer³. (ADICKES, 1925, p.377)

Conforme o pesquisador, os cursos de *Antropologia* e de *Geografia* estão subordinados ao conhecimento do mundo [*Weltkenntnis*], que é definido a partir da nossa habilidade de empregar [*Gebrauch*] o nosso conhecimento no mundo. O conhecimento do mundo é classificado como teórico e pragmático, o primeiro caso diz respeito à *Geografia física*, visto que ela trata das coisas do mundo do ponto de vista da descrição da natureza, por isso ele argumenta que o homem é tematizado como um produto da natureza, pois ele é tematizado a partir do que a natureza faz dele. O segundo caso refere-se à *Antropologia*, mas diferentemente do primeiro, nesse caso o homem não é tematizado como um jogo da natureza, ao invés disso, ele é investigado a partir do que ele pode e deve fazer de si mesmo como ser livre, por esse motivo o homem é investigado como um cidadão do mundo [*Weltbürger*]. Conforme Adickes, o conhecimento geográfico como descrito nos cursos de Kant produz um conhecimento teórico, pois esses cursos estão fundamentos por uma visão sistemática da natureza. (CF. *Anth* 7:119-20) Isso é possível, pois para Adickes (Cf. 1925, p. 169), a *Geografia física* é a única ciência que articula o tempo e o espaço em uma explicação científica, porque envolve uma descrição espacial completa da Terra e dos seus habitantes. Como indicado na citação, essa descrição diz respeito aos três reinos dos seres vivos, aos diferentes climas, às diferenças geográficas dos países e às diversas raças humanas. É importante ressaltar desde já que não concordamos com essa indicação de Adickes, pois proporemos uma distinção entre a investigação do homem desenvolvida pela *Geografia física* e pela *História natural*, o que desenvolveremos no decorrer do trabalho. Por fim, de acordo com o pesquisador, em seus cursos de *Geografia física*, Kant investiga as coisas do mundo em sua dimensão espacial, por isso que neste caso o homem é tematizado como um jogo da natureza ou produto dela.

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

Feitas essas observações acerca da *Geografia física* e da *História natural*, aqui defenderemos que a distinção dessas disciplinas desenvolvida por Kant em *Physische Geographie* pode ser interpretada como um critério semântico, dado que ela trata do modo como as proposições que as compõem se referem aos conteúdos sensíveis. Para realizarmos o objetivo almejado, dividimos este capítulo em três partes. Na primeira parte, analisaremos a ideia de arquetônica e enciclopédia desenvolvida por Kant em seus cursos de *Geografia física*, pois na obra que reúne esses cursos, Kant se indaga pela possibilidade da sistematização científica dessa disciplina. Isso nos permitirá apresentar uma definição dos cursos de *Geografia física*. Na segunda parte, diferenciaremos o modo como as proposições geográficas se referem aos objetos dados ou construídos na sensibilidade das proposições da história natural, os resultados obtidos dessa diferenciação nos permitirão distinguir os domínios de sensificação delas. Além disso, também delimitaremos de que maneira as proposições geográficas se referem aos conteúdos dados ou construídos na sensibilidade. Por fim, na terceira parte demonstraremos que a diferença semântica entre essas disciplinas pode ser interpretada a partir da tese da decidibilidade dos problemas da razão formulada por Loparic (Cf. 2005), pois ele concebe a razão kantiana como um mecanismo elaborador e solucionador de problema, como indicado pelo próprio filósofo (*KrV* A 7), e os critérios utilizados para separar os problemas solúveis dos insolúveis são lógico-semânticos. Para validar a nossa interpretação, nós partimos dos resultados obtidos por Loparic (2005) e por Perez (2008), pois ambos interpretam a filosofia kantiana como um tratado lógico-semântico, pois a indagação kantiana acerca da possibilidade das proposições sintéticas em geral produz uma teoria de como essas podem ser preenchidas por conteúdos dados ou construídos na sensibilidade.

2. O SONO ANTROPOLÓGICO KANTIANO NA CRÍTICA DA RAZÃO PURA: O SOLUCIONADOR DE PROBLEMAS DA RAZÃO

1. A decomposição analítica do eu a partir dos juízos sintéticos *a priori*

Na introdução da segunda edição da *Crítica da razão pura*, Kant propôs um tipo de revolução à teoria do conhecimento, que ficou conhecida como revolução copernicana (*KrV* B XVI-XVII), na medida em que “só conhecemos *a priori* das coisas o que nós mesmos nelas colocamos.” Em frente disso, Kant propôs como fio condutor à questão da revolução copernicana a seguinte questão: “como são possíveis os juízos sintéticos *a priori*?” (*KrV* B 19) Assim, o autor avaliou a pretensão da metafísica em ser ciência, pois a tradição filosofia a definiu como a ciência primeira dos princípios cognitivos humanos. Como já é sabido, no desenvolvimento dessa questão, Kant demonstrou a inviabilidade da metafísica operar como ciência, pois as suas proposições são vazias, ou seja, elas não podem ser satisfeitas ou preenchidas por nenhum tipo de conteúdo intuitivo. Desta maneira, os procedimentos judicativos da questão fundamental da primeira *Crítica* podem ser interpretados como uma semântica *a priori* dos juízos sintéticos *a priori* teóricos.

É importante salientar, que o objetivo aqui proposto é demonstrar os elementos que nos permitem classificar a filosofia transcendental como uma semântica *a priori*, o que também nos permitirá derivar analiticamente uma definição de executor desses procedimentos judicativos, como já indicado por Perez. (Cf. 2013, 2015) Entretanto, o nosso trabalho representa um avanço em relação aos trabalhos citados anteriormente do pesquisador, na medida em que propomos interpretar o executor de operações judicativas como o solucionador de problema como indicado por Loparic. Isso nos permitirá derivar analiticamente uma definição de natureza humana das condições de exequibilidade das proposições sintéticas *a priori* teóricas. Essa é a tese central desse capítulo, que nos permitirá propor uma relação entre a *Crítica da razão pura* (B 833) e os textos da *Lógica de Jäsche* (9:23) e das Aulas de *Metafísica de Pölitz* (18:534), pois nas últimas duas obras a quarta pergunta: o que é o homem? Neste sentido, a ideia de homem é derivada analiticamente da indagação central da primeira *Crítica*, que é a

seguinte: como são possíveis os juízos sintéticos *a priori*? A fim de demonstrar isso, examinaremos os elementos que viabilizam a execução de proposições sintéticas *a priori* pelo ser humano.

Segundo Kant, “chamo transcendental a todo o conhecimento que em geral se ocupa menos dos objetos, que do nosso modo de conhecê-los, na medida em que este deve ser possível *a priori*. Um sistema de conceitos deste gênero deveria denominar-se filosofia transcendental.” (KrV B 25) Nesse sentido, podemos argumentar que a filosofia transcendental se ocupa em estabelecer o conjunto dos elementos *a priori* pertencentes à nossa capacidade cognitiva que viabiliza o ato de conhecer. Se nossa afirmativa está correta, então temos que esclarecer duas questões sobre isso, que são: 1º) quais são os elementos *a priori* cognitivos que nos permitem conhecer os objetos dados em uma experiência possível? 2º) como é possível a ligação entre os dados originados pela receptividade da sensibilidade e os dados gerados espontaneamente pelo nosso entendimento? Na tentativa de solucionar esses problemas, Kant propõe a dedução transcendental das categorias do entendimento, que combina o método analítico e sintético. Assim, segundo o próprio autor, “na dedução metafísica foi posto em evidência em geral a origem das categorias, pela sua completa concordância com as funções lógicas universais do pensamento e na dedução transcendental, foi exposta a possibilidade dessas categorias como conhecimento *a priori* dos objetos de uma intuição em geral.” (KrV B 160)

Assim, a dedução metafísica ocupa-se da origem e das condições *a priori* do conhecimento sintético, mas especificamente ela ocupa-se do múltiplo intuitivo e das categorias do entendimento como condições necessárias para o ato de conhecer, pois sem as formas puras da sensibilidade e as categorias do entendimento não haveria nenhum tipo de experiência possível. Desta maneira, podemos definir a lógica transcendental como a ciência das regras que nos permitem construir aprioristicamente certos objetos, os quais o seu conteúdo deve ser dado ou construído na sensibilidade. Entretanto, precisamos demonstrar quais são os elementos que permitem esse tipo de conhecimento e a sua validade objetiva, ou seja, a origem desse conhecimento e a validade do seu domínio de aplicabilidade. A origem foi demonstrada por Kant através da decomposição da capacidade cognitiva do ser racional finito, por essa razão chamaremos esse tipo de demonstração de dedução metafísica, pois ela se ocupa da unidade de consciência (eu penso), do múltiplo intuitivo (tempo e espaço) e das categorias do entendimento. Em outras palavras, chamaremos de dedução metafísica a

demonstração da origem das condições de possibilidade do ato de conhecer a partir da decomposição da nossa faculdade cognitiva. Diferentemente disso, a dedução transcendental diz respeito ao modo como as categorias do entendimento podem ser preenchidas por conteúdo intuitivo, ou seja, como as representações discursivas podem ser aplicadas às representações sensíveis, isto é, quais são as condições que nos permitem decidir pela verdade ou falsidade de um juízo, o que será tematizado no decorrer desta seção.

Sobre a dedução metafísica, Kant argumentou o seguinte:

aqui facilmente nos apercebemos que este ato deve ser originariamente único e deverá ser igualmente válido para toda a ligação e que a decomposição em elementos (a análise), que parecer ser o contrário, sempre afinal a pressupõe; pois que, onde o entendimento nada ligou previamente, também nada poderá desligar, porque só por ele foi possível ser dado algo como ligado à faculdade de representação⁴. (*KrV* B 131)

Antes de definirmos qual é a unidade que executa a ligação das representações são necessários alguns esclarecimentos sobre a ideia de dedução metafísica, ele refere-se à exposição do espaço e do tempo como intuições *a priori*, e, por conseguinte à dedução analítica da apercepção transcendental como uma unidade de consciência, que possui como pressuposto a capacidade de síntese do entendimento. Por essa razão, a análise não deve ser compreendida como análise lógica dos enunciados, mas como a decomposição dos elementos necessários da nossa faculdade cognitiva, sem os quais o conhecimento sintético *a priori* não seria possível. Segundo Kant, a dedução transcendental deve ser compreendida não como análise dos conceitos ou como o processo de decomposição de um conceito, ao invés disso, esse tipo de dedução deve ser entendido como a "decomposição, ainda pouco tentada, da própria faculdade do entendimento, para examinar a possibilidade dos conceitos *a priori*, procurando-os somente no entendimento, como seu lugar de origem, e analisando em geral o uso puro do entendimento." (*KrV* B 91) Segundo Kant, algo similar a isso foi tentado por Locke ao propor uma decomposição da faculdade do entendimento até os seus elementos primordiais, entretanto não houve a consideração de que essa decomposição deveria apenas ocupar-se dos elementos puros da nossa faculdade cognitiva, por isso, ele não se preocupou em separar os elementos puros dos empíricos. Por fim, a dedução metafísica

⁴ Man wird hier leicht gewahr, dass diese Handlung ursprünglich einig und für alle Verbindung gleichgeltend sein müsse, und dass die Auflösung, Analysis, die ihr Gegenteil zu sein scheint, sie doch jederzeit voraussetze; denn wo der Verstand vorher nichts verbunden hat, da kann er auch nichts auflösen, weil es nur durch ihn als verbunden der Vorstellungskraft hat gegeben werden können.

ocupa-se dos elementos necessários à execução das proposições sintéticas *a priori*, que neste caso são o múltiplo intuitivo e a unidade de consciência.

No caso da dedução transcendental da intuição pura do espaço e do tempo, Kant escreveu o seguinte:

Entendo por exposição transcendental a explicação de um conceito considerado como um princípio, a partir do qual se pode entender a possibilidade de outros conhecimentos sintéticos *a priori*. Para este desígnio requer-se: 1. – que do conceito dado decorram realmente conhecimento dessa natureza. 2. – que esses conhecimentos apenas sejam possíveis pressupondo-se um dado modo da explicação desse conceito⁵. (*KrV* B 40)

Neste caso, a dedução transcendental dos elementos da estética transcendental ocorre na forma de uma exposição transcendental, uma vez que o objetivo desse tipo de exposição é evidenciar que a experiência sensível somente é possível mediante essas intuições. Neste sentido, Kant propôs um raciocínio analógico entre a geometria e a nossa capacidade cognitiva, visto que o geômetra antes de construir qualquer figura geométrica, ele estabelece o tempo e o espaço como condição de possibilidade de tal objeto e a partir das coordenadas geométricas desenha a respectiva figura, mas o múltiplo intuitivo não é propriedade da figura, mas são intuições dadas *a priori* que permitem a construção dessa. Ao afirmarmos certa similaridade entre a geometria e a filosofia transcendental queremos salientar a questão da construtibilidade das figuras geométricas e dos conceitos kantianos, pois ambos operam da mesma forma. Por essa razão, a exposição transcendental apresenta as intuições formais como pressupostos necessários à constituição do conhecimento objetivo. As razões para isso foram apresentadas pelo próprio Kant na citação acima, a saber: a primeira razão trata da natureza dessa intuição, que é *a priori* na medida em que não possui nenhum elemento empírico, o que diferencia o seu trabalho do realizado por Locke e; a segunda razão ocupa-se da necessidade dessas intuições como condições *a priori* do conhecimento, pois se elas não forem pressupostas o conhecimento objetivo é inviável, ou seja, não existe outra via de acesso ao conhecimento objetivo senão for pela receptividade da sensibilidade, que somente é possível mediante o múltiplo intuitivo. Por conseguinte, podemos chamar as intuições de formas puras sem as quais não poderíamos intuir os objetos dados no tempo e no espaço. Por fim, a dedução transcendental também se

⁵ Ich verstehe unter einer transzendentalen Erörterung die Erklärung eines Begriffs als eines Prinzips, woraus die Möglichkeit anderer synthetischer Erkenntnisse *a priori* eingesehen werden kann. Zu dieser Absicht wird erfordert: 1) dass wirklich dergleichen Erkenntnisse aus dem gegebenen Begriffe herfließen, 2) dass diese Erkenntnisse nur unter der Voraussetzung einer gegebenen Erklärungsart dieses Begriffs möglich sind.

ocupa do múltiplo intuitivo, mas diferente da metafísica na qual ele é derivado analiticamente, na transcendental é pensado como uma condição necessária.

Após essa breve explicação acerca da dedução metafísica e transcendental, nós ainda precisamos demonstrar de que maneira as representações intelectuais podem ser preenchidas por conteúdos sensíveis. Para resolvermos essa questão, nós apresentaremos algumas observações sobre a ideia do *eu penso*. Kant apresenta o *eu penso* como unidade [*Einheit*] de consciência que acompanha todas as nossas representações. Sobre isso, Kant argumentou o seguinte: “só porque posso ligar numa consciência um diverso de representações dadas, posso obter por mim próprio a representação da identidade da consciência nestas representações; isto é, a unidade analítica da apercepção só é possível sob o pressuposto de qualquer unidade sintética⁶.” (*KrV* B 134) Para continuarmos a nossa argumentação, definiremos a síntese como a produção de um conceito a partir da tábua do entendimento, mas este conceito é puro, por isso a sua relação com conteúdo não pode ocorrer de modo analítico, mas apenas por síntese, pois trata de como uma representação discursiva pode ser aplicada à diferentes objetos da experiência possível. Por esse motivo, a exigência da unidade sintética enfatiza o modo como as categorias do entendimento podem ser aplicadas ao conteúdo sensível, isso ocorre por meio de síntese e não por análise, pois somente os processos construtivos de representações discursivas por meio de sínteses podem ser aplicados à experiência possível. Os conceitos analíticos não podem ser satisfeitos ou preenchidos por conteúdos sensíveis, logo a aplicação das categorias ao múltiplo intuitivo exige que a produção espontânea dos conceitos aconteça por síntese e não por análise. Dito de outro modo, a síntese pode ser interpretada de dois modos: no primeiro modo, ela é uma operação mental que consiste em ordenar a multiplicidade dos fenômenos, que é o objeto indeterminado de uma intuição sensível, sob um conceito; no segundo modo, ela é um processo de construção de conceitos o qual permite à cognição humana operar como um sistema direcionado a fins.

Por enquanto utilizaremos a primeira definição de síntese, pois a atividade espontânea do entendimento em criar conceitos através da aplicação das categorias aos dados do múltiplo intuitivo é o pressuposto da unidade analítica da apercepção. Desta maneira, a ideia de síntese como pressuposto da unidade analítica da apercepção

⁶ Also nur dadurch, dass ich ein Mannigfaltiges gegebener Vorstellungen in einem Bewusstsein verbinden kann, ist es möglich, dass ich mir die Identität des Bewusstseins in diesen Vorstellungen selbst vorstelle, d.i. die analytische Einheit der Apperzeption ist nur unter der Voraussetzung irgend einer synthetischen möglich.

descreve a espontaneidade do nosso pensamento, que exige que os dados oriundos da sensibilidade possam ser percorridos, recebido e ligado em um conhecimento. (Cf. *KrV* B 103) Isto significa que, a ato de juntar diversas representações em um conceito é realizado pelo entendimento, visto que nenhum conceito em relação ao conteúdo pode ser de origem analítica, assim o resultado da síntese é um conceito puro do entendimento, o qual pode ser aplicado ao múltiplo intuitivo. A exigência de unidade analítica da apercepção ocorre devido à necessidade de termos que pensar na existência de algo que mediante os processos de input da sensibilidade e de output do entendimento continue idêntico a si mesmo e possa ligar os processos intelectuais (os conceitos puros) aos dados do múltiplo intuitivo. Assim, a partir da operação de síntese do entendimento, Kant derivou analiticamente a exigência de uma unidade de consciência, que chamou de *eu penso* e de *apercepção transcendental*.

A respeito dessa exigência, Kant argumentou o seguinte:

a unidade transcendental da apercepção é aquela pela qual todo o diverso numa intuição é reunido num conceito do objeto. Diz-se, por isso, que é objetiva e tem de ser distinguida da unidade subjetiva da consciência, que é uma determinação do sentido interno, pela qual é dado empiricamente o diverso da intuição para ser assim ligado. Depende das circunstâncias ou das condições empíricas, em que eu posso empiricamente tomar consciência do diverso como simultâneo ou como sucessivo; daí que a unidade empírica da consciência, por meio da associação de representações, diga respeito a um fenômeno e seja inteiramente contingente. Em contrapartida, a forma pura da intuição no tempo, simplesmente como intuição em geral, que contém um diverso dado, está submetido à unidade original da consciência, apenas através da relação necessária do diverso da intuição a um: eu penso; ou seja, pela síntese pura do entendimento, que serve *a priori* de fundamento à síntese empírica⁷. (*KrV* B 140)

Para Kant, a forma pura da intuição no tempo contém o diverso dado, que por sua vez está submetido à unidade original da consciência, que relaciona o diverso dado nas intuições formais um a um, a partir da descrição do processo de síntese realizado pelo entendimento é necessário deduzir analiticamente a existência de um eu. Ainda sobre isso, torna-se necessário observar, que o processo de síntese fundamenta tanto a

⁷ Die transzendente Einheit der Apperzeption ist diejenige, durch welche alles in einer Anschauung gegebene Mannigfaltige in einen Begriff vom Objekt vereinigt wird. Sie heißt darum objektiv und muss von der subjektiven Einheit des Bewusstseins unterschieden werden, die eine Bestimmung des inneren Sinnes ist, dadurch jenes Mannigfaltige der Anschauung zu einer solchen Verbindung empirisch gegeben wird. Ob ich mir des Mannigfaltigen als zugleich oder nach einander empirisch bewusst sein könne, kommt auf Umstände oder empirische Bedingungen an; daher die empirische Einheit des Bewusstseins durch Assoziation der Vorstellungen selbst eine Erscheinung betrifft und ganz zufällig ist. Dagegen steht die reine Form der Anschauung in der Zeit, bloß als Anschauung überhaupt, die ein gegebenes Mannigfaltiges enthält, unter der ursprünglichen Einheit des Bewusstseins lediglich durch die notwendige Beziehung des Mannigfaltigen der Anschauung zum Einen: Ich denke, also durch die reine Synthesis des Verstandes, welche *a priori* der empirischen zum Grunde liegt.

apercepção transcendental quanto a apercepção empírica, mas a primeira em relação à segunda não apresentada nenhum benefício à teoria transcendental do conhecimento, porque ela não nos permite realizar a síntese.

Em relação às categorias do entendimento, Kant foi claro ao apenas afirmar a sua realidade objetiva [*objektive Realität*], a fim de demonstrar isso, ele propôs uma analogia entre a dedução transcendental dos conceitos puros do entendimento e a questão da dedução segundo os juristas. Acerca disso, ele indicou o seguinte: “quando os juristas falam de direitos e usurações, eles distinguem num litígio a questão de direito (*quid iuris*) da questão do fato (*quid facti*) e, ao exigir provas de ambas, dão o nome de dedução à primeira, que deverá demonstrar o direito ou a legitimidade de pretensão⁸.” (*KrV* B 117) Neste sentido, a questão de fato evidencia a legitimidade da aplicação de determinados conceitos, mas isso é insuficiente no caso da dedução transcendental, pois essa ocupa-se da explicação do modo pelo qual os conceitos podem se referir *a priori* aos objetos dados na experiência possível. Dito isso, a dedução transcendental é uma questão de direito, dado demonstrar de que maneira os conceitos puros podem se referir aos objetos dados na experiência. Ainda segundo Kant, a regra da dedução transcendental é a seguinte: “esses conceitos (**conceitos puros do entendimento**) têm de ser reconhecidos como condições *a priori* da possibilidade da experiência (quer seja da intuição que nela se encontra, quer do pensamento)⁹.” (*KrV* B 127) Por isso, os conceitos puros do entendimento são tidos como necessários, na medida em que são o fundamento objetivo da possibilidade da experiência. Segundo Kant, se nenhuma intuição estivesse *a priori* no sujeito e se não houvesse nenhuma forma pura da sensibilidade, então nenhum fenômeno estaria adequado à nossa sensibilidade. Além disso, sem a forma da sensibilidade as categorias não possuiriam significado objetivo, por isso elas são uma das condições de possibilidades de juízos sintéticos *a priori*.

A respeito da diferença entre a eu penso e o sentido interno, Kant asseverou o seguinte:

dou-lhe o nome de apercepção pura, para distinguir da empírica ou ainda o de apercepção originária, porque é aquela autoconsciência que, ao produzir a representação *eu penso*, que tem de poder acompanhar todas as outras, e que é

⁸ Die Rechtslehrer, wenn sie von Befugnissen und Anmaßungen reden, unterscheiden in einem Rechtshandel die Frage über das, was Rechtens ist (*quid iuris*), von der, die die Tatsache angeht (*quid facti*), und indem sie von beiden Beweis fordern, so nennen sie den erster, der die Befugnis oder auch den Rechtsanspruch dertun soll, die Deduktion.

⁹ A parte em negrito é um acréscimo nosso ao texto original.

una e idêntica em toda a consciência, não pode ser acompanhada por nenhuma outra. Também chamo à unidade dessa representação a unidade transcendental da autoconsciência, para designar a possibilidade do conhecimento *a priori* a partir dela. (*KrV* B 133)

É importante observar, que não pretendemos apresentar todos os elementos de análise e de síntese da dedução transcendental, mas apenas evidenciar que a partir da descrição de como é possível os juízos sintéticos *a priori*, Kant derivou analiticamente a ideia de uma unidade de consciência, que o mesmo chamou de *eu penso*. Como já dito aqui, a unidade transcendental da consciência pressupõe a espontaneidade de síntese do entendimento, na medida em que reúne o diverso da intuição em um conceito. Essa unidade de consciência é derivada analítica das condições de possibilidade dos juízos sintéticos *a priori*, pois sem esse tipo de pressuposição não é possível demonstrar como é possível a ligação [*Verbindung*] dos dados do múltiplo intuitivo com os conceitos puros do entendimento. Feitas essas observações acerca da necessidade da apercepção transcendental como uma condição imprescindível, logo, podemos afirmar que sem a mesma o sujeito cognitivo não poderia apreender os objetos dados no múltiplo intuitivo. Por fim, a ideia de uma unidade de consciência lógica é derivada analiticamente das condições de execução das proposições sintéticas *a priori*. Agora analisaremos os problemas da filosofia transcendental como problemas semânticos, o que nos permitirá defender a tese de que a ideia de uma natureza humana em Kant é derivada das condições de exequibilidade delas por ela.

2. Os problemas da filosofia transcendental como problemas semânticos

Como defendido na seção anterior, a unidade de consciência é pressuposta como uma condição necessária do ato de conhecer, apesar de ser derivada analiticamente das condições de possibilidade de formulação e de execução de proposições sintéticas *a priori*. Acerca disso, Hogrebe disse o seguinte:

isto significa: que o *eu lógico* como unidade de tempo é inconcebível como conceito, mas simplesmente como a unidade originária de acordo com os atos. [...] Se a determinação da síntese e a unidade da apercepção é a possibilidade transcendental da síntese, então ela tem de ser ao mesmo tempo a possibilidade transcendental de toda determinação, isto é, garantir as possibilidades, para significar o indeterminado dos sentidos como fenômeno,

ou seja, para determinar o múltiplo ligado à síntese do julgar¹⁰. (HOGREBE, 1973, p.92)

O pesquisador kantiano, também salienta que a partir dos atos de síntese do entendimento o célebre filósofo alemão deduz analiticamente a ideia de uma unidade de consciência. Neste contexto, haveria duas indicações possíveis para essa questão: a primeira tentativa de interpretação possível seria uma semântica existencial, sob a condição de um título de uma ontologia fundamental. Essa perspectiva de leitura dessa questão em Kant, nós encontramos nos seguintes textos de Heidegger: *Kant e o problema da metafísica* e *Ser e Tempo*. De acordo com Heidegger:

Kant reduz o problema da possibilidade da ontologia na pergunta: "como são possíveis os juízos sintéticos *a priori*? A interpretação do problema assim formulado explica o porquê da fundamentação da metafísica se realiza na forma de uma *Crítica da razão pura*. A pergunta acerca da possibilidade do conhecimento ontológico exige uma caracterização prévia do mesmo. [...] Kant chama "sintético" o conhecimento que aporta o "ser-aí" do ente, isto quer dizer, que revela o ente mesmo. Desta forma, a pergunta acerca da possibilidade do conhecimento ontológico se converte no problema da essência dos juízos sintéticos¹¹. (HEIDEGGER, 1991, p.14)

Como descrito pelo próprio Heidegger, a questão fundamental da *Crítica da razão pura* é demonstrar de que maneira são possíveis os juízos sintéticos *a priori*, que na sua perspectiva também deslumbra a possibilidade do conhecimento ontológico, uma vez que o procedimento de síntese permite o aparecimento do eu como um dado fenomênico. Destarte, concordamos com Hogrebe, pois o eu penso é a possibilidade da síntese e não de uma ontologia existencial, uma vez que permite a ligação da representação intelectual à representação sensível. Ainda segundo o pesquisador, a questão essencial kantiana é saber se um conjunto de regras específica é capaz de explicitar um quadro de atos cognitivos empiricamente. A primeira tentativa de solucionar essa questão é a proposta interpretativa de Heidegger, mas o pesquisador prefere reconstruir a questão de como são possíveis os juízos sintéticos *a priori* a partir

¹⁰ Das heißt: das logische Ich als Einheit der Zeit ist nicht denkbar als Begriff, sondern lediglich als das ursprünglich Einheitliche einigenden Tuns. [...] Wenn Synthesis Bestimmung und synthetische Einheit der Apperzeption die transzendente Möglichkeit von Synthesis ist, dann muss sie zugleich auch die transzendente Möglichkeit aller Bestimmung sein, d. h. die Möglichkeit garantieren, den unbestimmten Sinn als Erscheinung zu „bedeuten“, d. h. ein Mannigfaltiges in synthetischen Urteilen verbindend zu bestimmen.

¹¹ Kant bringt das Problem der Möglichkeit der Ontologie auf die Frage: „wie sind synthetische Urteile *a priori* möglich?“ Die Auslegung dieser Problemformel verschafft die Erklärung dafür, dass die Grundlegung der Metaphysik als eine Kritik der reinen Vernunft durchgeführt wird. Die Frage nach der Möglichkeit der ontologischen Erkenntnis erfordert eine vorläufige Charakteristik derselben. Eine den Wasgehalt des Seienden bebringende bzw. das Seiende selbst enthüllende Erkenntnis nennt Kant „synthetische“. So wird die Frage nach der Möglichkeit der ontologischen Erkenntnis zum Problem der Wesens der synthetischen Urteile *a priori*.

de uma semântica construtivista. Dito de outro modo, o pesquisador descarta a hipótese de uma ontologia fundamental em favor de uma teoria semântica, dado que responder à questão central da primeira *Crítica* é demonstrar de que maneira as proposições sintéticas *a priori* podem ser preenchidas por conteúdos sensíveis.

Acerca do ponto apresentado no parágrafo anterior, há uma concordância entre Hoguebe (1973, p.24\64) e Loparic (2005 p.227), pois ambos defendem a possibilidade da interpretação da filosofia transcendental kantiana como uma teoria semântica. Hoguebe propôs interpretar a filosofia transcendental kantiana como uma semântica transcendental a partir dos seguintes elementos da semântica hodierna:

a teoria geral dos signos ou semiótica tem por objeto de pesquisa os signos, na medida em que eles estão relacionados em ordem (sintática), desde que eles possuam sentido (semântica) e na medida em que são utilizados em processo comunicativos (pragmática). Os sinais são assim analisados em seu contexto de remissão de coordenação, intensão e comunicação¹². (HOGREBE, 1973. p. 71)

Para o pesquisador kantiano em questão, a análise sintática da linguagem ocupa-se dos conectivos lógicos, ou seja, das conexões entre eles, por isso a referência aos objetos dados na intuição não é necessária. A análise semântica estabelece como um determinado conjunto de conceitos é aplicado em certo domínio T-semântico, que no caso da filosofia teórica é a experiência possível, dado pressupor a subsunção de um objeto em um conceito, o que permite demonstrar como certo conjunto de conceitos podem designar objetos. A investigação pragmática da linguagem trata das referências feitas aos falantes da linguagem, isto é, ao uso da linguagem. Neste sentido, para Hoguebe tal como para Loparic a filosofia transcendental é uma semântica construtivista, pois exige que os objetos pensando mediante as categorias devam ser dados ou construídos em um domínio interpretativo, que no caso da razão teórica é o múltiplo intuitivo.

Entretanto, Hoguebe (1973. p.67\75) problematiza a questão da verdade em Kant na primeira *Crítica* a partir da ideia de verdade em Tarski, pois o domínio do T-semântico possui certas semelhanças com a designação de verdade kantiana. Conforme o pesquisador, a noção de verdade kantiana conjuga duas características, porque ela deve ser tanto *materialmente adequada* (a ideia de verdade nominal ou material em

¹² Die allgemeine Zeichentheorie oder Semiotik hat zum Gegenstand die Untersuchung von Zeichen, insofern sie einem Ordnungszusammenhang stehen (Syntaktik), insofern sie bedeutungsvoll sind (Semantik) und insofern sie in kommunikativen Prozessen verwendet werden (Pragmatik). Zeichen werden somit in ihrem Verweisungskontext von Koordination, Intension und Kommunikation untersucht.

Kant) quanto *formalmente correto*. Para Tarski, a verdade em sua concepção materialmente adequada é uma concepção de verdade aristotélica, tal como expressa a seguinte máxima do filósofo grego:

Dizer do que é que ele não é, ou do que não é que ele é, é falso, enquanto dizer do que é que ele é, ou do que não é que ele não é, é verdadeiro.

Neste sentido, a adequação material trata da concordância do juízo com o objeto, assim determinando uma relação entre linguagem e objeto, pois os elementos de qualquer sentença remetem-se ao objetos reais. De acordo com Hogebe, Tarski representou esse critério material de verdade através das instâncias do esquema (T), a saber:

(T) S é verdadeira sse p

Por exemplo, o juízo abaixo é uma das instâncias do esquema (T):

“A neve é branca” é verdadeira se somente se a neve é branca.

O juízo acima é tido como uma instância de T na medida em que o sujeito possui uma correspondência na realidade sensível. O juízo é tido como verdadeiro devido a sua extensão, pois se a neve é branca, logo o juízo referido é verdadeiro, porque ele que concorda com a experiência possível. Na primeira *Crítica* (Cf. B83), Kant chamou essa definição de verdade de nominal, pois ela consiste na concordância dos elementos que compõem o enunciado com um objeto. Entretanto, como já argumentado aqui, o critério material é insuficiente como elemento preponderante para definir o conceito de verdade, por isso sendo necessário um critério formal, o qual funcionaria como uma metalinguagem, ou seja, uma linguagem artificial utilizada para adequar e representar a língua natural. Para Tarski, a adequação material também é insuficiente isoladamente como critério de verdade, assim sendo necessário o critério da *correção formal*, que trata da estrutura da linguagem na qual a definição de verdade deve ser elaborada, ou seja, trata das regras formais da validade de um juízo. Dito de outro modo, a correção formal delimita a estrutura sintática da linguagem no universo de discurso no qual a verdade deve ser definida. Assim, a correção formal ocupa-se das regras da estrutura sintático-lógica na qual a verdade deve ser definida, assim delimitando os símbolos e

regras do sistema formal da linguagem. Nesse sentido, a junção do critério material e formal de verdade permite um corte epistemológico, pois o enunciado não é tido meramente como verdadeiro ou falso, mas sim como preenchido ou vazio.

Loparic também interpreta os problemas da filosofia transcendental kantiana como problemas semânticos, ele ressalta que a noção de semântica desenvolvida por Kant é a construtivista, porque determina de que maneira as formas proposicionais podem ser preenchidas ou satisfeitas por conteúdos sensíveis. Por isso, a semântica construtivista não é a ação de um “eu cognoscente” que investiga o mundo fenomênico através de ideias pré-concebidas. Pelo contrário, a semântica construtivista é a construção simultânea do mundo fenomênico pelas “formas” do entendimento e da sensibilidade. Entende-se a noção de construção simultânea como a conjunção do entendimento com a sensibilidade, levando em consideração que o entendimento não é nenhum tipo de intuição, mas sim, a faculdade de conexão das intuições.

A tese da razão kantiana como elaboradora e solucionadora de problemas foi desenvolvida por Loparic em sua tese de doutoramento defendida em 1982. Esse ponto de vista interpretativo foi chamado pelo seu ator de *tese da solubilidade dos problemas da razão*, que segundo o mesmo pode ser resumida na seguinte sentença: “a tese fundamental da primeira *Crítica* pode ser agora formulada dizendo-se que, dado qualquer problema de prova ou de determinação, imposto a nós pela própria natureza de nossa razão, é possível ou prová-lo ou construí-lo, ou então demonstrar que ele não pode ser provado ou construído.” (LOPARIC, 2005. p.25) A fim de desenvolver a questão da prova e da determinação dos problemas da razão citamos um trecho da *Crítica da razão pura*:

o uso transcendental de um conceito, em qualquer princípio, consiste em referi-lo a coisa em geral em si; é empírico, porém, o uso que se refere simplesmente aos fenômenos, ou seja, a objetos de uma experiência possível. Mas que apenas este último uso se possa sempre verificar, é o que daí se despreende. Para cada conceito, exige-se primeiro a forma lógica de um conceito (do pensamento) em geral, e em segundo lugar a possibilidade de lhe dar um objeto a que se refira. Sem este último, não possui sentido [*Sinn*], é completamente vazio de conteúdo, embora possa conter ainda a função lógica de formar um conceito a partir de certos dados¹³. (*KrV* B 298)

¹³ Der transzendentale Gebrauch eines Begriffs in irgend einem Grundsatz ist dieser: dass er auf Dinge überhaupt und an sich selbst, der empirische aber, wenn er bloß auf Erscheinungen, d.i. Gegenstände einer möglichen Erfahrung, bezogen wird. Dass aber überall nur der letztere stattfinden könne, er sieht man daraus. Zu jedem Begriff wird erstlich die logische Form eines Begriffs (des Denkens) überhaupt und dann zweitens auch die Möglichkeit, ihm einen Gegenstand zu geben, darauf er sich beziehe, erfordert. Ohne diesen letzten hat er keinen Sinn und ist völlig leer an Inhalt, ob er gleich noch immer die logische Funktion enthalten mag, aus etwanigen datis einen Begriff zu machen.

Para determinarmos a diferença entre a questão de prova e a questão de determinação de um juízo partimos dos resultados obtidos pelas pesquisas de Loparic (Cf. 2005) e de Hogrebe (Cf. 1973. P.83) como o ponto de partida. Por isso, utilizaremos a distinção entre a referência\sentido [*Sinn*] e o significado [*Bedeutung*]\ proposta por ambos os pesquisadores. Assim, a diferenciação proposta por Kant (Cf. *KrV* B 377) das definições de significado (*Bedeutung*) e referência (*Sinn*) apresentam elementos de uma teoria semântica. Por fim, para os pesquisadores citados, os problemas da filosofia transcendental são problemas semânticos, porque se ocupam de que maneira os juízos sintéticos podem ser satisfeitos por conteúdos empíricos.

3. Juízos da experiência e o valor de verdade

Para validar a nossa afirmação de que os problemas da filosofia transcendental são problemas semânticos como apresentado pelos pesquisadores analisados na seção anterior, examinaremos agora as definições de conceito, de esquema e de verdade. Para Kant, uma intuição refere-se imediatamente ao um objeto singular enquanto o conceito refere-se mediamente através de um sinal que é comum para várias coisas. Por essa razão, os conceitos podem possuir um significado e uma referência, posto que, “a intuição que se relaciona com o objeto por meio da sensação é empírica. O objeto indeterminado de uma intuição chama-se fenômeno” (*KrV* B 34), entretanto há conceitos que são extraídos de noções do entendimento e, por isso esse tipo de definição discursiva não remete para nenhum objeto da experiência possível.

A subsunção de um objeto em um conceito ocorre por intermédia de uma nota [*Merkmal*], a qual permite explicar *ao que e como* as categorias do entendimento podem ser aplicadas aos fenômenos, noutras palavras, como representações discursivas podem ser aplicadas ao conteúdo intuitivo. Isso ocorre através de um esquema produzido pela faculdade da imaginação produtiva, por isso o esquema não pode ser confundido com a figura empírica de um objeto sensível. Por exemplo, o geômetra desenha a figura de um triângulo escaleno utilizando-se de folha, de lápis e de compasso, com o auxílio desses objetos o geômetra realiza um desenho, que é a imagem empírica de um triângulo construído na experiência possível, mas essa imagem empírica não é o esquema. É importante ressaltar, que o esquema não é a imagem empírica, mas sim um monograma. De acordo com isso, o conceito de triângulo em geral é uma regra com a qual a nossa

imaginação produtiva pode traçar de maneira geral a figura de um triângulo, mas essa figura geral foi chamada por Kant de esquema. Dito de outra maneira, a partir de certas coordenadas o geômetra elabora um desenho ao seguir certas regras, que são as seguintes: é uma figura geométrica que ocupa um espaço interno por três linhas retas que convergem, duas a duas, em três distintos pontos formando assim, três lados e três ângulos internos que somados são igual à 180°. Essas coordenadas permitem a faculdade da imaginação produzir um esquema, que é a “condição formal e pura da sensibilidade a que o conceito do entendimento está restringido no seu uso e o de *esquematismo* do entendimento puro ao processo pelo qual o entendimento opera com esses esquemas.” (*KrV B 179*)

É importante observar que a figura empírica, que foi chamada por Kant de imagem, é a representação particular dessa figura geométrica, que pode ser de um triângulo equilátero, isósceles ou escaleno. Todavia, o esquema é um monograma *a priori* da imaginação, na medida em que é um método para representar um conjunto de coisas. Neste caso particular, o esquema de triângulo pode ser esquematizado com cada um dos tipos de triângulos acima indicados, pois o monograma da imaginação contém aquilo que é comum e geral para todas as representações sensíveis dessa figura geométrica. Por isso, um conceito em geral é resultado da atividade da composição do múltiplo da representação segundo uma regra da unidade do mesmo, isto é, são operações discursivas que podem ser esquematizadas com objetos dados ou construídos na sensibilidade.

Segundo Kant, os conceitos são empíricos ou puros. O primeiro tipo origina-se a partir de uma sensação, que foi definida por Kant como a modificação do estado do sujeito cognitivo mediante um objeto através da sua sensibilidade. O segundo tipo de conceito surge das operações do entendimento, por isso é chamado de noção (*notio*), pois nesse tipo de representação discursiva não há nada de empírico. Os conceitos atribuídos aos objetos dados ou construídos na experiência possível são tidos como válidos, dado que nós podemos decidir pela sua verdade ou falsidade, desde que os elementos que compõem o juízo possam referir para objetos dados ou construídos na sensibilidade. O segundo tipo de conceito é extraído das noções do entendimento, porque os mesmos transcendem a possibilidade da experiência possível, esse tipo de conceito foi chamado por Kant de ideia ou conceito pura da razão. (*KrV B 377*)

Um bom exemplo de validade formal de um juízo composto por essas ideias transcendentais é a prova ontológica da existência de Deus de Descartes. Em

Meditações metafísicas, Descartes provou a existência de Deus por necessidade lógica, ou seja, Deus não pode ser um ser maligno, porque esse predicado não pode ser atribuído ao sujeito devido implicar em uma contradição interna, que inviabiliza a própria definição do sujeito, ou seja, implica em uma autocontradição. Todavia, para Kant esse tipo de raciocínio proposto por Descartes apenas evidência o significado do conceito, dado que a ideia de Deus possui um significado, mas não necessariamente possui nem referência objetiva e significado objetivo. Assim, segundo Kant, “as categorias sem os esquemas são apenas funções do entendimento relativas aos conceitos, mas não representam objeto algum. Esta significação advém-lhes somente da sensibilidade, que realiza o entendimento ao mesmo que o restringe.” (*KrV* B 187) Admitida esta observação, os conceitos que possuem apenas significado não são passíveis nem de prova e nem de determinação, pois eles não se referem a nenhum objeto empírico. Assim, as ideias da razão podem ser tidas como esquemas puros, mas não possuem uma referência, por essa razão nós não podemos decidir pela verdade ou pela falsidade de juízos, dado o sujeito do juízo não remeter para nenhum objeto sensível. Por isso, esses conceitos não são passíveis de prova, visto que não se referem para objetos sensíveis, uma vez que não podem ser esquematizados e nem podem ser construídos na sensibilidade. Por conseguinte, os juízos que tematizam acerca de Deus ou da imortalidade da alma são tidos como juízos vazios, ou seja, não preenchíveis ou satisfeitos por representações intuitivas.

Do mesmo modo, podemos indicar que a filosofia teórica kantiana é dividida em filosofia transcendental e em metafísica da natureza, que também foi chamada pelo autor de fisiologia. Segundo Kant, “a primeira considera apenas o entendimento e a própria razão num sistema de todos os conceitos e princípios que se reportam a objetos em geral”, (*KrV* B 873) por isso ela é compreendida como uma teoria semântica ao fornecer os elementos que nos permitem decidir pela verdade ou falsidade dos juízos, pois trata da aplicabilidade desses. “A segunda considera a natureza, isto é, o conjunto dos objetos dados (sejam os sentidos, seja, se quisermos, a outra espécie de intuição) e é portanto fisiologia (embora apenas *rationalis*)” (*KrV* B 873), assim ocupa-se do uso dos juízos para legislar *a priori* sobre a natureza efetivamente dada na experiência. “A metafísica da natureza corpórea chama-se física, mas porque deve apenas conter os princípios do seu conhecimento *a priori*, física racional. A metafísica da natureza pensante chama-se psicologia e, pela razão acabada de apontar, trata-se aqui apenas do conhecimento racional da alma.” (*KrV* B 874) Por essa razão, ambos os pesquisadores,

Loparic (2005) e Hoguebe (1973) indicam que a filosofia transcendental é uma semântica construtivista, isto implica em um o processo semântico de decidibilidade de um juízo em geral, ou seja, da sua determinação de verdade ou falsidade.

A decisão pela verdade ou falsidade de um juízo está associada ao seu domínio de interpretação, que também podemos chamar de domínio de aplicabilidade. Neste sentido, a filosofia transcendental deve ser compreendida como uma semântica construtivista intuicionista, pois ela trata *de que e de como* as formas discursivas *a priori* podem ser aplicadas ao conteúdo intuitivo, isso nos permitido decidir pela verdade e falsidade de um enunciado. Podemos classificar esse tipo de juízo como da experiência, na medida em que o conceito corresponde para um objeto dado na experiência possível. Como vimos até aqui, os juízos passíveis de prova são aqueles que podem ser preenchidos (satisfeitos) por objetos dados ou construídos na sensibilidade.

4. Juízos matemáticos e a construtibilidade

A questão da determinação de um juízo ocupa-se basicamente dos juízos matemáticos, visto que os conceitos dessa ciência possuem a qualidade da construtibilidade dos seus referentes tanto na intuição pura quanto na intuição empírica por meio de construções esquemáticas. Para Kant,

construir um conceito significa apresentar *a priori* a intuição que lhe corresponde. Para a construção de um conceito exige-se, portanto, uma intuição não empírica que, conseqüentemente, como intuição é um objeto singular, mas como construção de um conceito (de uma representação geral), nem por isso deve deixar de exprimir qualquer coisa que valha universalmente na representação, para todas as intuições possíveis que pertencem ao mesmo conceito. Assim, construo um triângulo apresentando o objeto correspondente a um conceito, seja pela simples imaginação na intuição pura, seja, de acordo com esta, sobre o papel, na intuição empírica, mas em ambos os casos completamente *a priori*, sem ter pedido o modelo a qualquer experiência¹⁴. (KrV B 741)

A construção de um conceito significa a sua demonstração *a priori* em uma intuição também *a priori*. Por essa razão, segundo Kant apenas a matemática possui proposições

¹⁴ Einen Begriff aber konstruieren, heißt: die ihm korrespondierende Anschauung *a priori* darstellen. Zur Konstruktion eines Begriffs wird also eine nichtempirische Anschauung erfordert, die folglich, als Anschauung, ein einzelnes Objekt ist, aber nichts desto weniger als die Konstruktion eines Begriffs (einer allgemeinen Vorstellung) Allgemeingültigkeit für alle mögliche Anschauungen, die unter denselben Begriff gehören, in der Vorstellung ausdrücken muss. So konstruiere ich einen Triangel, indem ich den diesem Begriffe entsprechenden Gegenstand entweder durch bloße Einbildung in der reinen, oder nach derselben auch auf dem Papier in der empirischen Anschauung, beide mal aber völlig *a priori*, ohne das Muster dazu aus irgend einer Erfahrung geborgt zu haben, darstelle.

sintéticas *a priori*, na medida em que o “conceito é dado primeiro pela própria definição, que contém precisamente aquilo que a definição quer que se pense por esse conceito.” (*KrV* B 759) Isto significa que, as regras geométricas que viabilizam a construção de um triângulo são a sua própria definição, na medida em que determina as suas características com precisão, deste modo evitando a predicação de qualidades que não são inerentes ao própria esquema. Além disso, o esquema é o termo médio que permite a ligação entre a representação discursiva e a intuitiva, desta maneira ao aplicarmos esse conhecimento à experiência possível. Por essa razão, a resposta à indagação kantiana acerca dos juízos sintéticos *a priori* resulta em uma semântica construtivista, pois a construção do objeto em intuição possível ocorre por meio do esquema.

Por conseguinte, os problemas de determinação se originam dos problemas de calculabilidade, uma vez que eles tratam da possibilidade da construção de um *x transcendental* em uma intuição pura, que também poderá ser dada em uma intuição empírica. Por exemplo, a figura geométrica de triângulo é uma ideia *a priori*, que também pode ser construído em uma intuição tanto pura quanto sensível. Sobre isso, Hoguebe escreveu o seguinte:

Kant apresenta aqui o exemplo dos conceitos da matemática, esses certamente são produzidos totalmente *a priori* na mente [d. h. na intuição pura, W.H], “mas” o que de nada significa (seria), **caso** não pudéssemos sempre expor o seu significado no fenômeno (objetos empíricos). A possibilidade desta realização semântica dos conceitos matemáticos é já em cada homem familiar, ele aprendeu aritmética na escola primária. Kant também tinha essa situação de aprendizagem em vista, quando disse: o conceito de grandeza procura exatamente na ciência sua regulação (estatuto) e referência nos números, apresentado os dedos, ou os corais do ábaco aos olhos¹⁵. (HOGREBE, 1973. p.107) **o negrito é um acréscimo nosso ao texto.**

Tanto Hoguebe quanto Loparic indicam que a semântica dos conceitos matemáticos em Kant funda-se também na correspondência entre o conceito e a intuição por intermédio de um esquema. A relação entre a coisa e o conceito através do esquema é o que atribui referência [*Sinn*] ao conceito, por isso que podemos afirmar que apesar dos conceitos

¹⁵ Kant bringt hier das Beispiel der Begriffe der Mathematik bei, die zwar völlig *a priori* im Gemüt [d. h. in der reinen Anschauung, W. H] erzeugt werden, “aber „doch gar nichts bedeuten [würden], könnten wir nicht immer an Erscheinungen (empirischen Gegenständen) ihre Bedeutung darlegen. Die Möglichkeit dieser semantischen Realisierung mathematischer Begriffe ist ja auch jedermann vertraut, der in einer Elementarschule Rechnen gelernt hat. Diese Lernsituation hat auch Kant im Auge, wenn er sagt: Der Begriff der Größe sucht in eben der Wissenschaft seine Haltung und Sinn in der Zahl, diese aber an der Fingern, den Korallen des Rechenbretts, oder den Strichen und Punkten, die vor Augen gestellt werden. (HOGREBE, 1973. p.107)

matemáticos serem uma produção *a priori* da faculdade cognitiva humana, a referência dessa estrutura abstrata ocorre a partir da sensificação dos seus conceitos, que ocorre, por exemplo, na representação sensível do conceito de número através dos dedos ou dos corais do ábaco. Por fim, podemos asseverar em parte que a filosofia transcendental é um tratado semântico na medida em que associa a questão da verdade ou falsidade de um juízo a sua possibilidade de ser dado ou construído na experiência possível. Parafraseando Loparic, a tese fundamental da primeira *Crítica* é demonstrar que dado qualquer problema de prova ou de determinação imposto a nós pela natureza da nossa própria razão é possível ora prová-lo ou construí-lo, ou então demonstra que tal problema é sem solução. Feitas essas observações, agora examinaremos a noção de verdade.

5. Lógica transcendental: a designação de verdade

Analisada a questão de prova e de determinação de um juízo, examinaremos agora a noção de verdade em Kant. Segundo LOPARIC (2005. p.212), “Kant muda o conceito tradicional de verdade objetiva, assim definindo a relação de concordância do conhecimento com seu objeto dado na experiência possível, pela relação de *preenchibilidade* ou *satisfazibilidade* entre representações discursivas e intuitivas.” Sobre isso, Kant disse o seguinte:

mas mesmo a fonte de toda a verdade, isto é, da concordância do nosso conhecimento com os objetos, pelo fato de conterem em si o princípio de possibilidade da experiência, como conjunto de todo o conhecimento em que nos podem ser dados objetos, **não nos parece, contudo, suficiente, expor simplesmente o que é verdadeiro, mas ainda expor o que se deseja saber.** (*KrV* B 296) **o destaque em negrito é um acréscimo nosso ao texto original**

Essa passagem trata da concordância do nosso conhecimento com os objetos sensíveis e delimita que tudo o que podemos conhecer é determinado por essa condição, ou seja, da concordância do nosso conhecimento com os objetos sensíveis. Entretanto isso não é suficiente para pressupor o que podemos saber, por isso torna-se necessário um critério de verdade mais abrangente. Por essa razão, a concordância do juízo com a experiência não autoriza um conceito geral de verdade, mas apenas a verificação de cada juízo particular, que mediante a indução pode ser universalizado. Por isso, Kant sugere um conceito universal de verdade, apesar de não desenvolver plenamente essa definição. A

tese da preenchibilidade desenvolvida por Loparic é uma tentativa de elaboração de uma noção de verdade abrangente em Kant, ou seja, de como as representações discursivas podem ser aplicadas às representações intuitivas de modo geral, assim evitando restringir o conceito de verdade ao seu aspecto formal.

Segundo as indicações de Loparic, a tese da preenchibilidade determina como certos tipos de representações intuitivas são subsumidas em representações discursivas, uma vez que a definição de verdade descrita na primeira *Crítica* não pode ser reduzida nem ao critério material e nem ao formal. Acerca disso, Kant argumentou o seguinte: “não se pode exigir nenhum critério geral da verdade do conhecimento, quanto à matéria, porque tal seria, em si mesmo, contraditório.” (*KrV B 59*) Ainda sobre isso, ele diz o seguinte:

se a verdade consiste na concordância de um conhecimento com o seu objeto, esse objeto tem, por isso, de distinguir-se de outros; pois um conhecimento é falso se não concorda com o objeto a que é referido, embora contenha algo que poderia valer para outros objetos. Ora, um critério geral de verdade seria aquele que fosse válido para todos os conhecimentos, sem distinção dos seus objetos. (*KrV B 59*)

A contradição do critério material de verdade diz respeito à impossibilidade de um critério geral, pois ele ficaria delimitado a cada juízo particular. Por exemplo, o esquema de triângulo – como já fora descrito aqui – trata sobre a possibilidade de qualquer construto matemática que possui as características subsumidas no conceito, por essa razão ele pode ser aplicado para o triângulo escaleno ou a pirâmide de Quéfren no Egito. Se o critério de verdade fosse apenas o material, por exemplo, “a esfinge de Quéfren possui as propriedades de um triângulo”, esse juízo seria verdadeiro se somente se existisse um sujeito com tais características, que neste caso é a pirâmide citada, mas não poderíamos universalizá-lo. Neste caso, o esquema de triângulo não seria válido para diversos construtos matemáticos, apenas em cada caso particular, visto que o critério material que determinaria o seu sentido e, por ventura, determinaria se o mesmo é verdadeiro ou falso. Assim, o esquema produzido pela faculdade da imaginação produtiva teria que ser substituído pela imagem empírica do objeto.

O critério material de verdade é delimitado pelo aparecimento dos objetos na intuição espacial. Sobre isso é importante ressaltar dois pontos: 1º) a experiência é o resultado dos dados sensórias elaborado por representações discursivas; 2º) na estética transcendental, Kant diferenciou o espaço enquanto intuição pura do espaço enquanto propriedade dos objetos fenomênicos, ou seja, do modo como o objeto afeta a

sensibilidade como fenômeno. Acreditamos que acerca do primeiro ponto já foram ditas coisas suficientemente, pois trata da subsunção da experiência em um conceito. Sobre o segundo ponto, Kant escreveu o seguinte:

o espaço não é um conceito empírico, extraído de experiência externas. Efetivamente, para que determinadas sensações sejam relacionadas com algo exterior a mim (isto é, com algo situado num outro lugar do espaço, diferente daquele em que me encontro) e igualmente para que as possa representar como exteriores [e a par] umas das outras, por conseguinte não só distintas, mas em distintos lugares, requerer-se já o fundamento da noção de espaço. Logo, a representação de espaço não pode ser extraída pela experiência das relações dos fenômenos externos; pelo contrário, esta experiência externa só é possível, antes de mais, mediante essa representação. (*KrV* A 23)

Como dito pelo próprio autor, o espaço não é um conceito empírico, por isso ele é uma intuição *a priori*, porque ele não é abstraído da sua relação com os fenômenos, ao contrário, ele é a condição *a priori* da experiência externa. Por exemplo, nós podemos abstrair todas as qualidades sensíveis de um metal qualquer, a saber, a cor, o peso, o diâmetro e a espessura. Feito isso, ainda restaria a ideias de substância e de permanência, essa indica que algo pode ser dado na intuição pura de espaço e aquela que algo pode ser pensado como dado no espaço. Dito de outro modo, o espaço como intuição *a priori* é o fundamento de todas as intuições externas, pois ele a condição de possibilidade dos fenômenos e não uma determinação que depende deles. Caso o espaço fosse uma determinação pertencente ao objeto, o espaço seria um predicado dele, mas na doutrina kantiana o mesmo é uma intuição *a priori* externa pertencente ao sujeito cognitivo. Sem a intuição *a priori* do espaço, não haveria a possibilidade de os conceitos corresponderem aos objetos sensíveis, pois não haveria a própria possibilidade da experiência sensível. (*KrV* B 147)

A intuição *a priori* do espaço é uma das condições da experiência possível, pois sem ela é inviável o aparecimento do objeto como fenômeno. Destarte, a experiência possível como um critério de verdade exige que o objeto investigado possa ser dado em uma intuição *a priori*, por exemplo, o esquema de triângulo pode ser construído em uma intuição *a priori* do espaço, desta maneira ele pode ser aplicado ao conjunto de representações intuitivas (que pode ser uma ponte, uma das esfinges do Egito e etc). A outra condição da experiência possível é a intuição *a priori* do tempo. Segundo Kant,

o tempo não é mais do que forma do sentido interno, isto é, da intuição de nós mesmos e do nosso estado interior. Realmente, o tempo não pode ser uma determinação de fenômenos externos; não pertence a uma figura ou a uma posição, etc., antes determina a relação das representações no nosso estado interno. (*KrV* B 50)

Para o entendimento poder agir sobre a sensibilidade é necessário anteriormente a faculdade da apercepção, isto é, a consciência de um *eu* que *pensa* e continua idêntico a si mesmo mediante as diversas representações e afecções. A faculdade da apercepção é um princípio lógico que possibilita afirmar que o *eu penso* (sujeito cognitivo) é o mesmo mediante as diversas representações que o afetam. Ele não é uma intuição, porque é apenas um princípio lógico da unidade da percepção das representações. A representação de um eu idêntico a si mesmo em todas as representações é efetivada pelo sentido interno (intuição do tempo), pois no escoar das transformações da substância no espaço e no tempo, o eu continua idêntico a si mesmo e permanece mediante as mudanças. Neste sentido, a intuição temporal *a priori* é uma das formas da intuição, que permite que o objeto apareça como fenômeno, mas diferentemente da intuição espacial, a intuição *a priori* do tempo é interno, pois ocupa-se da existência do eu como uma unidade lógica da consciência. Além disso, Kant argumentou o seguinte: “os esquemas não são, pois, mas que determinações *a priori* do tempo, segundo regras, e essas determinações referem-se, pela ordem das categorias, respectivamente à série do tempo, por fim, ao conjunto do tempo no que toca a todos os objetos possíveis.” (*KrV* B 185) Por exemplo, o esquema da substância é a permanência do real no tempo, pois esse esquema é a representação de unidade enquanto tudo o mais muda, logo a unidade trata de uma representação de um substrato de uma determinação empírica.

Na edição *B* da primeira *Crítica*, Kant assevera que a síntese transcendental da imaginação é o efeito do entendimento sobre a sensibilidade, esse efeito é a primeira aplicação do entendimento sobre os objetos de uma intuição possível. A síntese do entendimento com o auxílio da imaginação é chamada de *synthesis speciosa*, síntese figurada ou síntese transcendental da imaginação. (Cf. *KrV* B151-152) Já a síntese sem o auxílio da imaginação é chamada de *síntese intelectual*. A *síntese intelectual* é a condição formal da aplicação da tábua do entendimento sobre os objetos sensíveis, que são subsumidos na forma de juízos. Os objetos só nos podem ser dados enquanto fenômenos, devido a nossa capacidade de termos intuições *a priori*. Assim, podemos definir o conceito de experiência possível do seguinte modo: tudo aquilo que pode ser dado ou construído no tempo e no espaço mediante as categorias do entendimento.

Se, por um lado, o critério material é insuficiente para determinar o critério de verdade, por outro lado, o critério formal também é insuficiente para determinar o critério acima indicado. Antes de definir com precisão a tese da preenchibilidade proposta por Loparic, inicialmente analisaremos brevemente as definições de lógica e

verdade na primeira *Crítica*. Na obra indicado, Kant diferenciou as definições de lógica geral e de transcendental e as implicações dessas definições na determinação do critério de verdade. “A lógica, por sua vez, pode ser considerada numa dupla perspectiva: quer como lógica do uso geral, quer do uso particular do entendimento.” (*KrV* B 76) Diferentemente da lógica geral, a particular trata do uso particular do entendimento, na medida em que ele é utilizado sobre determinada espécie de objetos. Kant atribui o adverbio de modo *pura* à definição de lógica geral com o intuito de indicar que a lógica geral enquanto pura ocupar-se-ia apenas com a simples forma do pensamento, ela também não teria nenhum princípio empírico. Todavia, Kant apresentou a seguinte observação referente à lógica geral: “a lógica geral nada tem que ver com esta origem do conhecimento, apenas considera as representações, quer sejam primitivamente dadas a nós *a priori* [...]” (*KrV* B 80) Isso significa, que a lógica geral apenas se ocupa com as regras formais do pensar, por isso não trata de que maneiras os elementos que compõem um juízo podem referir-se aos objetos sensíveis.

Referente à lógica transcendental, Kant escreveu o seguinte:

uma tal ciência, que determinaria a origem, o âmbito e o valor objetivo desses conhecimentos, deveria chamar-se lógica transcendental, porque trata das leis do entendimento e da razão, mas só na medida em que se refere a objetos *a priori* e não, como a lógica vulgar, indistintamente aos conhecimentos de razão quer empíricos quer puros. (*KrV* B 82)

Igualmente a lógica pura, a lógica transcendental ocupa-se do conhecimento *a priori*, entretanto, Kant salientou que a lógica pura apenas trata do conhecimento formal abstraído de todo o seu conteúdo, pois a origem do conhecimento na lógica pura pode ser sensível, pois, neste caso, o lógico apenas abstrai o conteúdo sensível. Mas isso não significa que, a origem desse conhecimento seja *a priori*, por essa razão que uma ciência transcendental deve determinar a origem, o âmbito (o domínio) e o valor objetivo do conhecimento *a priori*. Neste sentido, a lógica geral pura resolve nos seus elementos todo o trabalho formal do entendimento e da razão, mas segundo Kant isso seria apenas um critério negativo de verdade, dado, inicialmente, não considerar a concordância do conceito com um objeto empírico. Além disso, o critério formal é insuficiente para substituir o critério material, dado não incluir esse nos seus resultados. Assim, a lógica transcendental ocupa-se: 1º) da origem do conhecimento *a priori*, que diz respeito às intuições formais puras (tempo e espaço) e às categorias e aos princípios do entendimento, enquanto condição de possibilidade de pensar uma representação sensível subsumida em uma representação discursiva por intermédio de um esquema;

2º) do âmbito, que é a experiência possível, isto é, tudo o que pode ser dado ou construído na intuição pura do espaço mediante as categorias e os princípios do entendimento; 3º) do valor desse conhecimento, isto é, a sua determinação de verdade ou falsidade refere-se à tese da preenchibilidade, ou seja, um juízo é verdadeiro se a sua forma discursiva for preenchida ou satisfeita por um conteúdo intuitivo.

Recapitulando, segundo Loparic a filosofia transcendental é uma semântica transcendental, pois ele interpreta a filosofia transcendental como uma semântica construtiva, uma vez que ela possui as seguintes características: 1º) os conceitos não podem ser autocontraditórios; 2º) os conceitos dos juízos devem poder referir aos objetos dados ou construídos na sensibilidade; 3º) as formas proposicionais devem poder se relacionar com as fontes da sensibilidade. Segundo o pesquisador, o primeiro critério é classificado como sintático, na medida em que trata da subsunção do diverso da intuição num conceito, isso foi desenvolvido por Kant na tábua das categorias. Os conceitos originam-se da espontaneidade do entendimento, que com o auxílio da imaginação produtiva produz o esquema e como esses esquemas correspondem aos objetos dados no tempo e no espaço. O segundo critério é tipificado como semântica, uma vez que exige que todo o conceito corresponda para um objeto dado na experiência possível. A única maneira de um conceito referir-se ao objeto é por intermédio do juízo, é importante ressaltar que “os juízos são funções da unidade entre as nossas representações, já que, em vez de uma representação imediata, se carece, para conhecimento do objeto, de uma mais elevada, que inclua em si a primeira e outras mais, e deste modo se reúnem num só muitos conhecimentos possíveis.” (*KrV* B 94) A representação mais elevada é o esquema, na medida em um mesmo esquema pode ser aplicado para diferentes objetos dados na experiência possível. O terceiro critério diz respeito ao esquematismo transcendental, pois ele determina como uma representação discursiva (um conceito) pode ser construída ou dada na intuição pura, ou seja, na representação intuitiva.

Dito de outro modo, o terceiro critério semântico apresentado por Loparic demonstra a relação entre a estética transcendental (descrita como a receptividade a partir das intuições puras do tempo e do espaço) e a analítica transcendental. Se na analítica transcendental, Kant demonstrou que os conceitos teóricos são construídos de objetos formais (ideias matemáticas) e objetos empíricos, logo as representações intelectuais devem se referir aos objetos por intermédio de juízos sintéticos *a priori*. Dito isso nas palavras de Kant,

as condições *a priori* de uma experiência possível em geral são, ao mesmo tempo, condições de possibilidade dos objetos da experiência. Ora, eu afirmo que as categorias, acima introduzidas, não são outra coisa que as condições do pensamento numa experiência possível, tal como o espaço e o tempo encerram as condições da intuição para essa mesma experiência. Portanto, aquelas são também conceitos fundamentais para pensar objetos em geral correspondentes aos fenômenos e têm validade objetiva *a priori*, era isso o que propriamente queríamos saber. (*KrV* A 111)

Em outra passagem, Kant disse o seguinte:

Não podemos pensar nenhum objeto que não seja por meio de categorias, não podemos conhecer nenhum objeto pensado a não ser por intuições correspondentes a esses conceitos. Ora, todas as nossas intuições são sensíveis, esse conhecimento é empírico na medida em que o seu objeto é dado. O conhecimento empírico, porém, é a experiência. Consequentemente, nenhum conhecimento *a priori* nos é possível, a não ser o de objetos de uma experiência possível. (*KrV* B 166)

Para Kant, um conceito somente possui realidade objetiva se tiver significado objetivo, ou seja, não seja autocontraditório e precisa ter uma referência objetiva. Parafraseando Loparic (2005. p.174), a semântica transcendental kantiana opera com objetos e suas propriedades interpretadas em três subdomínios de dados intuitivos, que são: o de esquemas puros das categorias (D_c), o de construtos matemáticos (D_c) e o de aparecimentos dáveis na experiência possível (D_a). Os dois primeiros são tidos como formais, uma vez que os dois primeiros se ocupam da produção do esquema e como esse pode ser dado em uma intuição espacial *a priori*, no caso dos conceitos matemáticos a sua referência ocorre por meio da construtibilidade. O terceiro ocupa-se do domínio de interpretação sensível dos conceitos da experiência, por essa razão ocupa-se dos juízos da experiência.

Apresentados os esclarecimentos sobre a noção de lógica pura e transcendental, Loparic descreveu a tese da preenchibilidade do seguinte modo:

A condição semântica *a priori* para que se possa fazer um uso cognitivo de um conceito é que ele tenha referência e significado determinado num dos três subdomínios intuitivos da semântica transcendental. De acordo com essa condição, Kant distingue entre conceitos *vazios*, não-preenchíveis (satisfazíveis), e “cheios”, preenchíveis (satisfazíveis) por dados intuitivos. Os primeiros são “conceitos sem objeto”, aos quais “não corresponde absolutamente nenhuma intuição” (B 347), os segundos conceitos “com objeto”.

Isso posto, a posição kantiana sobre a relação entre a referência e o significado objetivos pode ser interpretada da seguinte maneira: um conceito tem significado objetivo somente se tiver referência objetiva (A 95, B 178, 185, 298-9) Essa tese ganha em precisão quando considerada em conjunto com a teoria kantiana da constituição dos domínios de objetos possíveis. Visto que os esquemas transcendentais não são objetos, propriamente dito, existem apenas dois desses domínios: o domínio dos objetos empíricos (D_a) e o domínio dos objetos matemáticos (D_c). Os elementos de ambos os domínios

são representáveis por estruturas empíricas ou puras de dados intuitivos. A tese principal da semântica transcendental kantiana pode agora ser enunciada dizendo que um conceito tem sentido objetivo somente se puder ser relacionado a representações intuitivas de objetos, pertencentes que ao domínio dos objetos empíricos, quer aos domínios dos objetos matemáticos. (LOPARIC, 2005. p.174)

De acordo com a tese da preenchibilidade, defendida por Loparic, todo juízo tido como verdadeira deve ser preenchível, caso contrário esse é considerado como vazio, ou seja, os conceitos que compõem esse juízo não se referem aos objetos e, por essa razão são tidos como vazios. A tese da *preenchibilidade* determina que em todo juízo verdadeiro as representações discursivas são preenchidas por representações intuitivas. A questão da receptividade da sensibilidade a partir das intuições *a priori* do tempo e do espaço foi descrita por Kant na estética transcendental como uma condição *a priori*, pois sem essas formas puras da intuição o objeto não apareceria como fenômeno ao sujeito cognitivo. Assim, o critério material de verdade foi substituído pelo critério da preenchibilidade dos juízos, desta maneira um juízo é tido como verdadeiro se somente se os seus elementos formais forem preenchidos por dados intuitivos, caso contrário esse será considerado vazio e, por isso, falso.

Acerca do critério de verdade, Kant disse o seguinte:

o conceito do entendimento contém a unidade sintética pura do diverso em geral. O tempo. Como condição formal do diverso do sentido interno, é, portanto, da ligação de todas as representações, contém um diverso *a priori* na intuição pura. Ora, uma determinação transcendental do tempo é homogênea à categoria (que constitui a sua unidade) na medida em que é universal e assenta sobre uma regra *a priori*. É, por outro lado, homogênea ao fenômeno, na medida em que o tempo está contido em toda a representação empírica do diverso. Assim, uma aplicação da categoria aos fenômenos será possível mediante a determinação transcendental do tempo que, como esquema dos conceitos do entendimento, proporciona a subsunção dos fenômenos na categoria. (KrV B 178)

A semântica *a priori* do fenômeno ocupa-se do múltiplo intuitivo como condição necessária ao aparecimento do objeto como fenômeno. Desta maneira, a filosofia transcendental como uma semântica demonstrar como as categorias do entendimento sobre o domínio das determinações temporais *a priori* reunidas em uma consciência podem ser aplicadas as formas puras da sensibilidade. Parafraseando Loparic (Cf. 2005. p.12), a semântica transcendental na medida em que interpreta as categorias sobre os domínios das determinações temporais puras e das percepções empíricas foi chamado por Kant de lógica da verdade. Porém, “o uso deste conhecimento puro (dos princípios do entendimento) tem por condição, que nos sejam dados objetos na intuição a que

aquele conhecimento possa ser aplicado. Pois sem a intuição faltam objetos a todo o nosso conhecimento e este seria, por isso, totalmente vazio.” (*KrV* B 88) Por fim, podemos afirmar que a tese da preenchibilidade determina que todo juízo verdadeiro são aqueles preenchíveis por conteúdo intuitivos e os juízos são vazios, na medida em que são classificados como problemas insolúveis da razão.

Admitido a validade da tese da solubilidade dos problemas da razão como ferramenta interpretativa da filosofia transcendental, Kant, na *Crítica da razão pura*, esgotou todas as possibilidades da pergunta: o que posso conhecer? Essa afirmação implica nas seguintes observações: 1º) explicitou as condições de possibilidade (decidibilidade e construtibilidade) dos juízos sintéticos especulativos *a priori*; 2º) demonstrou a validade dos juízos sintéticos especulativos *a priori* que fazem parte da propedêutica semântica de qualquer teoria da natureza, seja filosófica ou científica (a matemática aplicada e a física pura ou empírica). (Cf. LOPARIC, 1999. p.18.) Assim, para Loparic na *Crítica da razão pura*, Kant determinou como são possíveis juízos sintéticos teóricos *a priori* e *a posteriori* a partir de uma semântica transcendental, ou seja, através da capacidade da razão em elaborar e solucionar problemas da ordem da matemática, da física e decidir se os problemas oriundos da razão têm ou não solução, ou seja, a possibilidade dos juízos sintéticos *a priori* na metafísica. Neste sentido, a filosofia transcendental contém o seguinte teorema da solubilidade: “toda questão da razão pura, isto é, decorrente do interesse puro da razão, diz respeito a um objeto dado na sensibilidade, por isso ela pode ser respondida que sim ou que não pela própria razão¹⁶”. (LOPARIC, 1999. p.18.) A teoria da decidibilidade das proposições é parte da teoria da solubilidade dos problemas apresentados pela razão, ou seja, a capacidade da razão de decidir se um problema é solúvel ou não. Por essa razão, os problemas da metafísica tradicional são tidos como problemas insolúveis, pois a ideia de Deus, alma e liberdade são conceitos vazios, ou seja, sem referência no domínio teórico da razão.

Em linhas gerais, a teoria da solubilidade, demonstra que as formas proposicionais são preenchíveis, porque são capazes de serem provadas ou refutadas ou construídas na sensibilidade¹⁷. Por conseguinte, a prova de uma proposição sintética *a*

¹⁶ Cf. *KrV* A477/B505. Nota de rodapé

¹⁷ Em *A semântica transcendental de Kant*, especificamente no capítulo 6, Loparic demonstra como as categorias do entendimento podem ter realidade objetiva na medida em que possuem a capacidade de serem esquematizadas com objetos sensíveis. Aqui não vamos descrever de forma pormenorizada a tese de Loparic, por isso sobre essa questão indicamos a leitura do capítulo indicado do seu livro.

priori pode estar fundamentada em uma *semântica realista* ou em uma *semântica construtivista*. Sobre isso, Loparic afirma isto:

no primeiro caso interpretar significa *associar*, de uma ou outra maneira, conceitos ou termos (ou interpretar representacionais mais complicados) já formados, com objetos (ou estruturas objetuais mais complicadas) previamente dados. No segundo caso, interpretar significa *gerar*, por meio de uma operação de construção, um objeto (forma objetual) que *satisfaça* as condições do conceito (forma representacional discursiva) ainda vazio e que *preencha*. Em outras palavras, o construtivista, para poder associar, precisa primeiro constituir os dois lados da associação. (LOPARIC, 2005. p. XXV).

A semântica realista é deixada de lado por Kant (HOGREBE, 1973. p.24\71), porque o método empregado na filosofia transcendental não é supor um domínio de interpretação separado, ou totalmente dependente do sujeito ou vice-versa. Dito de outro modo, a ideia de semântica presente na *Crítica da razão pura* não trata apenas do ato de *associar* representações com conceitos, ao contrário é a ação de construção de conceitos dados na intuição possível. A semântica construtivista ao contrário da semântica realista é o ato de *gerar* objetos por meio de operações que satisfaçam as notas contidas nos conceitos. É importante ressaltar que o método de construção dos conceitos kantianos é equivalente à construção das figuras geométricas (geometria euclidiana), ou seja, o conceito que define o objeto não é dado antes da sua definição, mas surge primeiramente por ela. Se darmos ao geômetra o conceito de triângulo e o encargo de investigá-lo, logo ele riscará uma figura, porque o conceito de triângulo não é definido pela figura geométrica, mas o processo de construção do triângulo dá a sua definição e demonstra a sua aplicação ao mundo fenomênico, que é a sua construção em uma intuição particular e empírica. (Cf. *KrV B 744*)

Segundo Hogebe,

Kant pensa as condições de aplicação das categorias como as condições, sob as quais elas podem ter sentido. A partir daí estabelece-se uma ligação à semiótica, à hermenêutica e uma filosofia analítica, cuja toda explicação da conexão do sentido, significado e compreensão sobre o fundamento de um modelo de aplicação¹⁸. (HOGREBE, 1973. p.96)

Para o pesquisador acima citado, a semântica transcendental kantiana funda-se em um método, cujo modelo da aplicação valida o uso das categorias do entendimento, esse procedimento está descrito pela dedução metafísica e a dedução transcendental. No

¹⁸ Kant denkt die Applikationsbedingungen der Kategorien als die Bedingungen, unter denen sie Bedeutung haben können. Von hier aus lässt sich eine Verbindung zur Semiotik, Hermeneutik und analytischen Philosophie herstellen, die alle den Zusammenhang von Sinn, Bedeutung und Verstehen auf dem Hintergrund eines Applikationsmodells explizieren. (HOGREBE, 1973. p. 96)

caso da dedução transcendental, ela ocupa-se da unidade de consciência e da completude das condições *a priori* do conhecimento sintéticos, por essa razão o seu procedimento é analítico. Em contrário dessa, a dedução transcendental trata de como as categorias do entendimento podem ser aplicadas aos objetos da experiência possível. Por essas razões, de acordo com Loparic e Hogebe a noção de verdade kantiana é deslocada da concepção material à concepção de preenchibilidade (satisfabilidade), dado que os elementos que compõem os juízos devem preenchidos por dados intuitivos. Além disso, a dedução metafísica nos permite derivar analiticamente das condições de execução dos juízos sintéticos a ideia de uma eu, que na primeira Crítica é definido como uma unidade lógica. Feitas essas observações, agora examinaremos de que maneira podemos classificar a natureza humana como um órgão de aquisição de conhecimento, o qual opera segundo fins cognitivos, o que nos permitirá descrevê-la como o solucionador de problemas. Antes disso, analisaremos a ideia de interesse da razão.

6. A quarta pergunta: *was ist der Mensch?*

Na primeira crítica, Kant resume todo o interesse da nossa razão, os quais são práticos e teóricos em três perguntas, que são as seguintes: o que posso fazer? O que devo fazer? O que me é permitido esperar? (*KrV* 833) No seu *Manuel de Logica* organizado por Jäsche, Kant afirma que essas três perguntas podem ser resumidas em apenas uma pergunta, que é: o que é o homem? Entretanto, ao alinharmos os três textos nos quais as três primeiras perguntas estão presentes, então nós perceberemos algumas diferenças significativas para o desenvolvimento da questão em cada um deles. Por exemplo, na obra *Lógica*, as quatro perguntas fazem parte do domínio da filosofia em sua significação cosmopolítica [*weltbürgerlich*]. Para compreendemos esse sentido atribuído à filosofia é necessário conceituá-la. Segundo Kant, a filosofia pode ser definida de dois modos, a saber: “a filosofia é, portanto, o sistema dos conhecimentos filosóficos ou dos conhecimentos racionais por conceitos. Porque é o conceito de escola dessa ciência. Para o conceito mundano [*Weltbegriffe*], ela é a ciência dos fins últimos da razão humana.¹⁹” (*Log* 9:24) Na primeira acepção de filosofia, o filósofo é o técnico da razão, uma vez que a filosofia nesta acepção trata apenas da habilidade

¹⁹ Philosophie ist also das System der philosophischen Erkenntnisse oder der Vernunftkenntnisse aus Begriffen. Das ist der Schulbegriff von dieser Wissenschaft. Nach dem Weltbegriffe ist sie die Wissenschaft von den letzten Zwecken der menschlichen Vernunft.

[*Geschicklichkeit*], ou seja, ele apenas estabelece as regras válidas para o uso da razão. Na segunda acepção de filosofia, o filósofo foi definido como filósofo prática [*der praktische Philosoph*], na medida em que ele tematiza os fins últimos da razão, nesse sentido o mesmo torna-se o mestre da sabedoria. Para Kant, a “filosofia em seu conceito mundano [*Weltbegriffe*] (*in sensu cosmico*) também pode chamar-se uma ciência da máxima suprema [*der höchsten Maxime*] do uso de nossa razão, na medida em que se entenda por máxima o princípio interno de escolha entre fins diversos²⁰.” (*Log* 9:23)

Para definirmos o sentido cosmopolítico da filosofia sugerido por Kant são necessários comparamos o texto *Lógica* de Jäsche (9:21-26) e as *Lições sobre Metafísica* de Pölitz (18:531-535), antes disso é importante salientar uma aparente divergência entre as anotações. A fim de exemplificar cito os trechos das duas obras, primeiro citaremos o texto de Jäsche e em seguida o texto de Pölitz.

A respeito do sentido escolástico da palavra, a filosofia trata apenas da habilidade [*Geschicklichkeit*]; ao contrário em relação ao conceito mundano [*Weltbegriffe*], que trata da utilidade [*Nützlichkeit*]. Na primeira consideração, ela é uma doutrina da habilidade; na última consideração é uma doutrina da sabedoria: o legislador da razão e deste modo o filósofo não é o técnico da razão, mas sim o legislador²¹. (*Log* 9:24)

A filosofia em *sensu scholastico* trata apenas da habilidade [*Geschicklichkeit*], em *sensu cosmopolitico* trata da utilidade [*Nützlichkeit*]. Na primeira compreensão, a filosofia é a doutrina da habilidade, mas na outra, doutrina da sabedoria. Portanto, ela é legisladora da razão. O filósofo distingue-se do técnico da razão. Este instrui as regras para o uso da nossa razão, para qualquer fim; ele trata puramente do saber especulativo, sem observar o quanto contribui para o fim último da razão humana. O filósofo prático é o verdadeiro filósofo. – A filosofia é a ideia de sabedoria perfeita, que me mostra o fim último da razão humana²². (*Log-Pölitz* 18:532)

Citamos os dois trechos das ambas as obras, uma vez que procuramos definir o significado da filosofia em sentido cosmopolítico. Entretanto na *Lógica* de Jäsche, essa acepção de filosofia também foi chamada pelo autor de *Weltbegriffe*, que optamos

²⁰ Was aber Philosophie nach dem Weltbegriffe (*in sensu cosmico*) betrifft: so kann man sie auch eine | Wissenschaft von der höchsten Maxime des Gebrauchs unserer Vernunft nennen, sofern man unter Maxime das innere Princip der Wahl unter verschiedenen Zwecken versteht.

²¹ In dieser scholastischen Bedeutung des Worts geht Philosophie nur auf Geschicklichkeit; in Beziehung auf den Weltbegriff dagegen auf die Nützlichkeit. In der erstern Rücksicht ist sie also eine Lehre der Geschicklichkeit; in der letztern, eine Lehre | der Weisheit: die Gesetzgeberin der Vernunft und der Philosoph in so fern nicht Vernunftkünstler, sondern Gesetzgeber.

²² Philosophie *in sensu scholastico* geht nur auf Geschicklichkeit, in *sensu cosmopolitico* aber auf die Nützlichkeit. Im erstern Verstande ist also die Philosophie die Lehre der Geschicklichkeit, im andern aber, der Weisheit. Also ist sie die Gesetzgeberin der Vernunft. Der Philosoph muss aber vom Vernunftkünstler unterschieden werden. Dieser weist Regeln zum Gebrauche unserer Vernunft an, zu beliebigen Zwecken; er geht bloß aufs spekulative Wissen, ohne zu sehen, wieviel es zum letzten Zweck der menschlichen Vernunft beiträgt. Der praktische Philosoph ist eigentlich Philosoph. – Philosophie ist die Idee einer vollkommenen Weisheit, die mir die letzten Zwecke der menschlichen Vernunft zeigt.

traduzir por conceito mundano²³. Ao contrário do texto redigido por Jäsche, em seu texto Pölitz não utilizou os termos *Weltbegriffe* e *in sensu cosmico*, ao invés disso o mesmo usou a expressão latina *sensu cosmopolitico*. É importante ressaltar, que não há diferença entre os textos no que diz respeito à definição escolástica e mundana de filosofia, a diferença remete à utilização do termo *Weltbegriff*. Pölitz utilizou a expressão latina *sensu cosmopolitico* para delimitar o sentido da filosofia que trataria das quatro questões da razão. Observado isso, podemos afirmar que a resposta à quarta pergunta tanto no texto de Jäsche quanto no de Pölitz ocupa-se da utilidade [*Nützlichkeit*] que o homem faz das três primeiras perguntas. Dito de outro modo, responder a quarta pergunta é demonstrar o que o homem pode fazer de si como ser racional, pois delimitamos o que ele pode saber, o que deve fazer e o que lhe é permitido esperar. Neste sentido, a filosofia em sentido *Weltbegriffe* e em *sensu cosmopolitico* trata dos fins da razão humana, por isso, queremos enfatizar que isso nos permite derivar analiticamente das condições de execução e formulação de proposições sintéticas em geral a ideia de natureza humana como um órgão de aquisição de conhecimento, o qual opera teleologicamente a partir de incógnitas, ou seja, a partir dos problemas originados do seu próprio funcionamento.

É importante dar ênfase à utilização dos termos *Weltbegriff*, *sensu cosmopolitico* e *in sensu cosmico*, pois na *Crítica da razão pura*, Kant utilizou o termo *Weltbegriff* para designar a noção de filosofia que se ocuparia dos fins últimos da razão, ou seja, da filosofia em sentido de uma *teleologia rationis humanae*. Apresentada essa observação é imprescindível indicar que na primeira *Crítica* o termo *Weltbegriff* possui outro sentido além desse apresentado. Segundo Kant, “dou o nome de conceitos cosmológicos [*Weltbegriffe*] a todas as ideias transcendentais, na medida em que se referem à totalidade absoluta na síntese dos fenômenos²⁴.” (*KrV* A408\ B435) A partir dessa citação da primeira *Crítica*, poderíamos sugerir que a filosofia em sentido cosmopolítico ocupar-se-ia da totalidade absoluta na síntese dos fenômenos.

No entanto, ainda na *Crítica da razão pura* o autor escreveu o seguinte:

mas até aqui o conceito de filosofia é apenas um conceito escolástico, ou seja, o conceito de um sistema de conhecimento que apenas é procurado

²³ Optamos por traduzir *Weltbegriffe* por *conceito mundano* ao invés de *conceito no mundo* como apresenta a tradução em português elaborada por Fausto apenas por estilo, uma vez que evitamos traduzir por conceitos cosmológicos como podemos conferir em *Crítica da razão pura* (A408\B435), as razões disso, nós desenvolvemos no corpo do texto.

²⁴ Ich nenne alle transzendente Ideen, so fern sie die absolute Totalität in der Synthesis der Erscheinungen betreffen, Weltbegriffe, | teils wegen eben dieser unbedingten Totalität (...).

como ciência, sem ter por fim outra coisa que não seja a unidade sistemática desse saber, por consequência, a perfeição lógica do conhecimento. Há, porém, ainda um conceito cósmico [*Weltbegriffe*] (*conceptus cosmicus*) que sempre serviu de fundamento a esta designação, especialmente quando, por assim dizer, era personificado e representado no ideal do filósofo, como um arquétipo. Deste ponto de vista a filosofia é a ciência da razão humana (*teleologia rationis humanae*) e o filósofo não é um técnico da razão, mas o legislador da razão humana. Neste sentido, seria demasiado orgulhoso chamar-se a si próprio um filósofo e pretender ter igualado o arquétipo, que não existe a não ser em ideia²⁵. (KrV A839\B867)

Diferentemente do primeiro sentido de *Weltbegriff* (A408\B435), na segunda (A839\B867) passagem esse conceito diz respeito à filosofia em sentido cosmopolítico, na medida em que Kant a diferencia do seu sentido escolástico. Ao compararmos as duas versões nas quais aparece a ideia de filosofia em sentido cosmopolítico de Jäsche e de Pölitz com o texto acima da primeira *Crítica*, temos as seguintes constatações: 1º) a filosofia em sentido escolástico ocupa-se em instruir as regras do uso lógica da razão, por isso neste caso o filósofo é definido como um técnico da razão e, além desse, na primeira *Crítica*, Kant incluiu o lógico o físico e o matemático. 2º) a filosofia em sentido cosmopolítico também pode ser chamada de ciência do fim último da razão, pois é a doutrina da sabedoria do mundo, que trata do fim último da razão. 3º) a filosofia em sentido cosmopolítico ocupa-se da ideia de filosofia como um sistema de fins, que na primeira *Crítica*, Kant chamou de *teleologia rationis humanae*, no texto de Jäsche de filosofia em sentido cosmopolítico [*weltbürgerlich*] e no texto de Pölitz de filosofia em *in sensu cosmopolitico*. Apesar da variedade de termos utilizados nesses textos, queremos indicar que o conceito mundano de filosofia [*Weltbegriff*] ocupa-se da razão como um sistema de fins, que na primeira *Crítica* ocupa-se dos fins teóricos e práticos e nas outras três citações das quatro questões.

Ainda sobre o conceito de *Weltbegriff*, Kant escreveu o seguinte em uma nota de rodapé da *Crítica da razão pura*: “chama-se aqui conceito mundano aquele que diz respeito ao que interessa necessariamente a todos. Portanto, determino o fim de uma ciência segundo conceitos escolásticos, quando esta é considerada como uma das

²⁵ Bis dahin ist aber der Begriff von Philosophie nur ein Schulbegriff, nämlich von einem System der Erkenntnis, die nur als Wissenschaft gesucht wird, ohne etwas mehr als die systematische Einheit dieses Wissens, mithin die logische Vollkommenheit der Erkenntnis zum Zwecke zu haben. Es gibt aber noch einen Weltbegriff (*conceptus cosmicus*), der dieser Benennung jederzeit zum Grunde gelegen hat, vornehmlich wenn man ihn gleichsam personifizierte und in dem Ideal des Philosophen sich als ein Urbild vorstellte. In dieser Absicht ist Philosophie die Wissenschaft von der Beziehung aller Erkenntnis auf die wesentlichen Zwecke der menschlichen Vernunft (*teleologia rationis humanae*), und der Philosoph ist nicht ein Vernunftkünstler, sondern der Gesetzgeber der menschlichen Vernunft. In solcher Bedeutung wäre es sehr ruhmredig, sich selbst einen Philosophen zu nennen und sich anzumaßen, dem Urbilde, das nur in der Idee liegt, gleichgekommen zu sein.

aptidões para certos fins arbitrários²⁶.” (*KrV* A841\B869) Ao contrário do primeiro sentido de *Weltbegriff* (A408\B435), na segunda passagem – desenvolvida na *Arquitetônica da razão pura* – o termo em questão é definido negativamente, ou seja, uma vez que o fim das ciências escolástica ocupa-se de fins arbitrários, ela trata dos fins último da razão, os quais dizem respeito à humanidade, por isso, não são fins arbitrários como nas ciências escolásticas. Ainda na *Crítica da razão pura*, Kant escreveu o seguinte: todo o interesse da minha razão (tanto especulativa como prática) concentra-se nas seguintes três interrogações: 1. O que posso saber? 2. O que deve fazer? 3. O que me é permitido esperar?²⁷” (*KrV* B 833) Assim, essas três questões reúnem todo o interesse da nossa razão humana, na medida em que o sistema de todos os fins foi definido por Kant como o conceito mundano de filosofia. Dito de outro modo, a ideia de filosofia como *teleologia rationis humanae* ocupa-se dos interesses da razão, que como já dito, na primeira *Crítica* são teóricos e práticos.

Para ratificarmos o sentido do conceito de *Weltbegriff* na primeira *Crítica*, nós utilizamos o texto de Pölitz sobre as *Lições sobre Metafísica* no qual o autor não faz nenhuma menção ao conceito tematizado, no lugar desse ele utilizou a expressão latina *sensu cosmopolitico*. Apesar de não usar o conceito em questão, o sentido atribuído à filosofia tanto na sua acepção escolástica quanto na sua acepção mundana é o mesmo em ambos os textos (*Log* 9:21-26\ *Log-Pölitz* 18:531-535), que, por sua vez, estão em acordo com a temática desenvolvida por Kant na *arquitetônica da razão pura* e com o texto de Jäsche. Por exemplo, em seu texto Jäsche escreveu o seguinte: “O campo da filosofia nesta significação cosmopolítica [*weltbürgerlich*] conduz às seguintes questões: 1) o que posso saber? 2) o que devo fazer? 3) o que me é permitido esperar? 4) o que é homem?²⁸” (*Log* 9:23) Neste contexto, ele afirmou que as três primeiras questões rementem fundamentalmente à última, o que também encontramos no texto do Pölitz. A fim de ilustração citamos o trecho do texto de Pölitiz. “O campo da filosofia em *sensu cosmopolitico* desenvolve-se nas seguintes perguntas: 1) O que posso saber? Isto a metafísica indica. 2) O que deve fazer? Isto a moral sugere. 3) O que me é

²⁶ Weltbegriff heißt hier derjenige, der das betrifft, was jedermann notwendig interessiert; mithin bestimme ich die Absicht einer Wissenschaft nach Schulbegriffen, wenn sie nur als eine von den Geschicklichkeiten zu gewissen beliebigen Zwecken angesehen wird.

²⁷ Alles Interesse meiner Vernunft (das spekulative sowohl, als das praktische) vereinigt sich in folgenden drei Fragen: 1. Was kann ich wissen? 2. Was soll ich tun? 3. Was darf ich hoffen?

²⁸ Das Feld der Philosophie in dieser weltbürgerlichen Bedeutung läßt sich auf folgende Fragen bringen: 1) Was kann ich wissen? 2) Was soll ich tun? 3) Was darf ich hoffen? 4) Was ist der Mensch?

permitido esperar? Isto a religião ensina. 4) O que é o homem? Isto a antropologia ensina²⁹.” (Log-Pölitz 18:534)

Como se pode observar, os últimos dois textos salientam que a quarta questões fazem parte da filosofia em seu sentido cosmopolítico. Por esse motivo, utilizaremos a expressão filosofia cosmopolítica para referirmos à filosofia como ciência do fim último da razão humana como também para referirmos para a filosofia como *teleologia rationis humana*. Se alinharmos os textos de Jäsche e de Pölitz com a primeira *Crítica*, podemos asseverar que em ambos os textos essas questões ocupam-se dos interesses da razão humana, visto que neles a razão humana é definida como um sistema que opera a partir dos fins produzidos pelo seu próprio funcionamento. Neste sentido, a razão é definida como um mecanismo que opera segundo fins. A diferença entre os textos é a inexistência da quarta questão na primeira *Crítica*, essa ausência pode ser explicada pela própria descrição dos interesses da razão nessa obra, pois eles são restritos apenas ao domínio especulativo e ao domínio prático. Enquanto nos outros textos, boa parte da filosofia transcendental já está desenvolvida, apesar disso podemos sustentar que em ambos os textos a filosofia em sentido mundano [*Weltbegriff*] ou em sentido cosmopolítico é a ciência da relação de todos os conhecimentos com os fins essenciais da razão humana, que foi chamada por Kant na primeira *Crítica* de *teleologia rationis humanae*. (KrV B 865)

Antes de analisarmos a questão da teleologia rationis humanae, ainda é necessário algumas observações acerca da quarta pergunta. Sobre ela, Kant escreveu isto:

O plano que prescrevi para mim mesmo a um longo tempo atrás exige uma investigação do campo da filosofia pura com o intuito de solucionar três problemas: (1) O que posso saber? (metafísica). (2) O que devo fazer? (filosofia moral). (3) O que posso esperar? (filosofia da religião). Finalmente, uma quarta questão deve seguir: O que é o homem? (antropologia, uma disciplina que eu tenho lecionado por 20 anos). Com relação ao recente trabalho, *Religião nos limites [da simples razão]*, eu tenho procurado completar a terceira parte do meu trabalho. Nesse livro, eu tenho procedido arduamente e com genuíno respeito à religião cristã, mas também com certa integridade, não evitando nada, mas, contudo, apresentando abertamente o modo no qual e acredito ser possível a união do cristianismo com a mais pura razão prática. (Brief 11: 429)

Todo o interesse da minha razão (tanto especulativa como prática) concentra-se nas seguintes três interrogações: 1. O que posso saber? 2. O que devo fazer? 3. O que me é permitido esperar? (KrV B 833)

²⁹ Das Feld der Philosophie in *sensu cosmopolitico* läßt sich auf folgende Fragen zurückbringen: 1) Was kann ich wissen? Das zeigt die Metaphysik. 2) Was soll ich tun? Das zeigt die Moral. 3) Was darf ich hoffen? Das lehrt die Religion. 4) Was ist der Mensch? Das lehrt die Anthropologie.

Para Brandt, as três questões presentes no *Cânone da razão pura* dizem respeito ao interesse da razão, por isso nós podemos respondê-las a partir dos resultados apresentados por Kant na dialética transcendental. Nesse sentido, tanto o interesse teórico como o interesse prático são resultante da disposição natural da razão no seu uso especulativo em inquirir-se por questões que ultrapassam os seus próprios limites. Como já dito, ao comparamos o interesse teórico e o interesse prático, então defendemos existir uma pequena diferença entre eles, pois no primeiro as ideias transcendentais são tidas como um ideal da razão e no segundo elas dizem respeito para a aquilo que interesse todos os homens, que neste caso específico é a felicidade. De acordo com a perspectiva kantiana, a doutrina do sumo bem analisa em proporcionalidade da relação entre a moralidade e a felicidade, sendo que a primeira deve ser a causa da última. Por essa razão, Brandt (Cf. 2007) sustenta que a terceira questão se ocupa da religião e da moral, por dois motivos: primeiro motivo, a terceira questão é a junção entre as duas primeiras; segundo motivo, a terceira questão (o que me é permitido esperar?) introduz os fins práticos como fins possíveis da razão tido como um sistema, pois o próprio Kant disse que a segunda questão não teria espaço no domínio teórico da razão, por conseguinte na *Crítica da razão pura*.

Diante do que já foi dito, é necessário observar que Brandt (2007 p.266) reconhece que a presença das três questões no texto da Logica de Jäsche e na Carta de 1793 é uma reformulação das três questões na *Crítica da razão pura*. Mas, com um esclarecimento, na carta de 1793, Kant considera os resultados das três *Críticas*, das suas aulas de antropologia e o desenvolvimento do tema da religião em a *Religião nos limites da simples*, ou seja, ele considerou o resultado do seu trabalho crítico. Mas, esta constatação não nos permite interpretar as três questões presentes na *Crítica da razão pura* a partir desses dois textos. Apesar de não ter sido dito de forma assertiva pelo pesquisador, podemos inferir a partir da leitura do seu texto que a quarta questão (o que é homem?) presentes nos dois últimos textos não é uma questão na primeira *Crítica*. Pelo contrário, nessa obra as três questões do *Cânone* dizem respeito apenas ao interesse da razão. Entretanto, apresentaremos um contraponto à leitura de Brandt, defenderemos que apesar de a quarta pergunta não está presente na primeira *Crítica*, sustentaremos que a noção de interesse da razão implica em uma descrição da natureza humana a partir do solucionador de problemas da razão proposto por Loparic.

Aparentemente a nossa tese funda-se em um círculo vicioso, pois aquilo que afirmamos como resultado é pressuposto como princípio. Dito de outro modo, a nossa proposta interpretativa das três questões presentes no *Cânone da razão pura* sugere que podemos defender que a noção de interesse da razão em sentido teórico e prático nos permite derivar analiticamente a noção de solucionador de problemas da razão, ou seja, a partir da descrição do funcionamento da razão derivamos o executor material dessas operações. Defendemos isso pela seguinte razão, ao afirmar que a terceira questão é teórico-prática, Kant fez referência à ideia de filosofia em sentido cosmopolítico, que, por sua vez é a “ciência da relação de todo o conhecimento aos fins essenciais da razão humana (*teleologia rationis humanae*) e o filósofo não é um artista da razão, mas o legislador da razão humana.” (KrV B 867) Sobre isso, queremos aqui destacar que nos quatro textos nos quais aparecem as três questões elas tratam de uma noção de filosofia como um sistema dos fins da razão humana. Especificamente na primeira *Crítica*, não há a presença da quarta questão (o que é o homem?), mas queremos salientar que a sua presença é indireta, ou seja, a partir da noção de interesse da razão e das condições de possibilidade da formulação de juízos válidos, podemos derivar uma ideia de natureza humana.

Conforme Perez (Cf. 2013b), “no período crítico, Kant parte da estrutura de uma proposição da qual se pergunta sobre suas condições de possibilidade (formulação e validade) e daí deriva a natureza “humana” do executor das operações judicativas.” (Cf.2013b s/n) Segundo o pesquisador kantiano, a questão fundamental da *Crítica da razão pura* é: “como são possíveis os juízos sintéticos *a priori*?” (KrV B 19) Assim, a pergunta pela possibilidade de um aparelho executor de operações judicativas em Kant deve ocorrer segundo a investigação de como são possíveis os juízos sintéticos *a priori*, pois a ideia de um executor humano é fundamentada a partir das condições de formulação e de validação de um enunciado válido. Dito de outro modo, ao perguntarmos sobre a possibilidade de uma ideia de natureza humana em Kant, temos que considerar que, ele não partiu de uma definição de natureza para estabelecer os fundamentos da sua teoria dos juízos. Ao contrário, a partir da sua teoria dos juízos o autor delimitou as características de uma natureza humano como executora desses procedimentos judicativos.

Admitindo isso, Perez interpreta a interrogação kantiana acerca de juízos sintéticos (KrV B 19) como o fio condutor da filosofia transcendental, esse guia metodológico kantiano nos autoriza estabelecer uma ligação do desenvolvimento do

tema nas três *Críticas* e nos textos marginais (nos quais essa interrogação também está presente) e articular sistematicamente questões apresentadas por Kant no período pré-crítico, ou seja, anterior à publicação da primeira *Crítica*. O exercício filosófico de interpretar a filosofia transcendental kantiana como uma atividade lógico-semântica foi chamado por Terra (2012) de escola semântica. Especificamente Terra refere-se aos trabalhos de Loparic (2005), Hahn (2006), Faggion (2006), Linhares (2005) e Perez (2008). Em sua tese de doutorado, Loparic (2005) propôs interpretar as proposições teóricas a partir de uma regra lógica e duas semânticas, que são as seguintes: 1) os conceitos não podem ser autocontraditórios; 2) os conceitos das proposições devem poder referir aos objetos dados ou construídos na sensibilidade; 3) as formas proposicionais devem poder se relacionar com as fontes da sensibilidade (tese da preenchibilidade ou sensificação dos conceitos). Sob a condição dessas três regras, os trabalhos acima citados estenderam a questão fundamental da primeira *Crítica* ao tema da moral, da estética, da história e da religião. Além disso, a indagação por proposições sintéticas *a priori* também foi estendida ao tema da antropologia em Kant, diferentemente dos temas acima citados, neste os trabalhos ainda estão em desenvolvimento. Alguns resultados já foram publicados por Perez (2013,2014), como já dito, ele propõe interpretar o tema da antropologia em Kant a partir da relação entre a teoria dos juízos e a ideia de natureza humana, logo os predicados atribuídos à ela são determinados através daquela.

Apresentado o panorama acima, o trabalho aqui proposto enquadra-se dentro na leitura lógico-semântica, por isso propomos interpretar a questão da antropologia em Kant a partir da sua indagação por proposições sintéticas *a priori*. Para realizarmos essa tarefa, partimos da hipótese interpretativa elaborada por Perez, de que o tipo específico de proposições da antropologia em Kant fez aparecer em destaque o problema da relação entre a estrutura proposicional e a natureza humana. Para avançarmos em relação ao trabalho de Perez, propomos que se aplicamos a proposta sugerida por ele as três questões apresentadas por Kant no *Cânone da razão pura*, então podemos afirmar que: apesar de Kant não ter escrito na primeira *Crítica* a quarta questão (o que é o homem?) como encontramos em outros textos (9:23\11:429\18:534), as questões do *Cânone da razão pura* implicam em uma descrição do homem como executor de procedimentos judicativos. Por essa razão, tentar responder a quarta questão na primeira *Crítica* é explanar sobre as condições de um substrato material que execute os procedimentos judicativos da razão.

Neste ponto da nossa argumentação surge a seguinte interrogação: a possível resposta à quarta questão na *Crítica da razão pura* seria diferente da resposta presentes nos outros textos de Kant? (B 833\9:23\11:429\18:534) A nossa resposta é sim, pois na primeira *Crítica* a resposta para tal interrogação implica em: por um lado, em uma descrição da razão humana como solucionadora de problema como sugerido por Loparic ou como um sistema que opera segundo seus interesses, que são ditos como fins inatos da razão como apresentado por Brandt; por outro lado, em uma antropologia moral como uma descrição de diferentes níveis proposicionais. No segundo sentido, a antropologia faz parte do domínio de aplicabilidade de proposições técnico-práticas como sugere Louden (2000), visto que não se ocuparia das condições *a priori* do conhecimento, mas apenas como diferentes níveis proposicionais da descrição do comportamento moral do ser racional finito. Entretanto, concordamos em parte com a afirmação de Louden, pois essa afirmativa apenas possui validade limitada em relação com alguns textos de Kant, uma vez que nestes textos a descrição do executor de operações judicativas está em conformidade com a descrição da *Crítica da razão pura* e, desta maneira, não considera os elementos desenvolvidos em outros textos de Kant como sugere o texto da Lógica de Jäsche, Pöltiz e a carta de 1793.

Por conseguinte, este trabalho procurará desenvolver a tese defendida pelo viés interpretativo da escola semântica, ou seja, compreenderemos a razão kantiana como um aparelho formulador e solucionador de problemas a partir de proposições válidas. Desta maneira, ao problematizarmos a relação entre a teoria dos juízos e a natureza humana, reconstruiremos essa última a partir daquela, o que nos permitirá defender a tese de que responder a quarta pergunta apresentada no texto da Lógica de Jäsche, Nas aulas de metafísica de Pöltiz e na Carta de 1793 na primeira *Crítica* é demonstrar o inventário da razão como solucionador de problema. Por essa razão, delimitaremos o nosso trabalho apenas em esclarecer a questão de como o interesse da razão em seus ambos domínios implica em uma descrição da natureza humana como executora de operações judicativas, que nós chamaremos de solucionador de problemas na primeira *Crítica*.

Como dito anteriormente, a filosofia em sentido cosmopolítico segundo Kant é “a ciência da relação de todo conhecimento e uso da razão com a meta final [*Endzweck*] da razão humana, fim supremo [*obersten Zweck*] a que todos os outros fins se

subordinam e no qual todos devem se unificar.” (Log 9:24\|Log-Pölitz 18:532³⁰) E a noção mundana [*Weltbegriff*] explica por que a ideia de interesse organiza todos fins da razão como um sistema unitário, dado que a razão humana é concebida como um mecanismo solucionador de problemas, o que também nos permite classificar a natureza humana como o substrato material que executa desses procedimentos judicativos. A partir dessa definição de filosofia procuraremos compreender qual é o fim último da razão em seu sentido mundano ou cosmopolítico³¹. Para analisarmos a questão aqui proposta é interessante compreendermos primeiro, qual é o fim último da razão na *Crítica da razão pura* em relação ao sentido mundano de filosofia [*Weltbegriff*] ou cosmopolítico, uma vez que de acordo com Brandt (Cf. 2007) as três questões presentes na primeira *Crítica* tratam dos interesses da razão e não diretamente da quarta pergunta. Dito isso, agora examinaremos a ideia de interesse.

7. *Crítica da razão pura: a ideia de interesse da razão*

Na primeira *Crítica*, na *arquitetônica da razão pura*, Kant salienta que

os fins essências não são ainda, por isso, os fins supremos; só pode haver um único fim supremo (numa unidade sistemática perfeita da razão). Portanto, os fins essências são ou o fim último, ou os fins subalternos, que pertencem necessariamente ao fim último como meio. O primeiro não é outra coisa que o destino total do homem e a filosofia desse destino chama-se moral.³² (KrV A840\|B868)

³⁰ Wenn wir das innere Prinzip der Wahl unter den verschiedenen Zwecken Maxime nennen, so können wir sagen: die Philosophie ist eine Wissenschaft von der höchsten Maxime des Gebrauchs unserer Vernunft. Se designarmos os princípios internos da escolha em diferentes fins de máxima, então podemos dizer que: a filosofia é uma ciência da máxima suprema do uso da nossa razão.

³¹ No caso do adjetivo cosmopolítico, em uma nota de folhas soltas da obra *Antropologia de um ponto de vista cosmopolita*, Kant escreveu o seguinte: “há uma predisposição cosmopolítica [*eine cosmopolitische Anlage*] na espécie humana que, apesar de todas as guerras, no decurso das questões políticas, conquista gradualmente o controle sobre as predisposições egoístas dos povos.” [Daß eine cosmopolitische Anlage in der Menschengattung selbst unter allen Kriegen sei welche der selbstsüchtigen der Völker allmählig im Lauf politischer Angelegenheiten den Lauf abgewinnt.] (*Anth* HN 7:414) Em um artigo intitulado *Unidade cosmopolítica: destino final da espécie humana*, Loudon (Cf. 2013) defende que a predisposição cosmopolítica diz respeito à destinação da espécie humana, que trata de um interesse teórico e prático da razão em sistematizar as ações arbitrários da espécie humano. Essas ações arbitrárias são um conjunto de fatos contingente, os quais são organizados por princípios históricos, políticos e teleológicos, na medida em que o desenvolvimento pleno de suas predisposições naturais é o fim almejado pela espécie humana, que, por sua vez é exemplificado pelo melhoramento das constituições republicanas. Entretanto, ainda cabe a nós descobrirmos qual é o fim último da razão humana e se ele é o mesmo nos respectivos textos, na *Crítica da razão pura*, na *Logica* de Jäsche e nas *Lições sobre metafísica* de Pölitz, o que realizaremos a partir de agora.

³² Wesentliche Zwecke sind darum noch nicht die höchsten, deren (bei vollkommener systematischer Einheit der Vernunft) nur ein einziger sein kann. Daher sind sie entweder der Endzweck, oder subalterne

Kant foi insistente ao salientar que a filosofia em sentido cosmopolítico ocupa-se daquilo que interessa a toda humanidade e neste sentido ela opera como uma faculdade legisladora segundo um fim último. Na obra *Crítica*, ele enfatiza que o fim último da filosofia é a moral, neste sentido ele ainda destaca que essa meta ocupa-se da destinação do homem não enquanto interesse egoísta, mas sim enquanto o interesse moral da humanidade. Todavia, a questão da possibilidade da moral na *Crítica da razão pura* é problemática em ao menos três questões, que são: 1º) ocupa-se da noção de liberdade transcendental na medida em que essa foi definida como a capacidade da razão em determinar uma tipo de causalidade independente da causalidade mecânica do mundo sensível, assim constituindo uma ideia regulativa (Cf. *KrV* A445/B473-A451/B479); 2º) trata da liberdade em sentido prático, que segundo o autor pode ser demonstrada a partir da experiência (Cf. *KrV* A800/B829), contudo essa tese não é desenvolvida satisfatoriamente por Kant, mas apenas indicada; 3º) a ideia de sumo bem na medida em que o livre arbítrio é “tudo aquilo que se encontra em ligação com ele, seja como princípio ou como consequência é chamado de prático” (*KrV* A802/B830).

Apresentadas as observações acima, não procuraremos aqui evidenciar os possíveis problemas na definição de moral na primeira *Crítica*, ao invés disso queremos salientar que o fim último apresentada na *arquitetônica* é o sumo bem, ou seja, como podemos tornar-nos dignos da felicidade. Para Beck (Cf. 1960, p. 245), a problemática da doutrina do sumo bem está vinculada à questão da arquitetura da razão pura e não ligado diretamente à determinação da vontade do ser racional finito. Ainda conforme o pesquisador kantiano, ele defende a tese de que a doutrina do sumo bem é essencial para a filosofia prática, devido à introdução do postulado da imortalidade da alma e do postulado da existência de Deus, visto que a ideia de Deus e alma são problemas inevitáveis da metafísica e essas questões tornam-se hipóteses morais com o apoio da razão prática. Deste modo, a delimitação do domínio prática da razão na arquitetura torna-se um problema secundário, uma vez que a questão central foi apresentar um tratamento possível para essas incógnitas subjetivas. Desta maneira, poderíamos simplesmente afirmar que o fim último da razão na *Crítica da razão pura* ocupa-se da moral, assim a filosofia em sentido cosmopolítica trataria da destinação moral da humanidade. Entretanto, propormos reconstruir o problema do fim último da razão como um dos interesses da razão, isso nos permitirá demonstrar que a noção de filosofia

Zwecke, die zu jenem als Mittel notwendig gehören. Der erstere ist kein anderer, als die ganze Bestimmung des Menschen, und die Philosophie über dieselbe heißt Moral.

em sentido cosmopolítico ocupa-se de todos os fins da razão humano. Para delimitarmos o problema, neste momento investigaremos a nossa de interesse limitada a primeira *Crítica* e, depois aos textos nos quais aparece a quarta questão e aos outros textos kantianos.

Kant iniciou a *Crítica da razão pura* com o seguinte parágrafo:

a razão humana, num determinado domínio dos seus conhecimentos, possui o singular destino de se ver atormentada por questões, que não pode evitar, pois lhe são impostas pela sua natureza, mas às quais também não pode dar resposta por ultrapassarem completamente as suas possibilidades. (*KrV* A VII)

A razão humana é atormentada por questões que ultrapassam os seus limites e fatalmente ela não pode evitá-las, dado que tais perguntas fazem parte do seu destino. Ao afirmar que as questões metafísicas fazem parte do destino da razão, acreditamos que o autor desejava salientar que essas interrogações se originam do seu próprio funcionamento e em última instância elas são a tarefa mais sublime da razão. Além disso, elas são os cálculos iniciais deste sistema chamado de razão humana. Como desenvolvido na seção anterior, a filosofia em sentido cosmopolítico salienta o aspecto da razão como um sistema que opera segundo fins, os quais são representados por incógnitas subjetivas e objetivas como defende Loparic (Cf. 2005. Capítulo 3). É importante salientar, que concordamos com a definição do conceito de *Weltbegriff* sugerida por Loparic, assim ele designa uma definição de filosofia como sistema, que abrange outros fins além dos fins teóricos desenvolvidos na primeira *Crítica* e que a introdução dos fins práticos nessa obra evidencia a tendência da razão “humana” em operar como um solucionador de problema. O operador de sistema inicialmente se ocuparia apenas dos fins teóricos, mas que também operaria segundo diferentes tipos de fins, que neste caso são os fins práticos.

A partir de agora analisaremos a ideia de interesse da razão [*Vernunftinteresses*], pois Brandt, em uma parte da sua obra *Die Bestimmung des Menschen bei Kant*, propôs interpretar as três questões presentes no *Cânone da razão pura* (Cf. *KrV* B833) a partir do conceito acima citado. O nosso objetivo em analisar o trabalho desse pesquisador consiste em evidenciar a ideia da razão kantiana como um sistema solucionador de problema, pois apesar de Brandt partir de uma premissa diferente da apresentada por Loparic (2005), podemos argumentar que o resultado dos seus trabalhos é semelhante. Brandt (Cf. 2007) propõe investigar as três perguntas presentes no *Cânone da razão pura* (*KrV* B833) a partir do conceito de interesse da razão, que segundo o pesquisador

kantiano diz respeito aos problemas da metafísica tradicional. É imprescritível observar, que o interesse da razão humana está relacionado com seu o destino, dado que essas ideias metafísicas atormentam e caracterizam a razão humana. Isto dito nas palavras de Kant,

a razão humana, impelida por exigências próprias, que não pela simples vaidade de saber muito, prossegue irresistivelmente a sua marcha para esses problemas, que não podem ser solucionados pelo uso empírico da razão nem por princípios extraídos da experiência. Assim, em todos os homens e desde que neles a razão ascende à especulação, houve sempre e continuará a haver uma metafísica. (*KrV* B21)

Brandt também sugere que: “em vez de interesse também podemos dizer necessidade da razão [statt vom Interesse kann auch vom Bedürfnis der Vernunft gesprochen werden]” (BRANDT, 2007. p. 260), pois esses conceitos sinalizam à disposição da razão humana em perguntar pela existência de Deus, da imortalidade da alma e sobre a liberdade da vontade. Neste sentido, podemos asseverar que as noções de destino, de necessidade e de natureza da razão são sinônimas na medida em que fazem referência à característica da razão humana, que ao se aventurar no campo especulativo indaga-se por essas questões. Brandt também alerta que ao indagarmos pelo sentido das três questões no *Cânone* temos que considerar que os planos das outras duas *Críticas* não estão presentes neste trecho do texto kantiano e muito mesmos no conjunto da obra da *Crítica da razão pura*. Por isso, ele (Cf. 2007. p.264) sugere que essas três questões dizem respeito aos problemas da dialética transcendental e não diretamente a segunda e a terceira *Crítica*. Nesse sentido, a primeira questão seria respondida pela psicologia racional, a segunda seria respondida pela cosmologia e a terceira seria respondida pela psicologia racional.

Além das observações acima apresentadas, Brandt (Cf. 2007) também sustenta que a terceira questão (o que me é permitido esperar?) merece uma atenção especial, porque ela versa sobre a interligação da moral com a religião em Kant, visto que a razão prática auxilia a razão teórica a lidar com temas ligados a religião e a moral. Segundo o pesquisador kantiano aqui problematizado, “observa-se continuamente na estrutura do “Prefácio” da segunda edição da *Crítica da razão pura*. Por isso pergunto: a destruição da antiga metafísica conduziu para uma perda? A perda diz respeito apenas ao monopólio das escolas, mas de nenhum modo ao interesse da razão [designamos: “todo o interesse da nossa razão”]³³. (BRANDT, 2007. p.263) Segundo o pesquisador

³³ Man beachte weiter die Ausführung in der „Vorrede“ der 2. Auflage der *KrV*. Hat, so wird gefragt, die kritische Zerstörung der alten Metaphysik zu einem Verlust geführt? Der Verlust treffe nur das Monopol

kantiano, a destruição da metafísica gerou perda para escolas filosóficas – mais especificamente as escolas idealista e empirista – e não para o interesse da razão. Dito nas palavras de Kant,

em certo sentido, contudo, esta espécie de conhecimento também deve considerar-se como dada e a metafísica, embora não seja real como ciência, pelo menos existe como disposição natural (*metaphysica naturalis*), pois a razão humana, impelida por exigências próprias, que não pela simples vaidade de saber muito, prossegue irresistivelmente a sua marcha para esses problemas, que não podem ser solucionados pelo uso empírico da razão nem por princípios extraídos da experiência³⁴. (*KrV* B21)

Como observado por Brandt, a destruição da metafísica tradicional realizado por Kant não elimina a disposição natural da razão especulativa em ascender às ideias metafísicas, ao contrário ela evidencia a impossibilidade da metafísica enquanto discurso científico como pretendia as escolas dogmáticas e empirista. É importante observar que Heidegger já havia chamado a atenção para essa característica da filosofia transcendental kantiana, segundo ele:

a *Crítica da razão pura*, se crítica tem o sentido positivo já caracterizado, não quer, simplesmente, recusar e censurar a razão pura, "criticar", mas, pelo contrário, delimitar a sua essência decisiva, particular e, por isso, própria. Este traçar dos limites não é, em primeiro lugar, uma delimitação perante ..., mas um circunscrever, no sentido de uma apresentação da articulação interna da razão pura. (HEIDEGGER, 1987. p.122)

O sentido positivo do termo crítica enfocado por Heidegger designa que a ato de criticar não significa expurgar a metafísica, mas delimitar os limites da razão, ao fazer isso, Kant demonstrou a inviabilidade do discurso científico nessa pseudociência. Todavia, demonstrar a inviabilidade da metafísica como ciência não significa eliminá-la, visto que ela continua como uma disposição natural da razão. Como observado por Brandt e por Perez (Cf. 2005), no prefácio da segunda edição da *Crítica da razão pura*, a interrogação pela possibilidade da metafísica como ciência é substituída pela seguinte indagação: como são possíveis juízos sintéticos *a priori*? Responder essa última questão implica em delimitar os limites do conhecimento, que por sua vez não é nenhum tipo de

der Schulen, „keineswegs aber das Interesse der Menschen [wir notieren: „alles Interesse meiner Vernunft“].

³⁴ Nun ist aber diese Art von Erkenntnis in gewissem Sinne doch auch als gegeben anzusehen, und Metaphysik ist, wenn gleich nicht als Wissenschaft, doch als Naturanlage (*metaphysica naturalis*) wirklich. Denn die menschliche Vernunft geht unaufhaltsam, ohne dass bloße Eitelkeit des Vielwissens sie dazu bewegt, durch eigenes Bedürfnis getrieben, bis zu solchen Fragen fort, die durch keinen Erfahrungsgebrauch der Vernunft und daher entlehnte Prinzipien beantwortet werden können; und so ist wirklich in allen Menschen, so bald Vernunft sich in ihnen bis zur Spekulation erweitert, irgend eine Metaphysik zu aller Zeit gewesen und wird auch immer darin bleiben.

censura à razão, pelo contrário é criticar em sentido positivo, isto quer dizer que: a investigação pelas condições de juízos sintéticos *a priori* inquire sobre as regras que regem o funcionamento da razão, pois as escolas filosóficas ao desconhecê-las construíram castelos no ar, os quais ultrapassaram os limites do conhecimento possível. Concluindo, a crítica direcionada a metafísica desenvolvida na primeira *Crítica* causou uma perda, mas essa diz respeito às escolas filosóficas e não a disposição natural da razão humana em ascender no seu uso especulativo.

Recapitulando, Brandt (Cf. 2007) propõem interpretar as três questões presentes no *Cânone da razão pura* a partir da noção de interessa da razão, segundo o seu ponto de vista essas questões dizem respeito aos problemas desenvolvidos por Kant na dialética da razão pura. No entanto, não analisaremos todos os pontos desenvolvidos pelo pesquisador sobre isso, ao invés disso problematizaremos o resultado dessa proposta de interpretação dessas questões. Sobre isso, podemos afirmar que a interpretação das três perguntas do *Cânone* diz respeito à disposição natural da razão em ascender às ideias metafísicas. Como também observado por Heidegger, por Loparic e por Brandt, a crítica kantiana direcionada a metafísica inviabiliza a possibilidade dela como ciência, mas não censura à disposição natural da razão às ideias metafísicas. Para sustentar o seu ponto de vista, Brandt (Cf. 2007. p.259-269) argumenta que a razão kantiana deve ser entendida como um sistema, pois as expressões utilizadas por Kant como natureza da razão, disposição natural referem-se para o funcionamento dela como sistema e não necessariamente para o seu funcionamento biológico. Isto dito nas palavras de Kant: “a razão humana é, por natureza arquetônica, isto é, considera todos os conhecimentos como pertencentes a um sistema possível, e, por conseguinte, só admite princípios que pelo menos, que não impeçam qualquer conhecimento dado de coexistir com outros num sistema.” (*KrV* B 502)

É importante salientar, que por arquetônica (Cf. *KrV* B 860) Kant entende a arte dos sistemas, na medida em que converte o conhecimento vulgar em ciência. Entretanto, como já dissemos, a pretensão da metafísica com ciência é inviável, neste sentido a pergunta apresentada por Brandt torna-se relevante, a indagação dele é a seguinte: “a destruição da antiga metafísica conduziu para uma perda?” Já falamos sobre a resposta dela, o que queremos resgatar aqui é a constatação de que a inviabilidade da metafísica como ciência não censura a pretensão da razão de ascender as ideias especulativa, pelo contrário a crítica a metafísica é direcionada às escolas metafísicas. Neste sentido, a perda da metafísica restringe-se apenas as suas possíveis

pretensões em ser ciência, mas os três problemas metafísicos continuam como um tipo de interesse da razão. Sobre a ideia de arquetônica, ela surge apenas em consequência de uma ideia de fins *a priori*, esses não dizem respeito a qualquer tipo de fins, mas sim para a razão como um sistema de fins, ou seja, a *teleologia rationis humanae*. Para definir os fins *a priori* que permitem a unidade sistemática da razão, Kant sustentou a ideia de que a unidade não aconteceria a partir da sua unidade técnica, mas sim arquetônico. A unidade técnica da razão ocupa-se dos fins contingentes, que são fins empíricos, por isso não podem ser tidos como constituintes da unidade, mas apenas como fins derivados dela. A unidade da razão acontece mediante fins *a priori*, pois sem eles a razão não operaria na medida em que não determinaria as condições de possibilidade da experiência possível (*KrV* B 862). Para Brandt, a terceira pergunta do *Cânone da razão pura* (a saber, o que me é permitido esperar?) eleva os fins práticos e as ideias religiosas a elementos constituintes da razão como um sistema.

Uma definição precisa do conceito de interesse (*Interesse*) na primeira *Crítica* é uma atividade complexa como sinalizado pelo próprio Brandt (Cf. 2007. p.259), mas a fim de tentarmos realizar essa tarefa, utilizaremos como fundamento duas passagens dessa obra, nas quais Kant explana sobre a ideia de um interesse especulativo e prático da razão. As passagens da *Crítica da razão pura* são as seguintes:

em primeiro lugar, certo *interesse prático* a que adere de todo o coração todo o homem sensato, que compreenda onde está o seu verdadeiro interesse. Que o mundo tenha um começo; que o meu eu pensa seja de natureza simples e, portanto incorruptível; que nas suas ações voluntárias seja simultaneamente livre e superior à compulsão da natureza; que, por fim, a ordem das coisas que constituem o mundo derive de um ser originário, donde tudo recebe a unidade e encadeamento em vista de fins, tudo isto são pedras angulares da moral e da religião. A antítese rouba-nos todos estes apoios ou pelo menos parece roubá-los.³⁵ (*KrV* 495)

A segunda definição trata do *interesse especulativo* da razão diz o seguinte:

Em segundo lugar, também por este lado se manifesta um certo *interesse especulativo da razão*. Com efeito, se aceitarmos e usarmos desta maneira as ideias transcendentais, podemos abranger *a priori* toda a cadeia das condições e conceber a derivação do condicionado, porquanto se parta do incondicionado. Ora a antítese não permite isto, e redundando em seu desabono

³⁵ Zuerst ein gewisses praktisches Interesse, woran jeder Wohlgesinnte, wenn er sich auf seinen wahren Vorteil versteht, herzlich Teil nimmt. Dass die Welt einen Anfang habe, dass mein denkendes Selbst einfacher und daher unverweslicher Natur, dass dieses zugleich in seinen willkürlichen Handlungen frei und über den Naturzwang erhoben sei, und dass endlich die ganze Ordnung der Dinge, welche die Welt ausmachen, von einem Urwesen abstamme, von welchem alles seine Einheit und zweckmäßige Verknüpfung entlehnt: das sind so viel Grundsteine der Moral und Religion. Die Antithesis raubt uns alle diese Stützen, oder scheint wenigstens sie uns zu rauben.

não poder dar ao problema das condições da sua síntese uma resposta que nos dispense de prosseguir em intermináveis interrogações.³⁶ (*KrV* B495)

Em ambas as citações acima, Kant trata de um tipo de interesse que ora ele chama de prático e ora de especulativo, é importante ressaltarmos que eles se referem ao uso dogmático da razão. Entretanto, o uso dogmático do interesse prático e do especulativo da razão versa sobre o seu uso regulativo, uma vez que ele “não pode dizer *o que seja o objeto*, mas sim *como deverá dispor-se a regressão empírica* para atingir o conceito completo do objeto.” (*KrV* B 538) Neste sentido, o suposto uso dogmático defendido por Kant como um tipo de interesse da razão, primeiramente no sentido especulativo, não trata do uso constitutivo e nem da afirmação do que seria a coisa em si, na medida em que na filosofia transcendental não é um tratado sobre a perfeição lógica do argumento ou um tratado de ontologia. Ao contrário, Kant propôs a substituição do *princípio da contradição* pelo *princípio da determinação completa*, este determina o seguinte: “deve convir um predicado entre todos os predicados possíveis das coisas, na medida em que são comparados com os seus contrários”. (*KrV* B600) Assim, ao indagarmos pela totalidade das condições da experiência empírica nós nos indagamos pelo incondicionado, que nada mais é do que um ideal da razão. (Cf. *KrV* B 433) Essa unidade também é chamada de conceitos cosmológicos, na medida em que o ideal da razão não remete para um objeto sensível, mas sim para a condição da totalidade da possibilidade do uso empírico do entendimento. Para Kant, a razão exige a totalidade absoluta em virtude do seguinte princípio: “se é *dado o condicionado*, é *igualmente dada toda a soma das condições* e, *por conseguinte, também o absolutamente incondicionado*, mediante o qual unicamente era possível aquele condicionado”. (*KrV* B 436)

Nesse sentido, podemos afirmar que os conceitos cosmológicos segundo o interesse especulativo são tidos como um ideal da razão, pois ele é meramente uma regra que permite o uso empírico do entendimento, na medida em que representa um limite na série ascendente das condições de um dado condicionado. Todavia, ao determinarmos a unidade das condições a nossa razão meramente alargamos as categorias

³⁶ Zweitens äußert sich auch ein spekulatives Interesse der Vernunft auf dieser Seite. Denn wenn man die transzendentale Ideen auf solche Art annimmt und gebraucht, so kann man völlig *a priori* die ganze Kette der Bedingungen fassen und die Ableitung des Bedingten begreifen, indem man vom Unbedingten anfängt: welches die Antithesis nicht leistet, die dadurch sich sehr übel empfiehlt, dass sie auf die Frage wegen der Bedingungen ihrer Synthesis keine Antwort geben kann, die nicht ohne Ende immer weiter zu fragen übrig ließe.

do entendimento até o incondicionado, por isso ela tente afirmar a existência da substância de um ente e seus acidentes e estabelece a aplicação do princípio da causalidade. Neste sentido, o ideal da razão é resultado do próprio funcionamento da razão, o uso constitutivo dos ideais da razão realizados pelas escolas metafísicas produziu as antinomias da razão e o uso regulativo desses conceitos transcendentais desfaz a aparência ilusória dessas incógnitas transcendentais. Basicamente, a solução das antinomias diz respeito ao esclarecimento de que o embate entre a tese empirista e a tese racionalista não trata da existência de um ser ou não, mas apenas da aplicação de uma regra da razão que permite de forma ascendente ou descendente demonstra a unidade da totalidade de condições da experiência em geral.

Assim, a solução dos juízos dialéticos é a elucidação da aparência da razão, sob a condição de que enfatiza o aspecto regulativo desses conceitos, desta maneira evitando o uso constitutivo deles. Por essa razão, o princípio da determinação completa evidência que ao agruparmos os predicados contrários de uma coisa, não estamos nem afirmando ou negado a sua existência, pelo contrário nós estamos determinando a possibilidade da totalidade de uma experiência em geral, noutras palavras, determinamos apenas as condições do uso do entendimento na experiência empírica. Dito nas palavras de Kant,

é o princípio da síntese de todos os predicados que devem constituir o conceito completo de uma coisa não somente o da representação analítica que tem lugar mediante um dos dois predicados opostos; e encerra um pressuposto transcendental, que é o da matéria de *todo a possibilidade*, a qual deverá conter *a priori* os dados para a possibilidade particular de cada coisa. (*KrV* B601)

Recapitulando o que fora dito, o interesse especulativo da razão refere-se à unidade da totalidade de condições de uma experiência em geral, ou seja, ao ideal da razão. Esse pode ser definido do seguinte modo: “um ideal da razão pura não pode considerar-se imperscrutável, porque não apresenta qualquer outra garantia da sua realidade além da necessidade que a razão tem de completar, por este meio, a unidade sintética.” (B 642) Neste sentido, o ideal da razão nada mais é do que uma necessidade de a razão no seu uso especulativo ascender ao incondicionado.

Ainda de acordo com Kant, o ideal da razão opera como “princípios simplesmente heurísticos e reguladores, por isso dizendo respeito apenas ao interesse formal da razão.” (*KrV* B644) Sobre o uso do ideal da razão, o mesmo disse:

deveis filosofar sobre a natureza *como se* houvesse para tudo o que pertence à existência um primeiro fundamento necessário, mas somente no intuito de conferir unidade sistemática ao vosso conhecimento, perseguindo uma tal ideia, ou seja, um fundamento supremo imaginário, enquanto o outro vos adverte que deveis aceitar como fundamento supremo deste género, isto é, como absolutamente necessário, nenhuma determinação particular referente à existência das coisas, mas que deveis deixar sempre aberto o caminho para uma explicação ulterior e nunca considerar, por conseguinte, nenhuma determinação particular a não ser como condicionada. (*KrV* B 645)

Deste modo, o ideal da razão pura diz respeito ao interesse especulativo da razão, sobre isso podemos explicar que o seu uso ocorre como princípio heurístico e regulador. Como princípio heurístico o ser humano age, por exemplo, *como se* [*als ob*] o mundo tivesse sido criado por Deus, assim a ideia de um criador divino é a condição de um condicionado, que neste caso é o mundo. Entretanto, ao afirmar que Deus é causa do mundo, o ser racional finito não está afirmando nada sobre a sua existência, ao contrário a ideia do Ser Supremo possui apenas um uso regulativo. Esse princípio não versa sobre a existência do Autor do mundo, ao invés disso ele é apenas uma regra que permite ao entendimento fazer a unidade de todas as condições do mundo como resultado de uma causa absolutamente necessária, a unidade da razão ou ideal da razão viabiliza o uso empírico do entendimento. Por fim, podemos concluir que o interesse especulativo da razão se ocupa do ideal da razão na medida em que com ele a razão realiza a síntese necessária de todas as condições, essa não ocorre mediante um objeto empírico, mas sim através de uma ideia *a priori*.

Diferentemente do interesse especulativo da razão, o *interesse prático* não se refere meramente ao problema antinômico da razão ou ao incondicionado, ao contrário alude ao coração de todo homem. Referente ao interesse prático, Kant disse o seguinte:

do lado do empirismo, na determinação das ideias cosmológicas, ou seja, do lado da antítese, não se encontra, em primeiro lugar, nenhum *interesse prático* resultante de princípios puros da razão, como o que contêm a moral e a religião. O simples empirismo parece, pelo contrário, roubar as ambas toda a força e toda a influência. Se não há um Ser originário distinto do mundo, se o mundo não tem começo nem, portanto, um autor; se a nossa vontade não é livre e a alma é tão divisível e corruptível como a matéria, então as ideias morais e os princípios perdem todo o valor e soçobram, juntamente com as ideias transcendentais, que constituem os seus apoios teóricos. (*KrV* B496)

Em sentido especulativo o interesse da razão refere-se à totalidade absoluta das condições do uso do entendimento na experiência sensível, por isso essas ideias são tidas como um tipo de ideal da razão. Em sentido prático o “interesse ocupa-se de todo o coração de todo o homem sensato, que compreenda onde está o seu verdadeiro interesse” (*KrV* 495), por essa razão não podemos chamá-lo apenas de um ideal da

razão, mas sim de postulados ou hipóteses práticas. Para Rauscher³⁷, os postulados práticos nessa obra devem ser interpretados como hipóteses morais, pois, neste caso, eles são um fio condutor prático que visa resolver questões teóricas.

Referente ao interesse último tanto da razão teórica quanto da prática, Kant escreveu o seguinte na *Crítica da razão pura*: “todo o interesse da minha razão (tanto especulativa como prática) concentra-se nas seguintes interrogações: 1. O que posso saber? 2. O que devo fazer? 3. O que me é permitido esperar?”³⁸ (*KrV* A805\B833) Parafrazeando Kant, a primeira questão foi esgotada na *Crítica da razão pura* e a segunda pertence à razão prática e, por isso que não pode fazer parte dessa obra. Diferentemente das duas primeiras, a terceira questão é igualmente teórica e prática, pois para Kant a terceira interrogação tem como consequência o seguinte juízo hipotético: “se faço o que devo fazer, o que me é permitido esperar?” E referente a esse juízo hipotético, Kant disse o seguinte: “é ao mesmo tempo prática e teórica, de tal modo que a ordem prática apenas serve de fio condutor para a resposta à questão teórica e, quando esta se eleva, para a resposta à questão especulativa.”³⁹ (*KrV* A806\B834) O fio condutor prático a serviço da razão teórica é o sumo bem, na medida em que possibilita ao ser racional finito esperar ser feliz, desde que ele se torne digno da felicidade. Por essa razão, a felicidade é o interesse que adere ao coração de todo homem, entretanto a doutrina do sumo bem visa determinar que a felicidade tem de ser a consequência de uma vida moral, assim exigindo da razão teórica um uso prático da ideia de Deus, da imortalidade da alma e da liberdade.

A parte teórica da terceira interrogação diz respeito à esperança, pois “ela leva, por fim, à conclusão que *alguma coisa é* (que determina o fim último possível), *porque alguma coisa deve acontecer*; a saber, à conclusão que alguma coisa é (que age como

³⁷ Neste artigo, Rauscher (Cf. 2007) analisou o emprego do termo postulados em três momentos da produção kantiana. O primeiro momento do uso do termo postulado analisado foi na *Crítica da razão pura*, que segundo o pesquisador esse termo é equivalente à hipótese transcendental, pois ele é apenas uma hipótese moral, na medida em que a razão prática guia à razão teórica na resposta a terceira pergunta: o que me é permitido esperar? O segundo momento do uso do conceito postulado examinado foi na *Crítica da razão prática*, na qual o respectivo termo deixou de ser uma hipótese transcendental e tornou-se um postulado da razão prática e o seu uso é imanente e possui como referência a lei moral. Por fim, o terceiro momento do uso do termo postulado ocorreu nos textos tardios de Kant, especialmente no *Opus Postumum* e na *Religião nos limites da simples razão*, nesse período da produção kantiana o postulado exerce uma função ficcional e não referencial, ou seja, ele não remete para a ideia de lei moral, mas sim para a representação de Deus como se fosse um legislador moral, por isso, no terceiro momento o postulado torna-se uma regra do como se (*als ob*).

³⁸ Alles Interesse meiner Vernunft (das spekulative sowohl, als das praktische) vereinigt sich in folgenden drei Fragen: 1. Was kann ich wissen? 2. Was soll ich tun? 3. Was darf ich hoffen?

³⁹ wenn ich nun tue, was ich soll, was darf ich alsdann hoffen? ist praktisch und theoretisch zugleich, so dass das Praktische nur als ein Leitfaden zu Beantwortung der theoretischen und, wenn diese hoch geht, spekulativen Frage führt.

causa suprema) porque *alguma coisa acontece*.⁴⁰” (*KrV* A806\B834) A esperança exige que a razão teórica tenha a razão prática como fio condutor para resolver a questão da doutrina do sumo bem, porque ela reivindica que algo que se espera deva acontecer, senão a moralidade não pode ser causa da felicidade. Para melhor compreendermos o raciocínio apresentado, delimitamos o problema da doutrina do sumo bem apenas ao texto da primeira *Crítica*. Nessa obra, Kant o definiu do seguinte modo: “designo por ideal do sumo bem a ideia de semelhante inteligência, na qual a vontade moralmente mais perfeita, ligada à suprema beatitude, é a causa de toda a felicidade está em exata relação com a moralidade (com o mérito de ser feliz)⁴¹.” (*KrV* 811\839) Podemos salientar que para garantir a esperança da felicidade como consequência da vida moral, a razão teórica é forçada admitir a existência de um mundo inteligível governado por um sábio moral, que neste caso é Deus e igualmente tem que supor a imortalidade da alma. Neste sentido, concordamos com a argumentação de Rauscher, uma vez que os postulados devem ser interpretados como hipóteses morais, pois eles visam solucionar uma questão teórica e a razão prática é o fio condutor deste procedimento. Para corroborar a nossa afirmativa, citamos outro trecho da obra em questão:

a teologia moral é, portanto, apenas de uso imanente, a saber, para cumprirmos o nosso destino neste mundo, adaptando-nos ao sistema de todos os fins, e não para abandonar, com exaltação e temeridade, o fio condutor de uma razão moralmente legisladora da boa conduta da vida, a fim de ligar imediatamente esta maneira de viver à ideia do ser Supremo, o que daria um uso transcendente, mas que, tal como o da pura especulação, deve perverter e tonar vãos os fins últimos da razão⁴². (*KrV* 819\B847)

Assim, concluindo a questão do sumo bem, poderemos sugerir que a filosofia em sentido cosmopolítico ocupa-se da razão enquanto um sistema que opera segundo fins, entretanto na primeira *Crítica* essa acepção de filosofia desenvolvida na arquitetura

⁴⁰ Denn alles Hoffen geht auf Glückseligkeit und ist in Absicht auf das Praktische und das Sittengesetz eben dasselbe, was das Wissen und das Naturgesetz in Ansehung der theoretischen Erkenntnisse der Dinge ist. Jenes läuft zuletzt auf den Schluss hinaus, dass etwas sei (was den letzten möglichen Zweck bestimmt), weil *etwas geschehen soll*; dieses, dass etwas sei (was als oberste Ursache wirkt), weil *etwas geschieht*.

⁴¹ Ich nenne die Idee einer solchen Intelligenz, in welcher der moralisch vollkommenste Wille, mit der höchsten Seligkeit verbunden, die Ursache aller Glückseligkeit in der Welt ist, so fern sie mit der Sittlichkeit (als der Würdigkeit glücklich zu sein) in genauem Verhältnisse steht, das *Ideal des höchsten Guts*.

⁴² Die Moralthologie ist also nur von immanentem Gebrauche, nämlich unsere Bestimmung hier in der Welt zu erfüllen, indem wir in das System aller Zwecke passen, und nicht schwärmerisch oder wohl gar frevelhaft den Leitfaden einer moralisch gesetzgebenden Vernunft im guten Lebenswandel zu verlassen, um ihn unmittelbar an die Idee des höchsten Wesens zu knüpfen, welches einen transzendenten Gebrauch geben würde, aber eben so wie der der bloßen Spekulation die letzten Zwecke der Vernunft verkehren und vereiteln muss.

da razão enfatiza a ideia da razão como um sistema teleológico que opera segundo fins teóricos e práticos.

Ao afirmarmos um tipo de expansão do domínio da razão teórica pretendemos salientar a capacidade dela em operar segundo fins (considerada a advertência de que ao escrever a primeira *Crítica*, o seu autor não tinha em mente as outras duas *Críticas*), isto significa que a razão é um sistema teleológico e a filosofia como doutrina da sabedoria do mundo enfatiza a reivindicação de que a razão teórica se ocupa de todos os fins de interesse da humanidade, que são fins práticos. Neste caso específico descrito na arquitetura, o fim último da razão diz respeito às três perguntas da razão, ou seja, “1. O que posso saber? 2. O que devo fazer? 3. O que me é permitido esperar?”⁴³ (*KrV* A805\B833) Mas, a última questão diferentemente das outras duas primeiras é teórica e prática na medida em que ao responder a terceira questão a razão precisa transitar em ambos os domínios. Segundo Kant, a reivindicação prática da razão teórica diz respeito a seguinte questão: “se faço o que devo fazer, o que me é permitido esperar?” (*KrV* A806\B834) A primeira parte dessa interrogação pertence ao domínio da razão prática e segundo Kant: ela “pode pertencer à razão pura, mas não é transcendental, é moral, e, por conseguinte, não pode em si mesma fazer parte da nossa crítica.” (*KrV* A805\B833) A segunda parte da questão diz respeito à razão teórica (Cf. *KrV* A806\B834) à medida que a esperança exige que algo deva acontecer como efeito de uma boa conduta moral, que neste caso específico é a felicidade, mas tal somente é possível se Deus existir e se a nossa for imortal, entretanto essas ideias são apenas hipóteses morais, uma vez que seria possível um uso imanente dessas ideias guiado pela razão prática.

Retornando à questão da filosofia em sentido de uma *teleologia rationis humanae* como apresentado por Kant, ela trata do fim último da razão, que na primeira *Crítica* é um fim moral. Segundo Kant, “o propósito final que visa em última análise a especulação da razão, no seu uso transcendental, diz respeito a três objetos: a liberdade, a imortalidade da alma e a existência de Deus.” (*KrV* A799\B827) Ainda conforme o autor (Cf. *KrV* A840\B868), esses conceitos transcendentais são o fim último da razão humana, na medida em que dizem respeito ao que interessa necessariamente a todos os seres humanos, por isso a moral é o fim supremo da razão – é importante salientar que na segunda *Crítica*, essas ideias especulativas tornaram-se a primazia da razão prática. Admitido que a filosofia em sentido de uma *teleologia rationis humanae* ocupa-se da

⁴³ Alles Interesse meiner Vernunft (das spekulative sowohl, als das praktische) vereinigt sich in folgenden drei Fragen: 1. Was kann ich wissen? 2. Was soll ich tun? 3. Was darf ich hoffen?

unidade entre a razão teórica e a razão prática, uma vez que a razão prática pode guiar a teórica na solução dos seus problemas referentes ao uso imanente da ideia de Deus, de alma e de liberdade. Então, podemos asserir que o fim último da razão trata da solução de três questões especulativas ocasionados pelo seu próprio funcionamento, porquanto a razão é um sistema teleológico e a doutrina do sumo bem apresenta mais um uso válido para esses conceitos transcendentais.

Para Brandt (Cf. 2007), as três questões presentes no *Cânone da razão pura* dizem respeito ao interesse da razão, por isso nós podemos respondê-las a partir dos resultados apresentados por Kant na dialética transcendental. Nesse sentido, tanto o interesse teórico como o interesse prático são resultante da disposição natural da razão no seu uso especulativo em inquirir-se por questões que ultrapassam os seus próprios limites. Como já dito, ao comparamos o interesse teórico e o interesse prático, então defendemos existir uma pequena diferença entre eles, pois no primeiro as ideias transcendentais são tidas como um ideal da razão e no segundo elas dizem respeito para a aquilo que interesse todos os homens, que neste caso específico é a felicidade. De acordo com a perspectiva kantiana, a doutrina do sumo bem analisa em proporcionalidade a relação entre a moralidade e a felicidade, sendo que a primeira deve ser a causa da última. Por essa razão, Brandt (Cf. 2007) sustenta que a terceira questão se ocupa da religião e da moral, por dois motivos: primeiro motivo, a terceira questão é a junção entre as duas primeiras; segundo motivo, a terceira questão (o que me é permitido esperar?) introduz os fins práticos como fins possíveis da razão tido como um sistema, pois o próprio Kant disse que a segunda questão não teria espaço no domínio teórico da razão, por conseguinte na *Crítica da razão pura*.

8. A metáfora biológica

Como apresentado na seção anterior, a concepção de natureza humana na *Crítica da razão pura* é derivada analiticamente da indagação kantiana acerca dos juízos sintéticos *a priori*, isto é, ela é viável a partir dos efeitos dessas condições, os quais delimitam de que maneira ela deve funcionar. Dito isso, demonstramos que a natureza humana nessa obra é concebida como um solucionador de problemas, dado opera segundo fins cognitivos e práticos. Agora analisaremos a metáfora biológica de uma natureza humana na primeira *Crítica*. Ao empregar o adjetivo biológico para

caracterizar a natureza humana, podemos ser acusados de anacronismo, pois a utilização do substantivo *biologia* para classificar um tipo de ciência da vida é uma invenção moderna. Contemporânea ao Kant havia uma ciência chamada de *História natural*, que agrupava a zoologia, a mineralogia, a botânica, a geografia física, a embriologia e a etnografia (antropologia física). Ao utilizar o adjetivo biológico queremos demonstrar a relação entre um modelo de natureza humana e a teoria dos juízos kantiana, uma vez que aquele é definido a partir dessa.

Ao comparamos as edições *A* e *B* da *Crítica da razão pura*, nós encontraremos dois modelos biológicos distintos de natureza humana. Na edição *A*, Kant defendia um modelo de natureza humana conforme a teoria da pré- formação. Em linhas gerais, isso significa que todas as capacidades de um adulto já se encontravam num embrião, uma vez que se acreditava que dentro do homem havia homúnculos, que na verdade eram homens pequeninos, os quais eram depositados no ventre feminino, onde eram nutridos e se desenvolviam. Deste modo, as capacidades humanas eram pensadas como originárias, pois já estavam presentes no primeiro homem, que, por sua vez, já continha toda a humanidade. Na edição *B*, Kant defendeu um modelo de natureza humana de acordo com a teoria da epigênese, a qual afirma que o próprio funcionamento de um organismo vivo produz outro organismo similar. Dito de outro modo, a epigênese era um discurso biológico que afirmava ser o processo de geração de um embrião constituído por uma série de formações novas ou diferenciações sucessivas de forma que não permite afirmar a preexistência de elementos ou os indícios da futura organização do ser vivo. As características dos indivíduos eram determinadas pelo funcionamento do organismo vivo produtor de outro organismo similar, assim negando a existência de homúnculos.

Kant utilizou-se desses dois modelos biológicos de natureza humana para explicar a conexão necessária entre o entendimento e a sensibilidade na *Crítica da razão pura*. Antes de continuarmos analisando a metáfora biológica da razão como um *sistema auto-organizador*, vamos citar as partes que permitem exemplificar tal embate. Conforme Kant, na edição *A* (835) da *Crítica da razão pura*:

Os sistemas parecem ter sido criados, como os vermes, por uma *generatio aequivoca*, a partir da simples confluência de conceitos reunidos, a princípio truncados e, com o tempo, completos; **contudo possuíam todo o seu esquema, como um germen primitivo, na razão que simplesmente se desenvolve**, por isso, não só cada um deles está em si articulado segundo uma ideia, mas além disso encontram-se todos harmoniosamente unidos entre si, como membros de um mesmo todo, num sistema de conhecimento

humano e permitem uma arquitetônica de todo o saber humano, que agora, estando reunido tanto material ou podendo ser extraído das ruínas de velhos edifícios desmoronados, não só seria possível, mas ainda nem seria difícil (**negrito acréscimo nosso**).

Nessa citação o autor utilizou-se da teoria da pré-formação para explicar o funcionamento da razão, que, de acordo com ele, tal funcionamento não é resultado de um processo de geração espontânea como ocorre com os vermes. Ao contrário, na razão haveria gérmenes primitivos que simplesmente se desenvolvem, de modo que a relação entre as partes se dá num todo de forma harmoniosa, uma vez que tais gérmenes são os responsáveis pelo seu funcionamento. Kant ratificou que o seu objetivo era apenas identificar os gérmenes e a predisposição da razão e não de todo o corpo humano, assim o mesmo restringiu sua investigação às duas fontes do conhecimento, que são o entendimento e a sensibilidade.

Na edição *B* (167), Kant asseverou:

mas este conhecimento, restrito apenas a objetos da experiência, nem por isso é todo ele devido à experiência; tanto no que se refere às intuições puras como aos conceitos puros do entendimento — trata-se de elementos de conhecimento que se encontram em nós *a priori*. Mas há duas vias pelas quais pode ser pensada a necessária concordância da experiência com os conceitos dos seus objetos: ou é a experiência que possibilita esses conceitos ou são esses conceitos que possibilitam a experiência. O primeiro caso não se verifica em relação às categorias (nem mesmo em relação à intuição sensível pura) porque as categorias são conceitos *a priori*, portanto, independentes da experiência (a afirmação de uma origem empírica seria uma espécie de *generatio aequivoca*). Resta-nos, por conseguinte, apenas o segundo caso (por assim dizer um sistema de epigênese da razão pura), ou seja, que categorias contêm, do lado do entendimento, os princípios da possibilidade de toda a experiência em geral.

Kant alinha a primeira posição com a teoria da *pré-formação*. Esta afirma que as disposições que compõem a natureza humana estão presentes deste o começo, como algo colocado pelo Criador que é transmitido de geração em geração, sem sofrer nenhuma alteração. Diferentemente da pré-formação, a teoria da epigênese defende que as disposições aparecem como resultado do desenvolvimento do próprio ser vivo e não como a manifestação de algo simplesmente colocado pelo Criador na natureza humana. Noutras palavras, utilizando o jargão kantiano, o próprio funcionamento da faculdade do entendimento exige as categorias como causa necessária para o seu próprio funcionamento e, deste modo, os conceitos possibilitam a experiência necessariamente. Assim, se considerarmos a existência de um *sistema da epigênese da razão pura* [*System der Epigenesis der reinen Vernunft*], estamos afirmando que a concordância entre os conceitos e a experiência é resultante do próprio funcionamento da razão. Dito

de outro modo, a teoria da epigênese pressupõe uma causa inferida do efeito, sendo a causa um produto do próprio funcionamento da razão. O modo operante da razão é a causa dos conceitos puros do entendimento, que contém os princípios da possibilidade de toda a experiência em geral, ou seja, o próprio funcionamento da razão exige a conexão entre as duas fontes de conhecimento.

Marques (2012) e Zammito (2007) debatem o sentido do emprego dos modelos biológicos na primeira *Crítica*. Por um lado, conforme Zammito há uma persistente ambivalência entre a pré- formação e a epigênese como modelo biológico na obra kantiana, isso significa que ambos os modelos de natureza humana se repetem nas duas edições da primeira *Crítica*. Por outro lado, de acordo com Marques há um esforço de equilíbrio como uma forma de ajuste ao modo operante da razão, visto que o gérmen e a predisposição são conceitos oriundos da teoria da pré- formação, mas que remetem para um tipo de fundamento inato, que também estaria presente na teoria da epigênese, de acordo com Marques (Cf. 2012). Ainda consoante Marques (Cf. 2012. p. 360), a persistente ambivalência entre a pré- formação e a epigênese somente pode ser aplicada à *Crítica da razão pura* e não ao conjunto da obra kantiana como propusera Zammito (Cf. 2007), pois nela encontramos essas duas teorias como modelos biológicos de uma natureza humana. Por exemplo, na passagem *B 91* da primeira *Crítica*, Kant sugeriu a decomposição da faculdade de julgar até os seus primeiros gérmenes [*Keimen*] e as predisposições [*Anlagen*] do entendimento humano. Ao contrário dessa passagem, na *B 167* da mesma obra, Kant argumentou haver um *sistema de epigênese da razão* que explica a conexão necessária entre o entendimento e a sensibilidade dada pelo próprio funcionamento da natureza biológica da razão. Ambos os comentadores afirmaram que os conceitos de gérmen e de predisposição são originários da teoria da pré- formação, mas que remetem para um tipo de funcionamento inato da razão. Assim, conforme Marques, a tese de Zammito somente pode ser aplicada à *Crítica da razão pura* devido a haver nela a presença das teorias da pré- formação e da epigênese.

Marques (Cf. 2012) alegou que Zammito (Cf. 2007) horizontalizou as obras kantianas para compará-las e, assim, afirma existir nelas uma *persistência ambivalente* entre a pré- formação e a epigênese. Em contraponto à tese de Zammito, ele (Cf. 2012 p. 363) sugeriu a tese do *esforço de equilíbrio* como uma forma de ajuste à tese da *persistência ambivalente*, dado que ambas as teorias biológicas indicam um fundamento

inato⁴⁴ das fontes do conhecimento, o que caracteriza a razão humana como um organismo de aquisição de conhecimento. Este é um tipo de aquisição originária das formas de intuição e das formas de pensamento. Deste modo, os gérmenes e as disposições conteriam em si o princípio da formação, mas não a própria formação, pois esta seria resultante do próprio funcionamento da natureza como propõe a teoria da epigênese.

Conforme Marques, tanto a teoria da pré-formação quanto a teoria da epigênese presentes na primeira *Crítica* indicam para um fundamento inato do funcionamento da sensibilidade e do entendimento. Embora ele tenha interpretado a razão como um sistema organizado, o seu fundamento inato não remete para uma origem biológica dessas capacidades, mas para o surgimento delas como a condição necessária para o funcionamento da razão. A sua interpretação pode ser alinhada com a proposta por Loparic (Cf. 2005) já que este sugeriu interpretar tais referências aos modelos biológicos como metáforas, as quais objetivam evidenciar que a razão é um sistema teleologicamente estruturado. Isso significa que a razão é um mecanismo formulador e solucionador de problemas à medida que executa operações judicativas, que somente são possíveis tanto devido às categorias do entendimento quanto às formas puras da sensibilidade. Essas são as duas fontes de dados do executor de procedimentos judicativos e, por conseguinte, afirmar que a razão é um sistema *auto-organizador* significa chamá-la de um sistema judicativo que opera a partir de incógnitas que, para serem solucionadas, exigem diversos tipos de procedimentos sentenciosos.

Assim, diferentemente da tese apresentada por Zammito e Marques, defenderemos que o embate entre o modelo da pré-formação e da epigênese é derivada analiticamente das condições de possibilidade das proposições sintéticas *a priori*. A fim de validar a nossa tese, examinaremos esse embate kantiano acerca do modelo biológico de natureza humana desenvolvido na *Crítica da razão pura*. No final da *Doutrina Transcendental*, mais especificamente na *Lógica Transcendental*, Kant assevera que há “duas vias pelas quais pode ser pensada a *necessária* concordância da experiência com

⁴⁴ Cf. MARQUES, U. *Sobre o “inato” em Kant*. *Analytica*, Rio de Janeiro, vol 12 nº 2, 2008, p. 101-161. Neste artigo ele defendeu um tipo de inatismo adquirido, visto que ele não remete para ideias colocadas por um suposto Criador no ser humano, mas a aquisição das formas cognitivas, que neste caso são as intuições e a espontaneidade do entendimento em criar conceitos. Por fim, de acordo com as indicações dele, o inatismo foi utilizado por Kant no sentido de uma metáfora para explicar uma aquisição originária, que talvez não possa ser demonstrada temporalmente; logo, usa-se um princípio heurístico para exemplificá-la.

os conceitos ou são esses conceitos que possibilitam a experiência⁴⁵.” (*KrV*, B, 167) O dilema apresentado objetiva elucidar a sentença de que “não podemos pensar nenhum objeto que não seja por meio de categorias; não podemos conhecer nenhum objeto pensado, a não ser por intuições correspondentes a esses conceitos⁴⁶.” (*KrV*, B, 167) Para Kant, as categorias do entendimento são as condições necessárias para se pensar o objeto, condição dada *a priori* e que não tem nenhuma influência da experiência. Destarte, toda intuição é sensível e pertence ao domínio do conhecimento empírico na medida em que o objeto é dado. Todavia, “nenhum conhecimento *a priori* nos é possível, a não ser o de objetos de uma experiência possível.” (Cf. *KrV* B 166) Referente à última afirmação sobre o conhecimento *a priori* é necessário ressaltar que as categorias não são limitadas pelas condições da nossa intuição, pelo contrário, são ilimitadas. As categorias só são limitadas pela nossa intuição naquilo que conhecemos de determinado objeto sensível, tornando-se necessária a concordância entre as categorias e as intuições, isto é, dos conceitos com a experiência.

O problema da concordância dos conceitos com a experiência surge no momento de determinar *se é a experiência que concorda com os conceitos* ou *se são os conceitos que possibilitam a experiência*. Referente ao problema, Kant escreveu:

o primeiro caso não se verifica em relação às categorias (nem mesmos em relação à intuição sensível pura), porque as categorias são conceitos *a priori*, portanto, independentes da experiência (a afirmação de uma origem empírica seria uma espécie de *generatio aequivoca*). Resta-nos, por conseguinte, apenas o segundo caso (por assim dizer um *sistema de epigênese* da razão pura), ou seja, que as categorias contêm, do lado do entendimento, os princípios da possibilidade de toda experiência em geral⁴⁷. (*KrV* B 167)

O próprio Kant elimina a primeira opção (*da concordância da experiência com os conceitos*), já que as categorias do entendimento são independentes da experiência. Logo, a solução do problema é: *os conceitos possibilitam a experiência*. Kant exclui a opção de a experiência possibilitar os conceitos devido à incoerência de uma *generatio aequivoca* (geração espontânea). Na perspectiva kantiana, a experiência não pode gerar

⁴⁵ Nun sind zwei Wege, auf welchen eine notwendige Übereinstimmung Erfahrung mit den Begriffen von ihrem Gegenständen gedacht werden kann: entweder die Erfahrung macht diese Begriffe, oder diese Begriffe machen die Erfahrung möglich.

⁴⁶ Wir können uns keinen Gegenstand denken, ohne durch Kategorien; wir können keinen gedachten Gegenstand erkennen, ohne durch Anschauungen, die jenen Begriffen entsprechen.

⁴⁷ Das erstere findet nicht in Ansehung der Kategorien (auch nicht der reinen sinnlichen Anschauung) statt; denn sie sind Begriffe *a priori*, mithin unabhängig von der Erfahrung (die Behauptung eines empirischen Ursprungs wäre eine Art von *generatio aequivoca*). Folglich bleibt nur das zweite übrig (gleichsam ein System der Epigenese der reinen Vernunft): daß nämlich die Kategorien von Seiten des Verstandes die Gründe der Möglichkeit aller Erfahrung überhaupt enthalten.

espontaneamente as categorias, pois elas estariam limitadas totalmente pela experiência, assim, restringindo o pensar aos objetos existentes. Noutras palavras, pensar e conhecer se tornariam conceitos equivalentes. Por isso, na disjunção sobre a concordância entre os conceitos e a experiência está excluída a assertiva: *a experiência possibilita os conceitos*.

Para explicar como é possível os conceitos possibilitarem a experiência, Kant recorre à teoria da epigênese e assevera:

se entre os dois únicos caminhos mencionados alguém quisesse propor uma via intermédia, em que as categorias não fossem nem primeiro princípios *a priori*, *espontaneamente pensados*, do nosso conhecimento, nem também extraídos da experiência, nas disposições subjetivas para pensar, implantadas em nós conjuntamente com a nossa existência, de tal modo dispostas pelo nosso Criador que o seu uso coincidiria, rigorosamente, com as leis da natureza, segundo as quais se vai desenvolvendo a experiência (uma espécie de *sistema da preformação* da razão pura), é fácil refutar esse sistema: o que seria decisivamente contrário a via intermédia em questão (além de eu em semelhante hipótese não se vê onde tenhamos de pôr termo a essa suposição de disposições predeterminadas para juízos futuros), faltaria às categorias a necessidade, que essencialmente pertence ao seu conceito⁴⁸. (*KrV*, B, 168)

Se pensarmos uma via intermédia entre a concordância dos conceitos com a experiência, é necessário considerar a possibilidade de *disposições predeterminada*, presentes na natureza humana. Essas disposições predeterminadas seriam implantadas em nós por Deus, no início de nossa existência. Logo, não se pode estabelecer a relação entre causa e efeito na relação entre os conceitos e a experiência. Isso quer dizer, que não se pode afirmar que *a experiência possibilita os conceitos* ou que os *conceitos possibilitam a experiência*, porque é inviável estabelecer a relação de *necessidade* entre o conceito e a experiência ou vice-versa. Para validar o argumento, Kant recorre ao princípio do terceiro excluído. Na disjunção, é *a experiência que possibilita os conceitos* ou *são os conceitos que possibilitam a experiência*. Tanto a experiência é pensada como causa *necessária* para os conceitos, quanto os conceitos são pensados como causa *necessária* para a experiência. Logo, um dos lados deve ser verdadeiro, porque há uma relação de necessidade. Em linhas gerais, são os conceitos que

⁴⁸ Wollte jemand zwischen den zwei genannten einzigen Wegen noch einen Mittelweg vorschlagen, nämlich, daß sie weder *selbstgedachte* erste Prinzipien *a priori* unserer Erkenntnis, noch auch aus der Erfahrung geschöpft, sondern subjektive, uns mit unserer Existenz zugleich eingepflanzte Anlagen zum Denken wären, die von unserm Urheber so eingerichtet worden, daß ihr Gebrauch mit den Gesetzen der Natur, an welchen die Erfahrung fortläuft, genau stimmte (eine Art von *Präformationssystem* der reinen Vernunft), so würde (außer dem, daß bei einer solchen Hypothese kein Ende abzusehen ist, wie weit man die Voraussetzung vorbestimmter Anlagen zu künftigen Urteilen treiben möchte) das wider gedachten Mittelweg entscheidend sein: daß in solchem Falle den Kategorien die *Notwendigkeit* mangeln würde, die ihrem Begriffe wesentlich angehört.

possibilitam a experiência, uma vez que não são limitados pela experiência na capacidade de *pensar*, mas são limitados pela experiência naquilo que podemos *conhecer*.

Para demonstrar a invalidade da posição intermediária entre a concordância do conceito com a experiência, pode-se utilizar a *redução ao absurdo*. Em qualquer um dos lados da disjunção, “há só duas vias pelas quais pode ser pensada a *necessária* concordância da experiência com os conceitos dos seus objetos: é a experiência que possibilita esses conceitos ou são esses conceitos que possibilitam a experiência.” (*KrV*, B, 167) Deste modo, o efeito está ligado à causa no objeto, ou seja, necessariamente. Se pensarmos a conformidade entre o conceito e a experiência pela via intermediária apenas podemos asseverar que:

sou de tal modo constituído que não posso pensar esta representação de outro modo que não seja ligada desta maneira; eis o que o céptico mais deseja, porque assim todo o nosso saber, fundado na pretensa validade objetiva dos nossos juízos, não seria mais do que pura aparência e não faltaria quem por si negasse essa necessidade subjetiva (que deve ser sentida); não se poderia pelo menos argumentar com ninguém sobre aquilo que assenta apenas no modo pelo qual está organizado como sujeito⁴⁹. (*KrV* B 168)

O conceito de causa que exige a necessidade de uma consequência para uma condição pressuposta é impossível, porque agiremos motivados por *disposições predeterminadas* para juízos futuros. Dito de outro modo, pensaríamos analogamente às leis da natureza, logo, não poderíamos pensar de outra maneira senão segundo a regra da lei divina colocada em nós. A concordância entre os conceitos e a experiência não estaria no esclarecimento se os conceitos fossem causas da experiência ou se a experiência fosse causa dos conceitos, mas na disposição colocada pelo Criador na natureza humana. A posição intermediária, na perspectiva kantiana, inviabiliza pensar a concordância *necessária* entre os conceitos com a experiência, pois estipula uma causa *hiperfísica*.

Se tivermos como hipótese a sentença *Deus é a causa do pensar humano*, o homem não poderá pensar ou conhecer diferentemente da maneira como foi impressa por Deus. Por conseguinte, resta para ele afirmar apenas: “sou de tal modo constituído que não posso pensar esta representação de outro modo que não seja ligada desta maneira [...]” (*KrV*, B, 168), tornando impossível pensar necessariamente a

⁴⁹ ich bin nur so eingerichtet, daß ich diese Vorstellung nicht anders als so verknüpft denken kann; welches gerade das ist, was der Skeptiker am meisten wünscht; denn als denn ist alle unsere Einsicht, durch vermeinte objektive Gültigkeit unserer Urteile, nichts als lauter Schein, und es würde auch an Leuten nicht fehlen, die diese subjektive Notwendigkeit (die gefühlt werden muß) von sich nicht gestehen würden; zum wenigsten könnte man mit niemanden über dasjenige hadern, was bloß auf der Art beruht, wie sein Subjekt organisiert ist.

concordância entre o conceito e a experiência, porque pensar e conhecer se tornam conceitos equivalentes. A posição intermediária da disjunção da concordância entre os conceitos e a experiência assevera que Deus predetermina o pensar e o conhecer humano e, assim, o homem não pode pensar e conhecer de outro jeito senão daquele que Deus predeterminou. Kant alinha a posição intermediária com a teoria da *preformação*, a qual afirma que as disposições componentes da natureza humana estão presentes desde o começo, como algo colocado pelo Criador, que é transmitido de geração em geração, sem sofrer nenhuma alteração. Assim, a teoria da epigênese defende que as disposições aparecem como resultado do desenvolvimento do próprio ser vivo e não como manifestação de algo simplesmente colocado pelo Criador na natureza humana. Noutras palavras, utilizando o jargão kantiano, o próprio funcionamento da faculdade do entendimento exige as categorias como causa necessária para o seu próprio funcionamento e, por isso, os conceitos possibilitam a experiência necessariamente.

Segundo Loparic, interpretar os modelos biológicos presentes na *Crítica da razão pura* como indícios de uma origem fisiológica das capacidades cognitivas é desconsiderar que o problema central da filosofia transcendental é: como são possíveis juízos sintéticos *a priori*? Deste modo, os modelos biológicos citados por Kant na primeira *Crítica* devem ser interpretados como metáforas, dado evidenciar o funcionamento da razão como um sistema auto organizador. Ainda de acordo com o pesquisador, interpretar a natureza como o solucionador de problemas, nos permite defender a tese de que ao examinamos o homem como uma entidade auto organizador, estamos afirmando que ele não opera somente de acordo com forças motoras, mas também de acordo com forças formativas. Isto significa, que a nossa razão é produtiva, na medida em que é uma faculdade capaz de ser determinado por fins produzido por ele próprio. Neste sentido, a natureza humana é pensada a partir do solucionador de problema da razão, pois ela é derivada analiticamente das condições de possibilidade de execução das proposições sintéticas *a priori*. Assim, o modelo biológico de natureza humana, apresentado por Kant na primeira *Crítica*, objetiva demonstrar o funcionamento dela a partir da teoria dos juízos kantiana e não o contrário.

Segundo Loparic:

a razão humana, em particular, caracteriza-se da seguinte maneira. Primeiramente, ela contém um dispositivo para representar fins (incógnitas teóricas). Essas representações podem ser conceitos, ideias ou teorias inteiras contendo conceitos e ideias. No estado inicial teórico da razão humana, a representação de fins é puramente formal, ou seja, equivalente a um conjunto

de regras para a produção desses fins. Em segundo lugar, os fins produzidos têm a forma de um sistema hierarquicamente organizado. Em terceiro lugar, os procedimentos de produção são certos conceitos atos básicos, ou complexos desses atos. Eles são governados por regras cujas condições universais são as mesmas das propriedades formais de fins. Em quarto lugar, a execução de operações de acordo com regras e planos mais gerais revela o lado dinâmico do sistema da razão. Ele está conectado com a parte do controle por relações lógicas (conceituais) não realizáveis no mundo fenomenal. Finalmente, a razão só inicia suas operações se for alimentada por dados sensíveis, fornecidos pela receptividade cognitiva. (LOPARIC, 2005. p.92)

Ao descrevermos a natureza humana como o solucionador de problemas, enfatizamos que ela opera de acordo com dados puramente formais, mas a sua operação somente ocorre se ela for alimentada por dados sensíveis. Desta maneira, a natureza humana opera similarmente um autômato, pois sem um conjunto de regras formais definidas, a razão humana não pode transformar as informações de input (os dados sensíveis) em informações de output (em operações judicativas). Por essa razão, Kant utiliza a teoria da epigênese para explicar o funcionamento da natureza humana, porque são os conceitos que possibilitam a experiência, senão as informações de entrada não poderiam ser transformadas em informações de saída.

9. Solucionador de problema: o despertar do sono antropológico na primeira *Crítica*

Considerado o que foi dito acima, logo podemos sugerir que a filosofia em sentido cosmopolítico e a filosofia em sentido de uma *teleologia rationis humanae* ocupam-se do fim último da razão, por isso ela também pode ser chamada de doutrina da sabedoria do mundo. Referente à ideia da razão como um sistema teleológico, a filosofia em sentido cosmopolítico e a introdução dos fins práticos na primeira *Crítica*, Loparic sugeriu que:

a consideração desses fins práticos é relevante para o entendimento de aspectos importantes da teoria kantiana do conhecimento, bem como de sua filosofia como um todo. A filosofia é mais do que uma teoria da “perfeição lógica” dos resultados do solucionador humano de problemas. O conceito filosófico mais básico é o de uma ciência da relação de todo o conhecimento com os fins essenciais da razão humana, isto é, o de uma teleologia *rationis humanae* (B867). Esse “conceito cósmico” [*Weltbegriff*] de filosofia explica por que “toda a investigação da natureza (*Naturforschung*) tende assumir a forma de um sistema de fins” e por que seu resultado tende a assumir a forma de todos orgânicos e sistemáticos. (LOPARIC, 2005 p.80)

Parafrazeando o pesquisador acima citado, a razão kantiana deve ser compreendida como um sistema direcionado a fins (teleologia *rationis humanae*), que podem ser agrupados em duas classes, a saber, a classe dos sistemas teleológicos ideais e a classe dos sistemas teleológicos naturais. Neste sentido, podemos sugerir que a partir da leitura do texto de Loparic, que a filosofia em sentido cosmopolítico enfatiza a característica teleológica da razão humana, por esse motivo ela também pode ser chamada de um sistema teleológico *rationis humanae*. Isto significa, que ao caracterizamos a razão como um sistema direcionado a fins não mecânicos como sugere Loparic, a capacidade cognitiva humana enquadra-se como um dos possíveis substratos materiais no qual tal sistema acontece, uma vez que o interesse da razão assume a forma de um sistema de fins. Conforme Loparic, o primeiro tipo de classe é o dos sistemas teleológicos ideais, esse sistema ocupa-se da ideia de Deus e da natureza não reduzida aos aparecimentos possíveis e ao homem como ser moral. O segundo tipo de classe é o dos sistemas teleológicos naturais, ela diz respeito aos seres humanos e animais como entidades fenomênicas. Neste sentido, a razão humana é o dispositivo produtor de fins na medida em que “um fim se define como um efeito representado, cuja representação é, ao mesmo tempo, o fundamento que determina uma causa eficiente inteligente para a produção desse efeito.” (LOPARIC, 2005 p.81)

Ao caracterizar a razão como um órgão produto de fins, Loparic dá ênfase à capacidade dela mesma ser a causa das suas operações. O sistema teleológico ideal é composto por duas subclasses de ideias, a primeira subclasse origina-se do próprio funcionamento da razão, o qual exige que para cada efeito conhecido deva haver uma causa presumível. De acordo com os resultados da primeira *Crítica*, as proposições que versam sobre a alma, a liberdade e Deus no domínio teórico são questões dialéticas, por isso os seus usos são apenas regulativo, dado que a experiência empírica reivindica esse tipo de uso, ou seja, como condição da experiência sensível. Diferente dos problemas originados da primeira subclasse do sistema teleológico, o segundo tipo de subclasse diz respeito ao homem como ser moral e os fins dessa são classificados como fins intencionalmente estabelecidos, que no caso da primeira *Crítica* é a felicidade (Cf A805\B833-A819\847), uma vez que consideramos a questão do sumo bem como o fim último da razão como descreve Kant na *arquitetônica*.

Conforme Loparic, “a diferença entre os fins cognitivos necessários e os fins intencionalmente estabelecidos pode ser apresentada apontando-se o fato de que a obtenção dos primeiros não é acompanhada pelo sentimento de prazer, enquanto a

obtenção dos últimos o é.” (LOPARIC, 2005 p. 89) A segunda classe de fins são os intencionalmente determinados, pois o homem é capaz de agir motivado por representações elaboradas pela sua própria razão, que neste caso não é uma mera quimera por ser acompanhada do sentimento de respeito à lei moral (*KrV* 829\B857). Por isso, a razão opera em um sistema misto, que combina procedimentos de fins cognitivos necessários e de fins intencionalmente estabelecidos e, além desses o sistema teleológico natural. Por conseguinte, a partir da leitura do trabalho de Loparic, podemos destacar que a introdução dos fins práticos na *Crítica da razão pura* refere-se à necessidade da sistematização da razão como um sistema de fins, porque o próprio funcionamento da razão exige que para cada questão produzida pelo o teu próprio modo de funcionamento, ela possa decidir pela sua solução ou não. Dito nas palavras de Kant,

agora afirmo, que a filosofia transcendental tem para todo o conhecimento especulativo esta peculiaridade: que absolutamente nenhuma pergunta, qual um objeto dado que diz respeito à razão pura, que para essa mesma razão humana seria insolúvel e que nenhum pretexto de uma ignorância inevitável e de insondável profundidade do problema pode desligar-nos da obrigação de lhe darmos plena e cabal resposta, porque esse mesmo conceito, que nos coloca na posição de interrogar, deverá também habilitar-nos a responder perfeitamente a essa questão, visto que o objeto (tal como no caso do justo e do injusto) não se encontra fora do conceito⁵⁰. (*KrV* A479\B507)

Neste sentido, dado um problema, a razão é destinada pelo seu próprio funcionamento procurar a sua solução, esta característica aplica-se a todos os problemas da razão até mesmo aos problemas ditos insolúveis, esses são as questões originados da metafísica tradicional, a saber, a liberdade da vontade, a imortalidade da alma e a ideia de Deus. Em seu trabalho, Loparic (Cf. 2005) sustenta a tese de que a filosofia transcendental kantiana é um tratado lógico-semântico na medida em que a razão opera como um sistema, o qual é abastecido pelo próprio interesse da razão, por isso que dado um problema, ela procurará estabelecer as regras para a sua solução. Neste sentido, podemos sugerir que a filosofia em sentido cosmopolítico refere-se à atividade da razão “humana” como um sistema e a introdução dos fins práticos ocorrem na medida em que são reivindicações do funcionamento da razão como sistema. Por essa razão, Loparic salienta que o conceito *Weltbegriff* indica à ideia da razão como um sistema teleológico

⁵⁰ Ich behaupte nun, dass die Transzendentalphilosophie unter allem spekulativen Erkenntnis dieses Eigentümliche habe: dass gar keine Frage, welche einen der reinen Vernunft gegebenen Gegenstand betrifft, für eben dieselbe menschliche Vernunft unauflöslich sei, und dass kein Vorschützen einer unvermeidlichen Unwissenheit und unergründlichen Tiefe der Aufgabe von der Verbindlichkeit frei sprechen könne, sie gründlich und vollständig zu beantworten, weil eben derselbe Begriff, der uns in den Stand setzt zu fragen, durchaus uns auch tüchtig machen muss, auf diese Frage zu antworten, indem der Gegenstand außer dem Begriffe gar nicht angetroffen wird (wie bei Recht und Unrecht).

da *rationis humanae* e essa é a definição geral de filosofia como ciência dos fins da razão humana.

É importante observar que estamos partindo do pressuposto de que ao escrever a primeira *Crítica*, Kant não tinha em mente nem a segunda e a terceira *Crítica*, aceito este pressuposto, logo podemos asserir que a filosofia em sentido cosmopolítico ou como uma sistema teleológico da *rationis humanae* sugere que a razão é: 1º) um sistema direcionados a fins, os quais são representados por incógnitas subjetivas e objetivas como indicou Loparic; 2º) a razão como um sistema de fins possui diferentes domínios de aplicabilidade, que na arquitetura da razão são o teórico e o prático; 3º) ao ampliar o uso da razão ao domínio prático, Kant visava: primeiro apresentar um uso válida a ideia Deus, a liberdade da vontade e a imortalidade, mas a possível solução aos problemas especulativos da razão teórica prática conduz necessariamente para uma nova questão, a saber, a natureza “humana” do solucionador de problema.

Para o pesquisador kantiano, o solucionador de problemas opera a partir das duas classes de sistemas teleológicos e a filosofia em sentido cosmopolítico ocupa-se da unidade desses sistemas teleológicos. Assim, a relevância dos fins práticos na primeira *Crítica* não é meramente a perfeição lógica do sistema, mas sim a evidência de que o solucionador de problemas opera diferentes classes teleológicas que, por sua vez, podem ser aplicadas em diferentes domínios, que neste caso são o teórico e o prático. Segundo Loparic, a razão kantiana pode ser interpretada como um órgão de aquisição de conhecimento, na medida em que ela opera na forma de um solucionador de problema. Isto significa que, dado um problema a razão estabelece os seus meios de solução ou determina a sua insolubilidade. Ao afirmar que a razão é um sistema teleológico, Loparic quer salientar que tal órgão de aquisição de conhecimento opera a partir de sistemas teleológicos de três classes, que são: a ideal, a natural e a intencional. A primeira classe dos sistemas teleológicos é composta pelas ideias de alma, de liberdade e de Deus. A segunda classe ocupa-se das entidades fenomênicas, ou seja, dos objetos que são dados ou construídos no tempo e no espaço e das ideias matemáticas. A terceira classe ocupa-se da capacidade do homem em agir de acordo com representações, particularmente a capacidade de agir segundo a representação da lei moral. A caracterização da razão como um sistema teleológico é possível na medida em que ela produz os seus fins inatos, “cujo uso é inevitável no decorrer da experiência e, ao mesmo tempo, suficientemente garantido por esta.” (*KrV* A VIII) Neste sentido, os fins de segunda classes são meios para a solução dos fins de primeira classe, ainda que Kant

tenha asseverado que as proposições que tematizam a existência de Deus ou da alma originem problemas insolúveis na primeira *Crítica*.

Feitas essas observações, tanto para Hogrebe quanto para Loparic os problemas da filosofia transcendental são semânticos, pois eles tratam de que maneira os juízos são satisfeitos por conteúdos empíricos. Além disso, para Loparic a razão humana é caracterizada como órgão de aquisição de conhecimento, dado operar segundo fins estabelecidos por ela mesma, esses fins são incógnitas, as quais a razão procurar solucionar. Dito isso, é importante ressaltar que o solucionador de problema é derivado analiticamente da indagação kantiana acerca das condições de formulação e de execução de juízos sintéticos *a priori* por seres racionais finitos, essas condições de formulação e execução delimitam de que maneira deve operar a natureza humana e não o contrário. Por fim, podemos afirmar que a concepção de natureza humana na primeira *Crítica* é de um solucionador de problema, o qual somente é possível a partir dos efeitos das condições de possibilidade de execução e de formulação de proposições sintéticas *a priori* pela natureza humana. Feitas essas observações, no próximo capítulo examinaremos a definição de antropologia a partir da carta de Kant enviada a Herz em 1773, pois nessa correspondência a antropologia é concebida como uma ciência moral. Além disso, também demonstraremos de que maneira é possível derivar analiticamente uma ideia de natureza humana a partir dos efeitos das proposições sintética *a priori* prática.

3. OBSERVAÇÕES SOBRE AS INSTRUÇÕES [VORÜBUNG] DE ANTROPOLOGIA A PARTIR DA CARTA DE KANT ENVIADA A HERZ EM 1773

1. As propostas de antropologia de Platner e de Kant

Este capítulo objetiva demonstrar o que Kant compreende por antropologia na década de 1770, para isso apresentaremos aqui a diferença entre a ideia de antropologia kantiana da ideia de Platner, pois na carta enviada a Herz em 1773, Kant afirmou que a sua designação desta disciplina é diferente da desenvolvida por Platner em *Anthropologie für Ärzte und Weltweise (Antropologia para médicos e filósofos)*. A fim de compreendermos a diferença entre as designações de antropologia de Platner e Kant, citamos um trecho da obra do primeiro:

por fim, o corpo e a alma podem ser observados em suas relações recíprocas, suas restrições e seus aspectos em conjunto, e isto é o que chamo de antropologia. Naturalmente, que a antropologia possua também observações próprias [*einzel*n], as quais se referem exclusivamente ao corpo, e por sua vez ocupam-se de algumas coisas isoladamente⁵¹. (PLATNER, 1772. p. XVII)

É importante observar que, em *Anthropologie für Ärzte und Weltweise*, Platner esclarece que tão pouco tinha a intenção de escrever um tratado de psicologia, como de anatomia ou quanto de fisiologia, mas que o seu escrito aqui citado possui um pouco dessas três disciplinas, porque ao investigar o homem do ponto de vista observacional é impossível dissociar essas três áreas do conhecimento. Ainda segundo o autor, a partir da experiência nós podemos inferir a existência da alma e a sua interação com o corpo, dado que podemos conhecer a alma a partir do funcionamento do corpo. E, para ele, a disciplina que investigará isso se chama antropologia. Assim, a definição platneriana de antropologia é composta por diversas áreas de conhecimento, bem como a fisiologia e bem como a psicologia empírica, pois a através da observação da experiência ele deduzia a existência da alma e o modo como ela se conecta ao corpo.

⁵¹ Endlich kann man Körper und Seele in ihren gegenseitigen Verhältnissen, Einschränkungen und Beziehungen zusammen betrachten, und das ist es, was ich Anthropologie nenne. Es ist natürlich, dass die Anthropologie auch einzelne Bemerkungen haben muss welche den Körper allein betreffen, und wiederum andere welche allein angehen.

Parafrazeando Platner (Cf 1772. p.13), ainda sobre a sua noção de antropologia, ele argumenta que não tinha a intenção de escrever uma psicologia mais do que Locke⁵² e em ter escrito uma antropologia mais do que Condillac⁵³. Mas, ao examinar analiticamente o homem, não é possível separar os movimentos do corpo causados pela alma e os movimentos corporais capazes de causar um movimento na alma. Assim, a impossibilidade de separar esses dois tipos de movimentos implica em uma antropologia por um lado e por outro lado em uma anatomia e em uma psicologia, mesmo que seu objetivo não era escrever uma obra a partir dessas perspectivas. Além disso, ainda segundo Platner, também não se pode excluir do discurso sobre o homem sua dimensão lógica, como também sua dimensão moral e estética, uma vez que o homem é caracterizado como um ser racional. Feitas essas observações, na sétima seção do seu texto, Platner debate sobre a ligação da alma com o corpo, acerca disso ele argumentou o seguinte: “a alma está com o corpo em um recipiente simultaneamente imediato. As coisas umas com as outras estão simultaneamente em um recipiente [e] são fora e junta uma da outra. Portanto, são corpo e espírito juntos⁵⁴.” (PLATNER, 1772. p.37) Para o autor, a relação entre o corpo e a alma ocorre de forma indissociável. Por esse motivo, a relação entre eles é importante, pois a através da experiência ele acredita poder inferir a interação da alma com o corpo.

Platner compreende por antropologia o estudo das relações recíprocas entre o corpo e a alma e, a partir disso, ele hipostasia as causas das leis do comportamento humano, que são ao menos três, a saber: as ações humanas são motivadas por questões fisiológicas (mecanismo vital); elas são produzidas pela ação da alma sobre o corpo; e, por fim, elas são produzidas por uma atividade racional, que é atividade da alma sobre o corpo. (Cf. PLATNER, 1772. p.3) A respeito disso, é necessário observar que: ao aplicar o princípio da causalidade, Platner admite que determinadas ações possuem uma causa que pode ser tanto racional quanto corporal, mas a sua execução somente é possível mediante a relação entre a alma e o corpo. Além disso, Platner também acredita que é possível inferir a existência da alma a partir do comportamento humano, pois a alma e o corpo são substâncias distintas, mas indissociáveis. Por conseguinte, Platner

⁵² A obra indicada de Locke é o *Ensaio acerca do entendimento humano*.

⁵³ A obra indicada de Condillac é o *Tratado das sensações*.

⁵⁴ Die Seele steht also mit dem Körper in einen unmittelbaren simultanen Behältnisse. Dinge die in einen simultanen Behältnisse miteinander stehen, sind Außer einander und beisammen. Also sind Leib und Seele beisammen.

compreende por antropologia o estudo da ligação do corpo humano com a alma, mas essa temática é excluída da investigação antropológica kantiana.

Acerca da antropologia de Platner, Kant escreveu o seguinte em *Menschenkunde*:

nós designamos o conhecimento do homem geralmente com o nome de antropologia, o que em nenhuma outra academia foi lida. Platner escreveu uma antropologia escolástica. Nós não temos por objetivo obter meramente por causa da pluralidade de regras, o que nós defendemos no homem; porque, assim, também parece ser tal espantosa as diferentes disposições humanas, de tal modo que exista aí mais regularidade do que se deveria pensar⁵⁵. (*Menschenkunde*, 1831. p.5)

Kant caracterizou a antropologia platneriana como escolástica, na medida em que sua investigação antropológica não procurava estabelecer as causas gerais do comportamento humano a partir da observação como defendida Platner. Diferente disso, a antropologia platneriana busca demonstrar a ligação dos órgãos do corpo humano com o pensamento, pois essa ligação lhe permitia conhecer a alma a partir das ações executadas pelo corpo humano. Observado isso, a proposta de uma antropológica kantiana desenvolvida em *Menschenkunde* não visava a partir de certas regras normatizar o comportamento humano, dado que o objetivo de Kant era demonstrar a antropologia como uma antropologia moral. Ainda acerca do seu curso de antropologia, ele destaca que o mesmo não investigará o homem do ponto de vista fisiológico ou psicológico, ao invés disso, em *Menschenkunde*, a investigação ocorre a partir do uso [*Gebrauch*] que o homem faz das suas capacidades cognitivas. Essa constatação não nos permite fazer ilações sobre a causa primeira do funcionamento do aparelho cognitivo humano, mas apenas catalogar essas regras a partir uso que o homem faz delas, porque a antropologia kantiana não se ocupa em demonstrar a origem pura das faculdades cognitivas, mas sim de evidenciar o uso que o homem faz delas a partir dos seus efeitos. (Cf. *Menschenkunde*, 1831. p.5-8) Podemos asseverar que o que diferencia a antropologia kantiana da platneriana é a investigação do uso das faculdades cognitivas ao invés de procurar determinar a causa delas. Neste sentido, nós também podemos afirmar que a antropologia como concebida em *Menschenkunde* não é nem investigação

⁵⁵ Die Kenntnis des Menschen nennen wir mit einem allgemeinen Namen Anthropologie, welche auf keiner andern (**anderen – ändern**) Akademie gelesen wird. Platner hat eine Scholastische Anthropologie geschrieben. Wir haben aber weiter nichts zur Absicht, als bloß aus dem Mannigfaltigen, was wir am Menschen wahrnehmen, Regeln zu ziehen; denn so unerhört verschieden die menschlichen Launen auch zu sein scheinen, so ist hier doch mehr Regelmäßigkeit als man denken sollte.

fisiológica e nem psicológica, mas sim a investigação do que é o homem a partir do uso que o mesmo realiza das suas faculdades cognitivas.

Sobre a ideia de antropologia escolástica, Kant afirmou o seguinte:

a antropologia escolástica trata das regras gerais e suas causas; portanto, tão logo depois de investigarmos as causas das regras, chegamos à escolástica. Nossa antropologia pode ser lida por qualquer homem e até mesmo por mulheres no toalete, tal como divertimento, quando se encontra em todos os lugares regras, fornece-se informações, e pode-se ao menos encontrar um guia de orientação em aparente desordem⁵⁶. (*Menschenkunde*, 1831. p.6)

Como dito anteriormente, a antropologia escolástica investiga as regras gerais e as causas do comportamento humano, o que Kant reconhece como válido, pois ao investigarmos o homem do ponto de vista fisiológico e psicológico encontramos certa regularidade no seu comportamento. Neste sentido, a antropologia escolástica é composta pelo conhecimento fisiológico e psicológico, mas, segundo o autor, esse tipo de discurso possui apenas validade acadêmica, dado que eles não possuem nenhuma aplicação na vida cotidiana dos seres humanos. Isto quer dizer, que a antropologia escolástica é restrita apenas as discussões acadêmicas. Ao contrário da antropologia platneriana, a antropologia kantiana pode ser lida por qualquer pessoa por divertimento ou pelo menos como um guia de orientação desorganizado sobre o uso que o homem faz das suas faculdades cognitivas, uma vez que não investigará a causalidade entre as ações humanas e as suas possíveis causas, o que ocorre na antropologia escolástica. A partir do que foi dito por Kant, então podemos defender a tese de que a sua intenção de transformar os cursos de antropologia em uma disciplina acadêmica não considera a perspectiva indutiva, ou seja, a partir da observação inferir as causas gerais do comportamento humano. Diferentemente de Kant, Platner acreditava que a partir da observação da experiência era possível inferir a existência da alma e as suas propriedades e a ciência que pode realizar isso foi chamada por ele de antropologia.

Como dito acima, o conhecimento do homem é formado pelo conhecimento fisiológico, pelo conhecimento psicológico (psicologia empírica) e que geralmente a junção desses dois tipos de conhecimentos era chamada de antropologia por Platner. Para diferenciar a sua proposta de antropologia das debatidas nos meios acadêmicos da sua época, Kant chamou a sua antropologia de pragmática, pois em seus cursos ele não

⁵⁶ Die scholastische Anthropologie aber handelt von den allgemeinsten Regeln und deren Ursachen; sobald wir also nach der Ursache der Regeln forschen, kommen wir ins Scholastische. Unsere Anthropologie kann von jedermann, sogar von Damen bei der Toilette, gelesen werden, wie sie unterhaltendes hat, wenn man allenthalben auf Regeln stößt, die Auskunft geben, und wenn man bei scheinbaren Unordnungen immer einen Leitfaden findet.

procurava: primeiro, demonstrar a ligação entre a alma e o corpo; segundo, determinar a partir da observação as causas gerais do comportamento humano. Por essas razões, podemos afirmar que a antropologia kantiana não investiga as causas das regras do comportamento humano, que lhe permitiria inferir as regras das faculdades humanas ou inferir a existência da alma como propôs Platner, mas sim como o homem emprega as suas faculdades cognitivas no jogo social (Cf. *Colleg* 15:602; *PG* 9:159; *V-Mron* 25:1210) e como isso lhe permite modificar a sua natureza enquanto ser racional.

Na introdução apresentada por Stark (Cf. 1831. p.5;12;), em *Menschenkunde*, a antropologia é concebida como um escrito sobre as faculdades do entendimento [*Verstand*], da razão [*Vernunft*], da faculdade de julgar [*Urteilkraft*] e do sentimento [*Gefühl*] de prazer e desprazer e a sua diferença em relação às três *Críticas* é a descrição dessas faculdades cognitivas a partir da experiência [*Erfahrung*]. Apesar da conclusão da introdução do texto proposta por Stark nos conduzir para isso, ele não desenvolve de forma satisfatória qual seria então a possibilidade da descrição de uma natureza humana a partir do funcionamento dessas faculdades cognitivas, ele apenas esclarecer que o lugar do conhecimento antropológico na filosofia transcendental é o domínio da ética prática, que deve ser entendido como o domínio empírico dela. Apesar de não citar Stark, Hinske (Cf. 1986. p.29) concorda que o conhecimento do mundo em sentido pragmático, que neste período é sinônimo de antropologia, é a aplicação do conhecimento teórico na vida, pois esse é tematizado a partir de experiência e não a partir da condição de possibilidade do conhecimento sintético *a priori* como proposto por Kant em suas obras críticas.

Ainda sobre a diferença entre a antropologia de Platner e de Kant, Zammito (2002, p. 252) escreveu o seguinte:

Platner acreditava que a unidade da consciência exigia a imaterialidade da alma, porque apenas a simplicidade poderia dar conta desta unidade, e o corpo, como toda matéria, era obviamente um composto. A essência da alma não pode ser conhecida através da razão, mas apenas e exclusivamente pela experiência, Platner afirmou. A essência da alma humana não consiste no pensar, antes no poder do pensar⁵⁷. (ZAMMITO, 2002. p.252)

É importante ressaltar, que entre os parágrafos 45-88, Platner apresentou a suposta prova da existência da alma a partir de uma dúvida metódica (Cf. 1772. §45. p.15) ao

⁵⁷ Platner believed unity of consciousness required the immateriality of the soul, because only simplicity could account for that unity, and the body, like all matter, was obviously a compound. The essence of the soul cannot be recognized via reason but only and exclusively via experience, Platner maintained. The essence of the human soul consists not in thinking but in a power to think.

estilo de Descartes⁵⁸. A diferença do seu trabalho em relação ao do filósofo francês foi a introdução do termo *Selbstgeföhlt*, que significa a mescla entre a consciência e a sensações na medida em que ao indagar pela existência de um *eu*, tenho a certeza que sinto as minhas emoções, logo posso afirmar ter um *eu*. Dito isso em outras palavras, o pensamento não é meramente uma atividade da alma como defendia Descartes, pois para o filósofo francês o pensamento é um atributo da alma. Ao contrário disso, para Platner, como sugere Zammito, o poder de pensar inclui o corpo como uma condição imprescindível para o ato de pensar, pois para ele o poder do pensar é mais importante do que o ato de pensar, visto que, para isso, é necessária a interação da alma com o corpo. Conforme Platner, a prova da existência de um eu ocorre através do conceito de *Selbstgeföhlt*, que é a consciência de que sentimos nossas emoções, pois elas são resultado da interação da alma com o corpo e dele com ela. Assim, a essência da alma que é ter pensamento somente é conhecida através do nosso poder de pensar, que exige necessariamente a interação dela com o corpo, pois sem tal ligação é impossível ter consciência de si mesmo, porque não sentiríamos as nossas emoções, devido à ebulição do nosso sangue. Além disso, o corpo é o substrato que executa e possibilita as atividades da alma, o que é igualmente o corpo à alma, pois ela é o que o anima. Platner defende que os modelos investigativos utilizados para explicar a interação do corpo com a alma eram insuficientes, por isso era necessária uma nova ciência empírica que descrevesse essa interligação, ele chamou essa ciência empírica de antropologia. (Cf. 1772 § 48-55)

Recapitulando, para Platner a investigação antropológica consiste na investigação da ligação entre o corpo e a alma, isso lhe permitiu derivar indutivamente as regras que regem o comportamento humano e acender até as suas causas gerais através da observação da experiência. Em vista disso, podemos defender que uma possível definição de natureza humana em Platner é viável mediante a observação do comportamento humano, uma vez que isso lhe permite induzir a existência da alma, o que lhe autoriza afirmar a existência dela e a sua interligação com o corpo. De acordo com Platner, a antropologia é concebida como uma ciência empírica, mas o seu objetivo é investigar a relação de necessidade entre as operações da alma e do corpo através da experiência. Diferentemente dele, Kant não objetiva demonstrar a existência da alma e

⁵⁸ Em sua obra *Meditações metafísicas*, Descartes desenvolve a existências de eu a partir da dúvida metódica, que a partir da ideia da existência de um ser onisciente, perfeito e onipresente, que é Deus, ele pode deduzir a sua existência.

nem a sua ligação com o corpo, pois para ele essa questão não possui uma solução plausível. Logo, a recusa kantiana, apresentada na carta enviada a Herz, em investigar a ligação entre a alma e corpo pode ser entendida a partir da sua concepção de natureza humana, que para ele não pode indicar nenhum tipo de evidência da alma. Neste sentido, a afirmativa insistente de Kant em não investigar as causas das regras do comportamento humano faz sentido, pois ele não objetiva apresentar nenhum tipo de evidência da existência da alma e de sua ligação com o corpo. Ao invés disso, ele procura evidenciar que a investigação do uso que o homem faz das suas capacidades cognitivas nos permite explicar o funcionamento do substrato material do executor de certas operações judicativas, o qual somente é conhecido a partir dos seus efeitos ou derivado analiticamente das condições de possibilidade de elaboração e de execução de proposições válidas

Por essa razão, nós podemos afirmar que a antropologia kantiana se diferencia da antropologia platneriana (escolástica) nos seguintes pontos: 1°) não investiga a ligação da alma com o corpo, porque essa ligação é considerada um problema insolúvel para Kant; 2°) a antropologia kantiana difere-se da antropologia escolástica na medida em que não busca determinar as causas das ações humanas, ao invés disso, ela investiga o uso que o homem faz das suas faculdades cognitivas na vida cotidiana; 3°) a partir da ideia de uso das faculdade cognitivas (moral e teórica) nós podemos derivar analiticamente uma definição de natureza humana, pois a concepção dos efeitos do uso que o homem faz das suas faculdades cognitivas é a nossa ideia de natureza humana. Neste sentido, podemos aventar a hipótese de que uma possível definição de natureza humana em Kant nesse período somente é viável mediante os procedimentos de elaboração e execução de proposições válidas como defende Perez (Cf.2013), dado que a sua proposta de conhecimento antropologia se constitui a partir do uso que o homem realiza das suas faculdades cognitivas. A fim de validar a hipótese investigativa sugerida, agora analisaremos a literatura secundária acerca do tema e, por fim, proporemos uma definição de natureza humana.

2. O curso de antropologia: um exercício preliminar ou uma disciplina acadêmica

No inverno de 1772, Kant ministrou pela primeira vez seu curso de *Antropologia* e isto ocorreu nos invernos subsequentes até 1796. Se no inverno Kant ministrava os cursos de antropologia, no verão ele oferecia o curso sobre a *Geografia física*, que durou de 1755\6 até 1796. Entre 1796 e 1797, Kant organizou suas anotações do curso de antropologia e o resultado disso foi a publicação da obra *Antropologia de um ponto de vista pragmático* em 1798. Mas, essa obra não é a única fonte sobre o conteúdo desses cursos, pois as anotações dos mesmos foram reunidas no volume 15 da *Akademieausgabe* e, além disso, existem referências sobre esses cursos por quase toda obra de Kant. Uma dessas referências, nós podemos encontrar na carta que Kant enviou a Herz em 1773. Nessa correspondência, Kant expressou a sua intenção em transformar o seu curso de antropologia em uma disciplina acadêmica. Todavia, tal intenção não se realizou, pois, suas instruções sobre antropologia continuaram com o estado de meros cursos ou exercícios preliminares [*Vorübung*] nas palavras do próprio autor.

Em *Kant, Herder, and the birth of Anthropology*, Zammito problematiza a importância dos cursos de antropologia para o desenvolvimento da filosofia transcendental e os planos de Kant em transformar seu curso de antropologia em uma disciplina acadêmica. Inicialmente, Zammito debate a tese defendida por Brandt (Cf. 1999) de que os cursos de antropologia estão de acordo com a *Dissertação de 1770*, pois nessa obra Kant determina que os conteúdos empíricos devam ser totalmente excluídos do discurso metafísico. Por essa razão, a antropologia kantiana seria pensada já na sua origem como parte das ciências empíricas, como também defende Louden (Cf. 2011), Stark (Cf. 2003) e Wood (Cf.2003). Depois de avaliar a tese defendida por Brandt, ele problematiza as possíveis razões as quais inviabilizaram a intenção de Kant em transformar as suas lições de antropologia em uma disciplina acadêmicas. Sobre isso, ele escreveu o seguinte:

a atual leitura da antropologia de 1772-1773 de hoje em diante representa a soma dos vetores dessas forças divergentes. Poderiam parecer que na melhor parte dos anos de 1760, que Kant estava muito longe do caminho antropológico, do que ele estava no caminho da metafísica. Mas, duas coisas aconteceram ao plano de Kant para se tornar uma autoridade acadêmica na Alemanha em antropologia. Primeiro, isto foi impedido pelo aparecimento de experts rivais, notadamente Platner. Em, segundo, foi também impedido – ou pelos menos diminuído, pela grande ambição de Kant em torna-se a autoridade em metafísica⁵⁹. (ZAMMITO, 2002. p.256-257)

⁵⁹ The actual anthropology lectures from 1772-1773 onward represent the vector sum of these divergent forces. It would appear that for the better part of the late 1760s Kant was much farther along on the anthropological track, than he was on the metaphysical one. But two things happened to Kant's plan to

Se aceitarmos a tese sugerida por Zammito, a frustração kantiana frente ao sucesso de Platner, Herder e de outros experts e sua ambição em torna-se uma autoridade em metafísica o fizeram mudar os seus planos de transformar os seus cursos de antropologia em uma disciplina acadêmica. Por esse motivo, os cursos de *Antropologia* tal como os cursos de *Geografia física* são tratados como cursos introdutórios [*Vorübung*] do conhecimento do mundo.

Em frente do já foi dito aqui, precisamos enfrentar o problema da definição do conceito de natureza humana, pois como já indicado, os cursos de antropologia são classificados por Kant como conhecimento do homem. Acerca da definição de natureza humana a partir das indicações da carta de Kant enviado a Herz em 1773, O primeiro argumento refere-se ao sentido atribuído por Kant ao conceito de antropologia, que na perspectiva do pesquisador é o seguinte: “a ênfase ao sentido pragmático na revisão das suas leituras antropológicas foi um repúdio às considerações somáticas\ psicológicas. A conexão da alma com o corpo não era simplesmente algo para ser elucidado, mesmo que isto fosse obviamente para não ser negado⁶⁰.” (ZAMMITO, 2002. p.297) O segundo argumento apresentado por Zammito trata da questão da definição da natureza humana como cosmopolita, na medida em que em Kant ignora o conhecimento local em favorecimento do universal, por isso, essa definição de natureza humana é prescritiva.

Acerca de uma possível definição de natureza humana nos cursos de *Antropologia* de Kant, Zammito afirmou o seguinte:

o problema com esta formulação, no século XVIII na prática da “ciência do homem” é que para a maioria dos médicos as regulações “normativas” da natureza humana eram concebidas como resultados das investigações, e assim as generalizações empíricas como contingentes e falíveis. Entretanto, Kant era totalmente comprometido com uma prescrição preventiva e metafísica da natureza humana fundamentado na sua concepção da razão e do imperativo categórico. E que dificilmente poderia mudar neste período crítico. Kant não propôs descobrir a natureza humana através da possibilidade da natureza humana⁶¹. (ZAMMITO, 2002. p. 299)

become the German academic authority in anthropology. First, it was thwarted by the appearance of rival experts, notably Platner. But second, it was thwarted – or at least dwarfed, by Kant’s even greater ambition to become the authority on metaphysics.

⁶⁰ [...] the emphatic sense of pragmatic in Kant’s revision of his anthropology lectures was the repudiation of somatic\physiological considerations. The connection of soul to body was simply not something to be elucidated further, even if it was obviously not to be denied.

⁶¹ The problem with this formulation, from the vantage of eighteenth-century practice in the “science of man” is that for most practitioners the “nomothetic” regularities of a human nature were conceived as results of the inquiry, and thus as contingent and fallible empirical generalizations. Kant, however, was totally committed to a preemptive, metaphysical prescription of human nature grounded in his conception of reason and the categorical imperative. And that could hardly change in the critical period. Kant did not propose to discover human nature through of the possibility of human nature.

De acordo com o pesquisador, a concepção de natureza humana kantiana não é inicialmente o resultado do método observacional empregados pelos naturalistas hodiernos ao Kant, pois ele não investigava a natureza humana a partir do seu funcionamento fisiológico e nem do ponto de vista da psicologia racional. Dito de outro modo, diferente dos naturalistas da sua época, Kant propõe uma definição de natureza humana que não é derivada da observação dos diferentes povos ou do funcionamento fisiológico do corpo humano. Ao invés disso, ele propôs uma definição de natureza a partir da concepção do homem como cidadão do mundo, que na perspectiva do pesquisador é uma definição moral de natureza humana. De acordo com Zammito, a definição de natureza humana em Kant é prescritiva, pois ela delimita o que nós devemos saber acerca dela, que neste caso trata da possibilidade da predicção do homem como um cidadão do mundo.

Feitas essas observações acerca de uma possível definição de natureza humana, Stark (Cf. 2013. p.29) defende que inicialmente os cursos de antropologia foram concebidos como uma ciência empírica, pois o método empregado por Kant nesses cursos é o observacional. Mas, apesar disso, Kant não investiga a natureza humana do ponto de vista fisiológico ou a partir da pluralidade da espécie humana, ao invés disso, ele investiga a natureza humana a partir das suas características morais. Dito nas palavras do pesquisador:

A questão da antropologia – até meados dos anos 1770 – é investigar o uso que os seres humanos fazem das suas “faculdades”. A proposta do objeto da antropologia é o que Kant chama mais tarde de “caráter empírico” dos seres humanos, enquanto o domínio do “caráter inteligível” é denominado filosofia moral. Mas, Kant nunca deixa nenhuma dúvida no fato de que esses caracteres os quais ele observa pertencem aos mesmos seres humanos. A dificuldade recíproca relacionada caracteres faz surgir uma tensão entre antropologia e a filosofia moral, ao nível da teoria filosófica⁶². (STARK, 2003. p.29-30)

Para Stark, a antropologia kantiana investiga o uso que os seres humanos fazem das suas faculdades cognitivas, que segundo o autor também foi chamado por Kant de caráter empírica, pois neste caso o homem é investigado do ponto de vista do uso

⁶² The task of anthropology – at least through the mid-1770s – is to investigate use the human being makes of his “faculties.” The proper object of anthropology is that which Kant later calls the “empirical character” of human beings, while the domain of the “intelligible character” is assigned to moral philosophy. But Kant never leaves any doubt the fact that two characters he is observing indeed belong to one and the same human being. The difficult reciprocal relation between the two characters gives birth, on the level of philosophical theory, to the tension between anthropology and moral philosophy. (STARK, 2003. p.29-30)

aplicado da sua capacidade moral no mundo empírico. Em vista disso, é importante observar que apesar de Kant estratificar o caráter do ser humano em inteligível e em empírico, para o pesquisador isso não implica em um tipo de investigação antropológica de ambos os caracteres, mas sim uma oposição entre a investigação antropologia é a filosofia teórica e moral. Como já dito aqui, a antropologia investiga o caráter empírico, mas a distinção de ambos os caracteres do homem implica em uma tensão entre a ética kantiana (como sinônimo de pureza) e a antropologia, que deve ser compreendida como um tipo de ética aplicada. Louden (Cf. 2011) concorda com Stark, pois de acordo com o primeiro, a ética kantiana é dividida em duas partes, que são a puro e a empírica. A primeira diz respeito aos princípios puras da ética, os quais são cognoscíveis para qualquer ser racional. Diferentemente da pura, a parte empírica ocupa-se da formação do caráter do ser humano, pois ela ocupa-se das características empírica dos executores da lei moral, ou seja, investiga os efeitos fenomênicos da liberdade no mundo sensível. Dito de outro modo, para ambos os pesquisadores, estudar os aspectos fenomênicos da natureza humana significa investigar as características do caráter empírico dos seres humanos, que neste caso são as diferenças de temperamentos, de caráter dos povos e de sexos. Por fim, para ambos os pesquisadores o objeto investigado da antropologia é o caráter empírico dos seres humanos, o que chamou de uso das faculdades morais nos meados de 1770.

Feitas essas observações, Louden (Cf. 2011) interpreta a noção de antropologia pragmática em diversos momentos da produção kantiana como uma antropologia moral. Sobre a questão da antropologia pragmática como moral, ele escreveu o seguinte:

antropologia pragmática torna-se antropologia moral quando nós escolhermos fazer uso **[dela]** ou do nosso conhecimento de natureza humana para efeitos morais. Assim, em princípio, todos os aspectos da antropologia pragmática são potencialmente antropologia moral: tudo isto é necessário para tornar algum aspecto da antropologia pragmática em antropologia moral é a decisão de aplica isto a moral ao invés do fim não moral. Mas, Kant também fala mais especificamente sobre o que ele acredita mais parecido com as aplicações morais da antropologia pragmática, e no restante deste ensaio focarei mais especificamente nestas aplicações⁶³. (LOUDEN, 2002. p.17)

Como indicado pelo autor, a antropologia pragmática é potencialmente uma antropologia moral, na medida em que ela se ocupa dos efeitos fenomênicos produzidos

⁶³ Pragmatic anthropology becomes moral anthropology when we choose to make use of our knowledge of human nature for moral purposes. Thus, in principle, all aspects of pragmatic anthropology are potentially moral anthropology: all that is needed to turn any aspect of pragmatic anthropology into moral anthropology is the decision to apply it to moral rather than nonmoral ends. But Kant also speaks more specifically about what he believes are the most likely moral applications of pragmatic anthropology, and in the remainder of this essay I will focus on these more specific applications.

pelo uso que o homem faz da sua liberdade. Para que possamos entender o que isso quer dizer, torna-se necessário compreendermos inicialmente a distinção proposta pelo pesquisador entre o que ele chama de moral aplicada e de fim moral. Ele compreende por fim moral a união da vontade de todos os seres racionais sobre leis comuns (Cf. *GMS* 4:433), pois a ideia de fim ocupa-se disso. Diferentemente da ideia de fim moral, a moral em sentido estrito diz respeito ao que Kant chamou de *filosofia moralis applicata* em *Mrongovius II*. Sobre isso, Kant disse o seguinte:

as outras leis práticas são empiricamente condicionadas. A moral é a metafísica da liberdade ou dos costumes, que reconhece as leis puras *a priori* da liberdade. Tal como a metafísica, porque contém as leis *a priori* da natureza e tal como elas serão conhecidas *a priori*, chama-se metafísica da natureza. A filosofia prática como geralmente é aqui admitida, trata-se de um exercício preliminar. A metafísica dos costumes ou metafísica pura é a primeira parte da moral – a segunda parte da moral é a *philosophia moralis applicata*, antropologia moral, para qual pertence os princípios empíricos. Assim, tal como há na metafísica e na física. A moral não pode ser construída a partir de princípios empíricos, pois esses não são absolutos antes puramente de necessidade contingente, - a moral ordena: deves fazer sem uma condição e exceção. A moral prática geralmente é uma propedêutica. Antropologia moral é uma ética aplicada ao ser humano. *Moralia pura* é constituída por leis necessárias, por essa razão ela não pode basear-se principalmente nas qualidades de um ser racional, de um ser humano. As qualidades especiais do ser humano, e das leis, baseiam-se nisso, ocorre na antropologia moral, sob o nome de ética⁶⁴. (*Mrongovius II* 14:598)

Kant esclareceu nessa passagem a existência de dois níveis hierárquicos na filosofia prática. Uma das partes versa sobre o aspecto puro da ética, que por definição não pode conter nada de empírico como já dito aqui. Por essa razão, esse domínio reconhece apenas as leis *a priori* da liberdade ou dos costumes. Ao contrário do domínio puro, a outra parte da moralidade foi chamada por Kant de *filosofia moralis applicata* ou de antropologia moral, pois ela contém os princípios empíricos da moralidade. Destarte, como observado por Kant, a moralidade não pode ser constituída por princípios empíricos, caso fosse, teríamos que considerar, por exemplo, o imperativo categórico

⁶⁴ Die anderen praktischen Gesetze sind empirisch bedingt. Die Moral, die rein a priori Gesetze der Freiheit erkennt, ist Metaphysik der Freiheit oder der Sitten: so wie die Metaphysik, da sie a priori die Gesetze der Natur, wie sie a priori erkannt werden, enthält, Metaphysik der Natur heißt. Allgemeine Praktische Philosophie wird hiermit genommen, sofern sie eine Vorbereitung abgibt. – Die Metaphysik der Sitten oder Metaphysik pura ist nur der erste Teil der Moral – der 2te Teil der Moral ist *philosophia moralis applicata*, moralische Anthropologie, wozu die empirischen Prinzipien gehören. – Das ist so wie es Metaphysik und Physik gibt. – Die Moral kann nicht aus empirischen Prinzipien gebaut werden, denn dieses gibt nicht absolute sondern bloss bedingte Notwendigkeit, – die Moral sagt aber: Du musst das tun ohne eine Bedingung und Ausnahme. Die allgemeine praktische Philosophie ist eine *propaedeutica*. Moralische Anthropologie ist auf den Menschen angewandte Moral. *Moralia pura* ist auf notwendige Gesetze gebaut, daher kann sie sich auf die besondere Beschaffenheit eines vernünftigen Wesens, des Menschen, nicht gründen. – Die Besondere Beschaffenheit des Menschen, und die Gesetze, die sich darauf gründen, kommen in der moralischen Anthropologie vor, unter dem Namen Ethik.

como um princípio contingente, posto que a sua aplicação estaria sempre condicionada por determinada situação empírica. Apesar disso, Kant reconhece a existência de uma parte empírica da moralidade, a qual não fornece princípios determinantes, pois tais são restritos ao domínio puro da ética. Podemos distinguir a moral pura da ética aplicada assim: a moral pura ocupa-se do homem enquanto ser racional numênico e a ética aplicada como sujeito fenomênico, por isso, que Louden defende que a antropologia pragmática investiga os efeitos fenomênicos do uso da liberdade e não os seus princípios *a priori*. Por fim, Louden compreende por antropologia, enquanto filosofia *moralis applicata*, o estudo dos efeitos fenomênicos do uso da liberdade pelos seres racionais finitos, ou seja, aquilo que obstaculiza ou fomenta a execução da lei moral por seres humanos. Além disso, ele também defende que a antropologia pragmática é potencialmente uma antropologia moral na medida em que ela se constitui como um domínio de aplicação da moral kantiana junto com a pedagogia e a religião.

A ideia de uma parte pura e empírica da moral implica em uma noção dupla de metafísica dos costumes, sobre isso, Kant escreveu o seguinte na *Fundamentação da metafísica dos costumes*: “a física terá, portanto, a sua parte empírica, mas também uma parte racional; igualmente a ética, se bem que nesta a parte empírica se poderia chamar especialmente **Antropologia prática**, enquanto a racional seria a **Moral** propriamente dita.” (GMS 4:V) Ainda sobre a questão da dupla metafísica dos costumes, o autor dissera o seguinte na *Metafísica dos costumes*:

O contraponto a uma metafísica dos costumes, como o outro elemento da divisão da filosofia prática em geral, seria a antropologia moral, que conteria, no entanto, somente as condições subjetivas, tanto obstaculizadoras como favorecedoras, da realização das leis da primeira na natureza humana, a criação, difusão e fortalecimento dos princípios morais (na educação, na instrução escolar e popular) e de igual modo outras doutrinas e preceitos fundados na experiência: da antropologia moral não se pode prescindir, mas tão pouco deve ela, de todo em todo, preceder a metafísicas dos costumes ou estar misturada com ele; porque então correr-se-ia o perigo de propor leis morais falsas ou, pelo menos, indulgentes, que fazem com que pareça inacessível aquilo que se não alcança precisamente porque a lei moral não foi vista e exposta na sua pureza (naquilo em que consiste a sua força) ou se se utilizam incentivos inautênticos ou não íntegros para aquilo que é em si bom e conforme ao dever, que não deixariam nenhum princípio moral seguro, seja para servir de fio condutor ao juízo, seja para servir de disciplina ao ânimo no cumprimento do dever, e cuja prescrição só há-de dar-se *a priori*, simplesmente por meio da razão pura⁶⁵. (MS 6:217)

⁶⁵ Das Gegenstück einer Metaphysik der Sitten, als das andere Glied der Eintheilung der praktischen Philosophie überhaupt, würde die moralische Anthropologie sein, welche, aber nur die subjective, hindernde sowohl als begünstigende Bedingungen der Ausführung der Gesetze der ersteren in der menschlichen Natur, die Erzeugung, Ausbreitung und Stärkung moralischer Grundsätze (in der

Nessas obras, Kant enfatizou que a metafísica dos costumes possui uma parte pura e uma parte empírica. A parte pura ele chamou de moral e a parte empírica de antropologia. Fundamentado nessa divisão proposta por Kant, Louden propõe interpretar a noção de antropologia como parte da filosofia moral impura, pois a ciência antropológica trataria dos efeitos da liberdade humana no mundo empírico, por isso ela diz respeito à ética aplicada. (LOUDEN, 2011.p.81) Para o pesquisador, a antropologia está circunscrita ao domínio impuro da ética kantiana, na medida em que não diz respeito às origens *a priori* do conhecimento prático. Entretanto, queremos propor uma questão em relação à interpretação de Louden, que é a seguinte: deslocar a questão dos efeitos fenomênicos da liberdade no mundo empírico para a ideia de uso como um tipo de análise proposicional. De acordo com Stark (Cf. 2003), nos meados de 1770, o objeto de investigação da antropologia é o uso que o homem faz das suas faculdades cognitivas, além disso, salientamos que esse uso [*Gebrauch*] não se restringe apenas ao domínio prática da razão. Assim, antes de decidir se a antropologia na sua gênese já é concebida como uma antropologia moral como propõe Louden e Brandt, torna-se necessário considerar a questão apresentada aqui, ou seja, investigar a ideia de uso das faculdades cognitivas. Neste sentido, em parte, a interpretação de Louden está correta, pois a antropologia pragmática investiga os efeitos fenômenos da liberdade no mundo sensível, logo, por essa razão, a antropologia faz parte da ética aplicada, ou seja, da parte impura da metafísica dos costumes. Segundo Louden, os cursos de antropologia de Kant na sua gênese são concebidos como uma antropologia moral, dado que essas aulas compõem a parte empírica da metafísica dos costumes, dado que a noção de prudência trata da capacidade dos homens em influenciarem uns aos outros segundo certos fins, que neste caso é a felicidade. Além dessa interpretação proposta por Louden, Zammito (Cf. 2002) argumenta que as instruções de antropologia como pensada na carta enviada a Herz é uma revisão de Kant ao seu próprio ponto de vista em relação ao tema da ligação entre os órgãos do corpo humano e o pensamento, o que analisaremos a partir de agora e após isso, a ideia de uso.

Erziehung, der Schul- und Volksbelehrung) und dergleichen andere sich auf Erfahrung gründende Lehren und Vorschriften enthalten würde, und die nicht || entbehrt werden kann, aber durchaus nicht vor jener vorausgeschickt, oder mit ihr vermischt werden muß: weil man alsdann Gefahr läuft, falsche oder wenigstens nachsichtliche moralische Gesetze herauszubringen, welche das für unerreichbar vorspiegeln, was nur eben darum nicht erreicht wird, weil das Gesetz nicht in seiner Reinigkeit (als worin auch seine Stärke besteht) eingesehen und vorgetragen worden, oder gar unächte oder unlautere Triebfedern zu dem, was an sich pflichtmäßig und gut ist, gebraucht werden, welche keine sichere moralische Grundsätze übrig lassen, weder zum Leitfaden der Beurtheilung, noch zur Disciplin des Gemüths in der Befolgung der Pflicht, deren Vorschrift schlechterdings nur durch reine Vernunft a priori gegeben werden muß.

Como já dito aqui, Stark (Cf. 2003. p.29) e Louden (Cf. 2011. p.81) defendem que o objeto de investigação da antropologia em Kant é o caráter empírico do ser humano, por esse motivo, a antropologia não pode fazer parte da filosofia transcendental, pois ele pertence ao domínio das ciências empíricas. Todavia, para ambos os pesquisadores afirmar que o objeto de pesquisa da antropologia em Kant é o caráter empírico, significa que ele estuda os efeitos da liberdade humano no mundo empírico, na medida em que investiga os obstáculos que inviabilizam a realizam dela pela natureza humana. Isto dito nas palavras do último:

a antropologia kantiana, como nós vimos antes na carta para Herz, é também concebida como a *Beobachtungslehre*, uma doutrina empírica baseada na observação. (Se o próprio Kant sempre está propenso a aderir a esta constante autoimposição é uma questão a qual retornará mais tarde.) Concernente a liberdade, o que isto significa efetivamente é que antropologia pragmática estuda os efeitos fenomênicos da liberdade humana no mundo empírico, não as supostas origens não empíricas delas⁶⁶. (LOUDEN, 2011. p.81)

Para Louden, na carta a Herz, Kant manifesta a sua intenção de elaborar uma disciplina de antropologia fundamentada na doutrina da observação, que é uma ciência empírica. Todavia, a observação não diz respeito a qualquer tipo de fenômeno, mas apenas àqueles os quais evidenciam os efeitos fenomênicos das ações livres praticadas por seres racionais finitos – ou seja, que dizem respeito ao domínio prático da razão, mesmo que tal âmbito ainda não estivesse totalmente desenvolvido. Assim, a ideia de antropologia, descrita na carta a Herz, não investiga os princípios *a priori* do domínio prático, mas apenas as suas consequências empíricas. Para Louden, a definição de antropologia concebida por Kant na carta a Herz é de uma ciência empírica, pois investiga os efeitos fenomênicos da liberdade como resultado das ações de seres humanos.

Mediante o que foi a aqui desenvolvido, queremos salientar que para ambos os pesquisadores aqui problematizados, a definição de natureza humana é possível mediante um conjunto de efeitos. Para Louden, a definição natureza é viável mediante os efeitos das ações livres praticadas por seres racionais finitos, por isso, que antropologia kantiana investiga o que obstaculiza ou fomenta a realização da lei moral. Ao contrário dele, Zammito defende que a noção de natureza humana é um conceito prescritivo, pois visa apresentar uma definição metafísica de natureza humana

⁶⁶ For Kantian anthropology, as we saw earlier in the letter to Herz, is also conceived of as a *Beobachtungslehre*, an empirical doctrine based on observation. (Whether Kant himself always manages to adhere to this self-imposed constraint is an issue that I will return to later.) As concerns freedom, what this means in effect is that pragmatic anthropology studies the phenomenal effects of human freedom in the empirical world, not their allegedly non-empirical origins. (LOUDEN, 2011. p.81)

fundamentada nas características de um ser racional e moral, que segundo ele é de um cidadão do mundo. Dito isso, é importante observar que, segundo Kant, o homem não é um animal racional (*animal rationale*) como defendia Aristóteles, pelo contrário, ele é um animal racional (*animal rationabile*), isto significa que o homem a partir do uso das suas faculdades cognitivas pode torna-se um ser racional e a partir do uso da liberdade torna-se um cidadão do mundo. (Cf. *Anth* 7:322) Assim, ao afirmarmos que a definição de natureza humana é a fonte do conhecimento antropológico, nossa afirmação está de acordo com as teses defendidas por Louden (Cf. 2011), Stark (Cf. 2003) e Zammito (Cf. 2002). Por um lado, os dois primeiros defendem que a antropologia como indicado por Kant em diversos trechos da sua obra compõe a parte empírica da moral. Por essa razão, nós poderíamos derivar analiticamente uma definição de natureza humana a partir da tese da impureza. Em linhas gerais, a tese da impureza diz o seguinte: os princípios da ética pura não possuem nenhuma conexão com a vida humana e que tal somente é possível mediante o conhecimento empírico, a antropologia faz parte do domínio impuro da ética kantiana, pois é uma das formas de transformar os princípios puros em princípios realizáveis por qualquer ser humano. Isto significa que, a antropologia moral investiga o que obstaculiza e viabiliza a execução da lei moral pelos seres humanos, isso nos permite conceber uma definição de natureza humana a partir desses obstáculos e fomentadores da execução da lei moral pelos seres humanos. Por outro lado, Zammito propõe que o conceito de natureza humana em Kant é prescritivo na medida em que investiga o homem como cidadão do mundo, o que contraria a definição de natureza humana elaborada pelos naturalistas hodiernos ao Kant, os quais deduziam a definição de natureza a partir ora do funcionamento fisiológico do corpo humano ou da observação da multiplicidade de etnias da espécie humana.

Por conseguinte, após termos apresentado um panorama sobre as possíveis interpretações da concepção dos cursos de antropologia a partir da carta enviada a Herz, nós não problematizaremos aqui os supostos motivos que inviabilizaram o projeto de Kant em transformar os seus cursos de antropologia em uma disciplina acadêmica. Diferentemente disso, nós procuraremos estabelecer primeiro uma definição de antropologia segundo as indicações presentes na carta de Kant enviada a Herz em 1773, que segundo as indicações dos comentadores é uma definição moral. Além disso, podemos agrupar os pesquisadores em dois vieses interpretativos. Todavia, queremos salientar que neste período de produção kantiana o objeto investigativo da antropologia é o uso que o homem faz das suas faculdades cognitivas. Feitas essas observações

precisamos resolver uma questão ainda em aberto aqui, que é a seguinte: qual é a definição de natureza humana nos meados de 1770? Até esta parte do trabalho, analisamos respostas parciais apresentadas à pergunta aqui sugerida. A primeira resposta foi elaborada por Zammito, que defende que a definição de natureza humana em Kant em seus cursos de *Antropologia* é uma definição metafísica, pois o ser humano é investigado como cidadão do mundo, por essa razão essa definição é prescritiva, pois ela não é possível mediante a indução como propunha os médicos e naturalista hodiernos de Kant. A segunda tentativa de resposta foi elaborada por Louden, que sugere que a noção de natureza humana em Kant em seus cursos de antropologia é possível mediante os efeitos fenomênicos produzidos pelo o uso da liberdade por parte dos seres humanos no mundo empírico, assim a concepção desse objeto somente é possível a partir dos seus efeitos, ou seja, mediante aquilo que viabiliza ou inviabiliza a execução da lei moral pelos seres humanos. Por essa razão, para ambos os pesquisadores kantianos citados aqui, a definição de antropologia é concebida como uma ciência moral, pois ora para Zammito a antropologia investiga a natureza humana a partir das suas características morais, ou seja, investiga o homem como cidadão do mundo e ora para Louden ela investiga a natureza humana segundo os efeitos fenomênicos produzidos pelo o uso que os seres humanos realizam dela no mundo sensível, ou seja, é o estudo do que viabiliza ou inviabiliza a realização da lei moral pelos seres humanos.

3. O conceito de natureza humana

Na seção anterior argumentamos que de acordo com os comentadores citados a noção de antropologia como descrita na carta de Kant escrita em 1773 é uma definição moral. Aqui não problematizaremos as diferenças entre esses pesquisadores, pois o nosso objetivo nesta seção é apresentar uma contraposição à tese defendida por Louden, que enfatiza que a antropologia é a investigação dos efeitos fenomênicos da liberdade humano no mundo sensível e, por essa razão, a antropologia investiga o que obstaculiza ou fomenta a realização da lei moral pelos seres humanos. Dito isso, uma possível definição de natureza humana a partir da tese interpretativa desenvolvida por Louden somente é possível mediante os efeitos fenomênicos da liberdade humana no mundo empírico. Neste sentido, a definição de natureza humana é derivada analiticamente do

que viabiliza e do que fomenta a realização da lei moral pelos seres humanos. Feita essa observação, a nossa contraposição ao texto dele é a seguinte: a partir da indagação acerca das condições de possibilidade de formulação e execução de proposições válidas, Kant deriva analiticamente uma definição de natureza humana.

Como observado na seção anterior, Louden defende que a antropologia pragmática estuda os efeitos fenomênicos da liberdade humano no mundo empírico, neste sentido a definição de natureza humana é viável mediante a concepção da totalidade desses efeitos. Como já dito aqui, os cursos de *Antropologia* junto com os cursos de *Geografia física* formam juntos o conhecimento do mundo, pois ambos os cursos são concebidos como instruções preliminares desse. Acerca do conhecimento do mundo, Louden argumenta o seguinte:

Weltkenntnis moral nos ensina a ver o mundo com características morais: isto nos fornece uma relevante estrutura empírica para qual nós aplicamos os princípios da moral pura. Os seres humanos não podem simplesmente sozinhos saltar para a ética pura – sabe-se que é necessário o conhecimento de situações empíricas na aplicação dos princípios *a priori*⁶⁷. (LOUDEN. 2011. p.18)

De acordo com o pesquisador, o conhecimento do mundo nos permite ver o mundo com características morais, pois o mundo é o lugar onde o homem adquire e uso o seu conhecimento. Em vista disso, a antropologia pragmática é a investigação dos efeitos fenomênicos do uso da liberdade por parte dos seres humanos, uma vez que esses efeitos nos fornece um cenário empírico, que nos permite identificar o que fomenta ou obstaculiza a realização da lei moral por seres racionais de vontade finita. Neste sentido, para Louden a antropologia pragmática é a *filosofia moralis applicata*, na medida em que trata do nosso conhecimento acerca da natureza humana a partir da lei moral, ou seja, a partir dos elementos que tornam realizável a lei moral por seres humanos. Algo parecido com isso, nós encontramos na obra de Peirce, em *Conferências sobre pragmatismo*, pois ele definiu o conceito de antropologia pragmática da seguinte maneira:

a antropologia pragmática, de acordo com Kant, é a ética prática. Horizonte pragmático é a adaptação do conhecimento geral como finalidade de influenciar a moral.
Pragmatismo é a opinião segundo a qual a metafísica será amplamente clarificada pela aplicação da seguinte máxima que visa conseguir clareza:

⁶⁷ Moral *Weltkenntnis* teaches us show to see a world with moral features: it provides us with the relevant empirical framework to which we are to apply pure moral principle. Human beings cannot simply jump unaided into pure ethics – informed knowledge of the empirical situation to which a priori principles are to be applied is necessary.

considerar os efeitos práticos que possam pensar-se como produzidos pelo objeto de nossa concepção. A concepção destes efeitos é a concepção total do objeto. (PEIRCE, 1974. p.12)

Não problematizaremos aqui a definição de pragmática desenvolvida nessa obra por Pierce, o que importa para nós é a definição de antropologia pragmática como a adaptação do conhecimento em geral como finalidade de influenciar a moral e a ideia de efeito prático como objeto da antropologia pragmática. Isso é relevante, pois Louden (Cf. 2011) define a antropologia pragmática é uma antropologia moral na medida em que utilizamos nosso conhecimento da natureza humana conforme certos fins morais, pois apesar dos princípios puros serem cognoscíveis por qualquer ser racional de vontade finita, ainda assim, torna-se necessária o conhecimento de certas situações empíricas à aplicação desses princípios *a priori*, dado que sem esse conhecimento a moral kantiana se tornaria inaplicável a vida cotidiana dos seres humanos. Em vista disso, defendemos que uma concepção de natureza humana a partir da proposta interpretativa desenvolvida por Louden é possível apenas mediante os efeitos empíricos da liberdade humana no mundo sensível, porque a totalidade desses efeitos é a concepção de natureza humana, pois nós os imaginamos realizados por ela.

Para Louden, a antropologia é uma ciência empírica, porque ela se constitui a partir do nosso conhecimento adquirido acerca da natureza humana e do mundo mediante a observação, por isso nós os representamos segundo certos efeitos morais, o que torna os princípios puros da moral kantiana em algo cognoscível aos seres racionais de vontade finita. Diferentemente disso, Perez, argumenta que “no período crítico, Kant parte da estrutura de uma proposição da qual se pergunta sobre suas condições de possibilidade (formulação e validade) e daí deriva a natureza “humana” do executor das operações judicativas.” (Cf. 2013 s/n) De acordo com o pesquisador kantiano, devemos interpretar as anotações sobre antropologia de Kant de forma análoga ao método *crítico*, ou seja, por intermédio da seguinte pergunta: “*como são possíveis os juízos sintéticos a priori?*” (KrV B 19) Como se pode observar, o ponto de partida dos respectivos pesquisadores é igual, pois ambos os pesquisadores problematizam a ideia de uma natureza humana em Kant a partir de certos efeitos, que para Louden são os efeitos fenomênicos produzidos pelas ações livres realizados pelos seres humanos e para Perez são as condições que tornam possível a execução de procedimento judicativos pela natureza humana. A diferença entre os pesquisadores pode ser exemplificada através do método interpretativo escolhido por cada um. Conforme Louden, a partir do nosso

conhecimento da natureza humana nós a representamo-la segundo efeito morais, dado que a função da antropologia é tornar cognoscíveis aos seres humanos os princípios puros da moral. Segundo Perez, nós devemos ler as reflexões sobre antropologia através da interrogação pelas condições de possibilidade de proposições sintéticas *a priori*. De acordo com o último pesquisador, as características da natureza humana são determinadas a partir das condições de possibilidade e de exequibilidade de juízos por ela, dito nas palavras do pesquisador, a definição de natureza humana é derivada analiticamente das condições de possibilidade de formulação e execução de proposições válidas pela natureza humana. Observado isso, podemos afirmar que a partir da leitura dos trabalhos desse pesquisador, que a concepção de natureza humana trata da possibilidade de agrupar um conjunto de efeitos sob um objeto, que neste caso é a ideia de natureza humana.

Como já descrito aqui, Perez argumenta que: “no período crítico, Kant parte da estrutura de uma proposição da qual se pergunta sobre suas condições de possibilidade (formulação e validade) e daí deriva a natureza “humana” do executor das operações judicativas.” (Cf. 2013 s/n) Antes de darmos continuidade na análise do texto de Perez, torna-se necessário observar que a noção de executor de operações judicativas é similar à noção de solucionador de problemas desenvolvida por Loparic (Cf. 2005), pois o pesquisador aqui problematizado também adota os resultados apresentado por aquele. Ao chamar o solucionador de problemas de executor de operações judicativas, Perez procura dar ênfase ao predicamento da natureza humana a partir da execução de diferentes tipos de operações judicativas e a partir dos efeitos dessas operações derivamos uma definição dela. Conforme Perez, a partir da análise proposicional Kant determinara os aspectos da natureza humana, que não é meramente construída a partir dos seus elementos fisiológicos, mas a partir das suas características que viabilizam a exequibilidade de proposições, que podem até considerar certos aspectos fisiológicos, mas esses não definem a concepção de natureza humana.

A fim de delimitar esse argumento apresentado acima, citamos o trabalho de Perez no qual o mesmo argumenta:

(...) avançando cronologicamente, podemos observar que, apesar de todas as advertências feitas pelo próprio autor, a virada copernicana da investigação kantiana (*KrV* B XVI, XXII) poderia ser interpretada como uma reorientação da filosofia em torno da natureza humana. Isto pode ser explicado como um redirecionamento do estudo das coisas para o estudo das condições de possibilidade do próprio sujeito de conhecimento dessas mesmas coisas. Com efeito, esta ciência foi denominada por Kant, pelo menos no período de

elaboração da primeira crítica, de antropologia transcendental. Isto aparece em uma das anotações de Kant datada por Adickes entre 1776-1778 (PEREZ, 2013, p.44).

Para Perez, ao mesmo tempo em que Kant indagava-se pelas condições de possibilidade de proposições válidas, ele também se perguntava pelas condições de possibilidade da natureza humana em executor esses procedimentos judicativos. Ainda de acordo com o pesquisador, a interrogação kantiana pela possibilidade do sujeito não apenas o torna o objeto de investigação filosófica, pois não haveria neste movimento nenhuma novidade. Mas, a reorientação da filosofia em torno de uma natureza humana permitiu ao Kant aventar a possibilidade de diferentes tipos de antropologia, a saber, a antropologia fisiológica, antropologia moral, antropologia pragmática e antropologia transcendental. Contudo, ainda é necessário fazer mais uma observação sobre o texto de Perez, que é o seguinte: os elementos da natureza humana são determinados pelas condições de elaboração, de formulação e de execução de proposições válidas, por essa razão, a definição de natureza humana proposta por ele também é concebida a partir de certos efeitos, que neste caso, são as operações judicativas realizadas pelos seres humanos. Por essa razão, diferentemente de Louden, de acordo com Perez a definição de natureza humana é derivada analiticamente das condições de possibilidade de formulação e de execução de proposições válidas, assim a concepção desses efeitos é a concepção total do objeto, que neste caso é a natureza humana.

Neste sentido, Perez (Cf. 2013) também sugere que a definição de natureza humana na obra kantiana é prescritiva, na medida em que a investigamos a partir da sua capacidade de executar diferentes tipos proposicionais. O que nós chamamos de método antropológico no título desta seção trata da elaboração da concepção de natureza humana, pois ela é concebida a partir de efeitos que nós indicamos como produzidos por ela, dito nas palavras de Pierce, a concepção destes efeitos é a nossa concepção de natureza humana. Segundo Louden, isso ocorre mediante os efeitos fenomênicos produzidos pelas ações livres realizadas por seres humanos, dado que a nossa concepção de natureza humana nada mais é do que a totalidades desses efeitos. Conforme Perez, isso é possível mediante as condições de formulação e execução de proposições válidas, visto que o conceito de natureza humana é derivado analiticamente delas.

Apresentadas as observações acerca dos pesquisadores citados, propomos interpretar a noção de antropologia como a investigação da natureza humana a partir de certo conjunto de fenômenos, que nós concebemos como produzidos por ela. A nossa

recusa em relação à interpretação sugerida por Louden diz respeito à definição de natureza humana, pois ela é concebida a partir dos efeitos produzidos pela liberdade humana no mundo sensível. Diferentemente dele, Perez propôs que a partir das condições de possibilidade da elaboração e execução de proposições válidas, Kant derivou analiticamente uma definição de natureza humana, apesar disso, a concepção de natureza humana para o último pesquisador também é possível mediante os efeitos que viabilizam a execução e a formulação de proposições válidas. Concluindo, Perez afirma que a ideia de natureza humana é derivada analiticamente das condições de possibilidade de formulação e execução de proposições válidas, o que nos permite derivá-la analiticamente desses efeitos. Louden (Cf. 2008) também sustenta que a concepção de natureza humana é concebida a partir dos efeitos fenomênicos do uso da liberdade e não uma definição prescritiva como defende Zammito. Mas, tanto para Louden quanto para Perez o conceito de natureza humana nos cursos de antropologia kantiana é concebido a partir de um conjunto de efeitos, que para o primeiro são os efeitos produzidos pelo uso da liberdade no mundo sensível e para o segundo são as condições de possibilidade de execução e formulação de proposições válidas. Por fim, a concepção de natureza humana nos cursos de antropologia kantiana é possível mediante um conjunto de efeitos, os quais nós pensamos como produzidos por ela. Conforme Louden, esses efeitos são os produzidos pela liberdade no mundo sensível e para Perez esses efeitos são os produzidos pelas condições de formulação e execução de proposições válidas.

Na carta enviada a Herz em 1773, Kant afirmou que a sua investigação antropologia não considera a ligação entre o pensamento e os órgãos do corpo humano, pois isso é um problema insolúvel e infrutífero. Neste sentido, a antropologia é concebida como um exercício preliminar sobre a moral, as habilidades e o convívio social. Ainda segundo ele, o objetivo desses exercícios é inaugurar o domínio prático da razão. Além disso, as aulas de *Antropologia* junto com as de *Geografia física* são concebidas como exercícios preliminares do conhecimento do mundo, assim a antropologia ocupa-se da parte prática e a geografia da parte teórica dele. Para realizar essa tarefa, Kant esclareceu o seguinte: “procuro mais do que o fenômeno, do que suas leis como o primeiro fundamento da possibilidade da modificação da natureza humana.” (Br 10:144) Isto significa que, ao elaborar os exercícios preliminares de antropologia, Kant sugere que não procura determinar as leis dos fenômenos como ocorre na antropologia escolástica (platneriana), mas sim investigar a natureza humana a partir de

um conjunto de efeitos, que neste caso são morais. Ainda acerca disso, ele destaca, em diversas passagens das anotações dos cursos de *Antropologia*, que o conhecimento local e sem utilizado, pois o que interessa ao antropólogo pragmático é o conhecimento geral, isso indica que ele rejeita a perspectiva indutiva nesses cursos. (Cf. *Anth* 7:119) Isto significa que, a concepção de natureza humana não é possível mediante a generalização de certa característica empírica dos seres humanos, mas sim uma definição prescritiva, pois a partir de certo efeitos práticos nós os imaginamos como produzidos por ela.

Em vista do que foi dito acima, propomos que uma definição possível de natureza humana a partir das indicações apresentadas por Kant, na sua carta enviada a Herz em 1773, somente é possível mediante um conjunto de efeitos que nós imaginamos como produzidos por ela. Por um lado, segundo Louden, esses efeitos são os produzidos pela liberdade no mundo empírico, uma vez que a antropologia é considerada por ele como uma *filosofia moralis applicata*, na medida em que certos exemplos empíricos demonstram o que obstaculiza ou viabiliza a execução da lei moral pelos seres racionais finitos. Por outro lado, Perez enfatiza que os esses efeitos são possíveis mediante as condições de formulação e execução de proposições validas e que a partir dessas condições Kant deriva analiticamente a definição de natureza. Neste sentido, defendemos que a noção de natureza humana é derivada analiticamente de um conjunto de efeito que nós imaginamos produzidos por ela, os quais já foram apresentados aqui. Por fim, a nossa concepção destes efeitos é a nossa concepção de natureza humana. Todavia, é necessária uma última observação, para ambos os pesquisadores citadas a concepção de natureza humana somente é viável mediante o uso que os seres humanos fazem das suas faculdades cognitivas.

4. As lições de antropologia: a antropologia pragmática como potencialmente uma antropologia moral

Na seção anterior, nós diferenciamos as propostas de uma ciência antropológica conforme Kant e Platner, o que nos permitiu diferenciar a antropologia kantiana da platneriana, na medida em que a primeira considera a relação da alma com o corpo um problema insolúvel. Além disso, também argumentamos que uma possível definição de natureza humana somente é possível mediante um conjunto de efeitos. Em uma carta de 1773 enviada a Herz, Kant manifestou a intenção de transformar seus cursos de

Antropologia em uma disciplina acadêmica, o que nunca acontecerá. Apesar disso, nessa correspondência, ele apresenta um plano desses cursos, acerca disso ele escreveu o seguinte:

tenho o propósito de expor ao menos as fontes de todas as ciências da moral, da habilidade, do convívio social, por conseguinte para o prático inaugurar. Por isso, procuro mais do que o fenômeno, do que suas leis como o primeiro fundamento da possibilidade da *modificação* [*Modifikation*] da natureza humana em geral. [...] Ocupo-me nisso no meu tempo livre, trabalho este meu ponto de vista a partir da doutrina da observação, o que agrada bastante para exercícios preliminares à juventude acadêmica de habilidade, de prudência e mesmo de sabedoria, que diferencia principalmente a geografia física de outras instruções, que podem ser chamadas de conhecimento do mundo. (*Br* 10:144-146)

Kant manifestou a intenção de expor ao menos as fontes de todas as ciências da moral, isso implica na seguinte questão: a antropologia seria uma das fontes da ciência moral? A fim de tentar responder a questão sugerida, nós presumimos que o que Kant compreende por ciência moral nessa carta é igual ao que nós encontramos, por exemplo, na *Fundamentação da Metafísica dos Costumes* em sentido estrito. Para fundamentar a nossa presunção, concordaremos em parte com a tese desenvolvida por Loudon da ética impura⁶⁸, pois segundo ele a antropologia deve ser interpretada como uma ciência moral, desde que o seu objeto de pesquisa da antropologia seja o caráter empírico, mas especificamente os efeitos fenomênicos da liberdade humana no mundo empírico e não os seus princípios *a priori* da filosofia moral kantiana.

Para Loudon, na carta a Herz, Kant manifestou a sua intenção de transformar os seus cursos de antropologia em uma disciplina acadêmica, mas que essa disciplina será construída a partir da observação, por causa disso ela deve ser tida como uma ciência empírica. Todavia, a observação não diz respeito a qualquer tipo de fenômeno, mas apenas àqueles os quais evidenciam os efeitos fenomênicos das ações livres praticadas por seres humanos, ou seja, que dizem respeito ao domínio prático da razão, mesmo que tal âmbito ainda não estivesse totalmente desenvolvido. Assim, o objetivo investigativo

⁶⁸ Santos (Cf. 2008), em *Metáforas da razão ou economia poética do pensar kantiano*, também defende um domínio de impureza na filosofia transcendental, mas diferentemente de Loudon, ele defende a tese de que os conceitos impuros são elementos essenciais na sistematização da filosofia kantiana como sistema. Neste sentido, ele postula um uso metafórico para esses tipos de conceito, pois os mesmos possibilitam a sensificação deles. Por essa razão, torna-se necessário investigar os conceitos impuros como metáforas, pois elas nos permitem interpretar a filosofia kantiana como um sistema, nesse sentido, Santos defende existir três tipos de metáforas na Crítica da razão pura, que de acordo com ele são de três tipos, a saber: as ilustrativas (a militar, a da viagem marítima, a geográfica e a biológica); as de analogia (as comparações do filósofo crítico com o químico, o anatomista, o astrônomo); a integradora (jurídica). Todavia, a noção de impureza na filosofia kantiana não será tematizada aqui como um tipo de metáfora, mas sim como um registro sensível.

dos cursos de *Antropologia* não são os princípios *a priori* do domínio prático, como descrito na carta a Herz, mas sim apenas os efeitos fenomênicos das ações livres praticadas por seres humanos. Neste sentido, conforme Louden, a definição de antropologia concebida por Kant na carta a Herz é de uma ciência empírica, pois investiga os efeitos fenomênicos da liberdade como resultado das ações de seres racionais dotados de uma vontade finita. Dito isso nas palavras dele:

a antropologia kantiana, como nós vimos antes na carta para Herz, é também concebida como a *Beobachtungslehre*, uma doutrina empírica baseada na observação. (Se o próprio Kant sempre está propenso a aderir a esta constante autoimposição é uma questão a qual retornarei mais tarde.) Concernente a liberdade, o que isto significa efetivamente é que antropologia pragmática estuda os efeitos fenomênicos da liberdade humana no mundo empírico, não as supostas origens não empíricas delas⁶⁹. (LOUDEN, 2011. p.81)

Para o pesquisador citado, o conceito de antropologia indicado nessa carta possui um viés moral, pois o registro antropológico trata da liberdade, mas ela não é tematizada a partir dos seus princípios puros, ao invés disso, ela é problematizada a partir dos seus efeitos fenomênicos no mundo. Por essa razão, a designação de antropologia desenvolvida nessa carta segundo o pesquisador não pertence à parte pura da metafísica dos costumes, mas sim a parte empírica dela como nós encontramos na *Fundamentação da Metafísica dos Costumes*.

De acordo com o pesquisador, a noção de antropologia descrita nessa correspondência de Kant investiga os efeitos fenomênicos da liberdade humana no mundo empíricos, o que nos permite aventar a hipótese de que a concepção destes efeitos é a concepção de natureza humana. Assim, podemos afirmar que a antropologia investiga os obstáculos que impedem a execução da lei moral por seres humanos. Dito de outro modo, a definição de natureza humana é concebida a partir dos efeitos fenomênicos da liberdade humana no mundo, dos quais nós podemos derivar analiticamente a sua definição. Mas, isso somente é viável mediante a observação empírica dos efeitos fenomênicos das ações realizadas por seres humanos. A fim de validar a possibilidade de uma definição de natureza, analisaremos outras versões dos cursos de antropologia de Kant, o que nos permitirá decidir se a concepção de antropologia é restrita apenas ao domínio da filosofia *moralis applicata*.

⁶⁹ For Kantian anthropology, as we saw earlier in the letter to Herz, is also conceived of as a *Beobachtungslehre*, an empirical doctrine based on observation. (Whether Kant himself always manages to adhere to this self-imposed constraint is an issue that I will return to later.) As concerns freedom, what this means in effect is that pragmatic anthropology studies the phenomenal effects of human freedom in the empirical world, not their allegedly non-empirical origins. (LOUDEN, 2011. p.81)

Em *Menschenkunde*, a antropologia é tida como um tipo de conhecimento do homem, mas esse tipo de conhecimento é duplo, isto significa que: por um lado, ele é formado pelo conhecimento fisiológico e psicológico, os quais pertencem à antropologia escolástica e, por outro lado, o conhecimento prático, que diz respeito à prudência. Sobre o conhecimento prático, Kant disse o seguinte:

ela (prudência) é um conhecido do modo, como um homem pode ter influência sobre outro e pode dirigi-lo à sua intenção. Um conhecimento prático chama-se pragmático, contanto que ele seja para realizar o nosso propósito geral. Cada doutrina da sabedoria é moral e cada da prudência é pragmática. Uma doutrina é pragmática, desde que seja prudente e útil para nós nos assuntos públicos, no qual não há apenas teoria pura, mas no qual a práxis é necessária⁷⁰. (*Menschenkunde*, 1831. p.5)

Como pode ser observado, o conhecimento do homem em sentido prático, em *Menschenkunde*, ocupa-se de como uma pessoa pode influenciar outra a seu favor, assim ambas podem realizar um propósito geral, que neste caso é algo útil para nós nas questões públicas. Esse propósito geral é delimitado pela prudência, que trata da unificação dos seres racionais finitos a partir de um fim comum. Por conseguinte, a influência que um ser humano pode exercer sobre outrem não trata de usá-lo como um meio para a realização de um fim privado, ao invés disso ocupa-se de como os seres humanos podem estabelecer fins enquanto membros de um corpo civil. Feita essa observação, é importante ainda ressaltar que o adjetivo pragmático se refere àquilo que é útil na vida social nos assuntos públicos e não aos interesses privados. Assim, a antropologia em sentido pragmático em *Menschenkunde* ocupa-se de a capacidade dos seres humanos utilizarem uns ao outrem em favor de um fim geral, desde que esse fim seja útil nos assuntos públicos.

De antemão, nós podemos afirmar que a noção de antropologia pragmática desenvolvida em *Antropologia de um ponto de vista pragmática* é diferente da definição desenvolvida em *Menschenkunde*, pois na obra tardia de Kant esse tipo de conhecimento antropológico ocupa-se do que o homem faz de si mesmo ou pode e deve fazer como ser que age livremente. (Cf. *Anth* 7:119) Em *Anthropologie Dohna*, a noção de antropologia pragmática é igual a desenvolvida em *Menschenkunde*, pois nela o autor

⁷⁰ Sie ist eine Kenntnis von der Art, wie ein Mensch Einfluss auf den Anderen haben und ihn nach seiner Absicht leiten kann. Eine jede praktische Kenntnis, sofern sie dient, unsere gesamten Absicht zu erfüllen, nennt man pragmatisch. Jede Lehre der Weisheit ist moralisch, und jede der Klugheit pragmatisch. Eine Lehre ist pragmatisch, sofern sie uns klug und in öffentlichen Dingen brauchbar macht, wo wir nicht bloß die Theorie, sondern auch die Praxis nötig haben.

diferencia a antropologia pragmática da antropologia escolástica, acerca disso o autor argumentou o seguinte:

1. escolasticamente (escolástica), especulativo, nesse ponto ela [escolástica] conhece o homem, como ele é. Isto é o teórico [a psicologia <doutrina da alma> é propriamente uma antropologia especulativa. Ela dirige-se ao interno.]
2. popular (pragmático), na medida em que ele é útil para nós, a fim de que possamos realizar, o que se sabe, boas aplicações. [...] Toda doutrina prática é: 1. tecnicista, doutrina da arte e da habilidade, ou 2. Pragmática utilizarmos os homens para meus propósitos, doutrina da prudência⁷¹. (*Anth-Dohna* ko 72-73)

Conforme Kant, a antropologia pragmática nas últimas duas obras citadas trata de como o homem pode utilizar outra pessoa a fim de um propósito geral. É importante observar, que a ideia de propósito nessas obras não diz respeito apenas à lei moral, mas à prudência como a arte de utilizar outrem ao seu favor. Assim, de certo modo, nós poderíamos afirmar que a interpretação de Louden está correta, pois a concepção do termo antropologia tanto na carta a Herz quanto nas outras versões dos cursos de antropologia acima citados trata de uma ciência empírica, pois ela ocupa-se dos efeitos fenomênicos consequentes do uso que o homem faz da sua liberdade no mundo empírico. Mas, antes de corroborarmos ou não com o viés interpretativo de Louden, analisaremos a ideia de prudência.

De acordo com Brandt (Cf. 1999. p.117), a noção de prudência desenvolvidas nas versões dos cursos de antropologia como a capacidade de um ser humano influenciar outro conforme um propósito geral está associado ao conceito de pragmática, pois esse conceito possui o mesmo significado daquele. Ainda de acordo com Brandt (Cf. 1999. p. 117), o conceito de pragmático presente nessas versões do curso de antropologia, por exemplo, de *Colleg*, de *Anthropologie-Dohna* e em boa parte das *Reflexões sobre antropologia*, é retirado da obra de Baumgarten chamada *Initia Philosophie practicae prima*. Por exemplo, em *Erläuterungen Kants zu „Baumgartens Initia Philosophie practicae prima“*, o autor destaca o seguinte: “*motiva pragmatica necessitant secundum leges arbitrii privati, moralia: communis. priora faciunt, aliquid meae interesse; posteriora, aliquid bricht ab.*” (Erl 19:15) Ainda conforme Kant, a condição moral sempre é lícita, desde que não seja imposta exteriormente, pois ela trata

⁷¹ 1. schulmäßig (scholastisch), spekulativ, insoweit sie uns den Menschen kennen lehrt, wie er ist. Dies ist die theoretische [die Psychologie <Seelenlehre> ist eine solche spekulative Anthropologie. Sie geht aufs Innere.]

2. populär (pragmatisch), insoweit sie uns nützlich ist, um von dem, was man weiß, gute Anwendungen machen zu können. [...] Alle praktische Lehre ist: 1. technisch, Lehre der Kunst und Geschicklichkeit, oder 2. pragmatisch, Lehre der Klugheit, Menschen zu meinen Absichten zu gebrauchen.

da determinação objetiva da vontade em acordo com a lei moral. Ao contrário disso, a coação pragmática ocupa-se das condições de conciliação entre os arbítrios privados sob a rege de um princípio moral. Esse trecho é um comentário acerca da §56 da obra de Baumgarten, no qual é problematizada a ideia de coação moral, que segundo o autor deve ser interna e externa e classifica a primeira como moral e a segundo como física.

Ainda segundo Kant (*Erl* 19:26) acerca da ideia de coação, ele argumentou o seguinte:

Coactio est vel practica vel physica

vel

Per stimulos

Erzwingung

per motiva [moralia] Regel

objektiver praktischer Zwang

vel

subiectiv

per moralia per pragmatica.

Segundo as anotações de Kant acerca da obra de Baumgarten existem dois tipos de coação, que são *per stimulos* e *per motiva*, essa se refere tanto à moral quanto à pragmática enquanto aquela se remete apenas à instintiva, que ocorre por uma imposição da natureza. Deste modo, o autor classifica a coação *per stimulos* como subjetiva, porque ela trata de uma determinação instintiva, dado ser uma ação necessariamente condicionada por certo estímulo. Todavia, nenhum homem pode ser apenas patologicamente compelido, devido ao seu livre arbítrio, por essa razão as suas ações não são meramente *per stimulos*, mas *per motiva*, o que é compatível com a ideia de liberdade. Diferentemente da coação *per stimulos*, a coação *per motiva* trata de a capacidade dos seres humanos agirem de acordo com a representação de um fim, que neste caso pode ser um fim moral ou pragmático, pois o homem é um animal dotado de livre arbítrio.

A distinção apresentada por Kant da coação *per stimulos* e *per motiva* em *Collins* é igual à desenvolvida em suas anotações da obra de Baumgarten. Em ambas as obras, Kant argumenta que toda coação prática não é subjetiva, ao invés disso é objetiva, na medida em que em o motivo da ação é compatível com a liberdade. Desta

maneira, a coação prática trata da eleição de um fim determinante da vontade, o qual pode ser classificado como pragmático ou moral. Acerca do primeiro tipo, Kant escreveu o seguinte:

all pragmatic motives are merely conditioned, insofar as the actions are means to happiness, so here there is no ground for the action itself, but merely qua means. Hence all *imperativi pragmatici hypothetice necessitant e non absolute*. But *imperativi morales necessitant absolute* and express a *bonitas absoluta*, just as the *imperativi pragmatici* express a *bonitas hypothetica*. So on grounds of prudence, truthfulness can be immediately good - in commerce, for example, it is as good as ready cash - but regarded in the absolute sense, to be truthful is good in itself, and for every purpose, and untruth is in itself vile. (Collins 27:258)

Todo motivo pragmático é condicionado, na medida em que os motivos são tidos como meio para se alcançar a felicidade. Por essa razão, dos motivos pragmáticos apenas derivamos imperativos hipotéticos e nunca categóricos, mas, segundo Kant, esse tipo de imperativo é possível mediante uma coação *por motivo* e nunca *por estímulo*, mesmo que o imperativo não seja categorico. Ainda de acordo com as Lições de Collins, “prudence is readiness in the use of means to the universal end of man, namely happiness, and thus here the end is already determined, which is not the case with skill. For the rule of prudence there are two requirements: to determine the end itself, and then the use of means to this end.” (Collins 27:246) Nessa citação, Kant distingue os fins da humanidade de acordo com a felicidade e de acordo com a habilidade, o último não exige a determinação de um fim geral prévio, o que ocorre no caso daquele. Dito de outro modo, nessas lições de ética, o conceito de prudência é definido como a utilização de respectivo meio para a realização de um fim universal, que nomeadamente é a felicidade, por essa razão, diferentemente dos fins da habilidade, pois naquele caso o fim é determinando anteriormente a quaisquer meios. Para validar essa designação de prudência, o autor destacou dois requisitos, que são: primeiro, a capacidade de determinar um fim para si mesmo, que como já dito aqui é a felicidade; segundo, a capacidade da eleição dos meios à realização desse fim.

Ainda de acordo com Brandt (Cf. 1999. p.117), o conceito de pragmático presente nessas versões do curso de antropologia, por exemplo, nas versões de *Colleg*, de *Anthropologie-Dohna* e nas *Reflexões sobre antropologia*, é retirado da obra de Baumgarten *Initia philosophiae practicae primae* (1760). As implicações disso é um diferencia entre a noção de antropologia pragmática desenvolvidas nessas versões dos cursos de antropologia e a noção presente na obra publicada em 1798, *Antropologia de ponto de vista pragmático*. Naquelas versões dos cursos de *Antropologia*, o conceito de

antropologia pragmática é definido como a capacidade do homem em dirigir outrem em favor dos seus propósitos. Ainda sobre a aplicação do conhecimento antropológico, Kant escreveu o seguinte em *Menschenkunde*: “então não existe nenhum outro livro sobre antropologia, assim escolherei a psicologia metafísica de Baumgarten, que é um homem muito rico em matéria e muito curto na realização, como um guia de orientação para mim.” (*Menschenkunde*, 1831. p.9) Nessa obra, Kant afirmara que até o momento não existia nenhum livro sobre antropologia igual ao seu, pois nesse momento histórico existia apenas a antropologia escolástica segundo Kant, a qual ele classificou como um tipo de conhecimento pedante, dado que é meramente um conhecimento erudito e sem aplicação nas situações cotidianas da vida. Ao contrário disso, como dito pelo próprio Kant, a sua antropologia faz parte do conhecimento do mundo, na medida em que se ocupa da prudência, da sabedoria, pois ela trata de um tipo de conhecimento útil à vida em sociedade. Diferentemente disso, a noção de antropologia pragmática, em *Antropologia de um ponto de vista pragmático*, trata daquilo que o homem pode e deve fazer de si mesmo como ser racional dotado de uma vontade livre.

Feitas essas observações, concordamos com Brandt na medida em que as noções de prudência e pragmática nas versões dos cursos de Antropologia aqui citados (*Menschenkunde*, *Colleg*, *Antropologie-Dohna*) são retiradas do texto de Baumgarten aqui já indicado. Além disso, também estamos em acordo que nessas versões dos cursos ministrados por Kant existe certa sinonímia entre os termos de prudência e de pragmática. Todavia, mais do que explorar essa equivalência conceitual, queremos salientar aqui a definição de prudência como a capacidade dos seres humanos agirem de acordo com um fim geral, que neste caso é a felicidade. Isso, nós permite afirmar que os fins pragmáticos como anunciados aqui a partir das três versões dos cursos de antropologia indicadas refere-se à capacidade dos homens em agirem de acordo com a representação da ideia de felicidade, que nessas anotações do curso de antropologia trata daquilo que é útil na vida pública. Neste sentido, a interpretação de Loudon está correta, pois a antropologia pragmática nessas versões das instruções de antropologia aqui analisadas trata do estudo dos efeitos fenomênicos da liberdade no mundo sensível. Feitas essas observações, agora analisaremos o sentido do termo prudência a fim de decidimos se antropologia pragmática deve ser compreendida ou não como uma antropologia moral.

5. Prudência [*Klugheit*]

Na seção anterior argumentamos haver uma sinonímia entre o conceito de pragmática e o conceito de prudência nas anotações kantiana dos seus cursos de *Antropologia*. Além disso, essa sinonímia entre esses conceitos nos permite afirmar que a antropologia pragmática é potencialmente uma antropologia moral, pois ela trata de a capacidade dos seres humanos influenciarem uns aos outros de acordo com certos fins, que neste caso é a ideia de felicidade. Acerca do adjetivo pragmático, Kant escreveu o seguinte em uma nota de rodapé da *Fundamentação da metafísica dos costumes*:

parece-me que a verdadeira significação da palavra pragmática se pode assim determinar da maneira mais exata. Chamam-se pragmáticas as sanções que decorrem propriamente não do direito dos Estados como leis necessárias, mas da prevenção pelo bem-estar geral. A história é escrita pragmaticamente quando nos torna prudentes, quer dizer, quando ensina o mundo atual a maneira de assegurar a sua vantagem melhor ou pelo menos tão bem como o mundo das gerações passadas⁷². (*GMS* 4:417)

Nessa citação, o autor determina que o conceito de pragmática ocupa-se da prevenção do bem-estar em geral, o que em tese está em acordo com as versões dos cursos de *Antropologia*, pois trata da capacidade dos seres humanos em agirem de acordo com a ideia de felicidade. Ainda na obra acima citada, Kant escreve o seguinte sobre a ideia de prudência:

a palavra prudência (*Klugheit*) é tomada em sentido duplo: ou pode designar a prudência do mundo (*Weltklugheit*) nas relações com o mundo, ou a prudência privada (*Privatklugheit*). A primeira é a habilidade (*Geschicklichkeit*) de uma pessoa no exercício de influência sobre outras para utilizá-las para as suas intenções. A segunda é a sagacidade (*Einsicht*) em reunir todas estas intenções para alcançar uma vantagem pessoal durável. A última é propriamente aquela sobre que reverte mesmo o valor da primeira, e quem é prudente no primeiro sentido, mas que não é no segundo, desse se poderá antes dizer: é esperto e manhoso, mas em suma é imprudente. (*GMS* 4:417\BA 7:43)

Conforme Kant, o primeiro sentido da palavra prudência ocupa-se das relações do ser racional finito com o mundo. Neste sentido, a primeira acepção do termo prudência trata das relações entre os seres humanos na medida em que eles possuem a capacidade de influenciar uns aos outros. O segundo sentido da palavra prudência diz respeito ao

⁷² Mich deucht, die eigentliche Bedeutung des Worts pragmatisch könne so am genauesten bestimmt werden. Denn pragmatisch werden die Sanktionen genannt, welche eigentlich nicht aus dem Rechte der Staaten als notwendige Gesetze, sondern aus der Vorsorge für die allgemeine Wohlfahrt fließen. Pragmatisch ist eine Geschichte abgefasst, wenn sie klug macht, d.i. die Welt belehrt, wie sie ihren Vorteil besser, oder wenigstens eben so gut als die Vorwelt besorgen könne.

caráter do ser racional finito, pois nessa acepção prudência significa a capacidade de alcançar mediante as próprias intenções um bem durável, que neste caso é a virtude. A vantagem durável é a participação do reino dos fins, ou seja, ter a si mesmo como outrem simultaneamente como fim e não como meio. Kant definiu o reino dos fins (*Reichs der Zwecke*) como “a ligação sistemática de vários seres racionais por meios de leis comuns” (*FMC 7:74\75*), que trata da relação entre os homens intermediada pela lei moral. Isto significa que, todos os seres humanos estão submetidos a fins, que são morais ou não, contudo como participante do reino dos fins todos os homens estão obrigados a tratar a si mesmo e outrem nunca como meio, mas sempre simultaneamente como um fim em si.

O sentido do termo prudência privada desenvolvida na *Fundamentação da Metafísica dos Costumes* é igual ao sentido de prudência apresentado na *Reflexão 1518*, sob a condição de que a prudência privada é a capacidade do agente moral em definir o verdadeiro valor moral das coisas. Na *Reflexão 1518*, Kant definiu a prudência do seguinte modo: “por volta dos 40 anos forma-se primeiro a autêntica forma de pensar. (g Também prudência, isto é, a capacidade de diferenciar o verdadeiro interesse da aparência. (s de avaliar o valor das coisas.)” (*Refl 15:873*) Esse trecho foi escrito entre 1783 e 1784, provavelmente ao mesmo tempo em que Kant revisava o texto da *Fundamentação da Metafísica dos costumes* para sua publicação, que aconteceu em 1785. Naquela reflexão antropológica, Kant definiu a prudência como a capacidade de avaliar o verdadeiro valor das coisas, o que permite ao homem distinguir o verdadeiro interesse moral do falso interesse. Neste sentido, a aparência moral pode ser a falsidade do caráter ou os defeitos do caráter (*fehlerhafte Charakter*). Para Kant, “a falsidade é o verdadeiro mal do caráter, pois a falsidade contém os princípios do mal. Não misantropia ou também intolerância, inveja, ingratidão, satisfação maliciosa.” (*Refl 15:872*) Dito de outro modo, por exemplo, a misantropia para o autor faz parte dos defeitos do caráter, porque sua causa pode ser a incapacidade de um jovem em determinar o verdadeiro valor moral das coisas. Diferente dos defeitos do caráter, a falsidade do caráter não trata de uma incapacidade do uso pleno da razão, pelo contrário diz respeito à determinação do verdadeiro valor moral das coisas.

Na *Reflexão 1518*, Kant definiu a ideia de prudência como a autêntica forma de pensar ou como a capacidade de avaliar o autêntico valor moral das coisas. Ainda conforme Kant, a prudência é a capacidade de discernir o verdadeiro valor moral das coisas ocorre por volta dos quarentas anos. Isto significa que, o bem durável citado na

Fundamentação da Metafísica dos Costumes é possível mediante a capacidade do homem em determinar o verdadeiro valor moral das coisas, ou seja, nunca ter o outro ou a si mesmo como meio, mas sim como um fim. Entretanto, como advertiu Kant na citação, aqueles que apenas tiverem a prudência do mundo não poderão ser chamados de prudentes, mas deverão ser chamados de imprudente, mas esse tipo de prudência é tido como uma habilidade necessária na vida social. Assim, a prudência do mundo trata da habilidade dos homens em buscar o bem-estar, a qual pode ser convertida em prudência privada, que é a aquisição de um bem durável.

Até aqui nós analisamos a noção de prudência em diferentes anotações dos cursos de *Antropologia*, pois nesses cursos ela é definida como a capacidade dos seres humanos em influenciar uns aos outros. Em vista disso, nós podemos afirmar existir certa simetria na definição desse conceito entre a *Vorlesungen über Moralphilosophie von Collins* e a *Fundamentação da metafísica dos Costumes*, pois aquelas lições foram ministradas por Kant no inverno de 1784-5 e a publicação dessa obra ocorrera em 1785. Além dessa contemporaneidade entre as aulas e as obras aqui indicadas, a conceito de prudência é definida nelas como a capacidade dos homens como membros de uma sociedade em eleger um fim geral, que neste caso é a felicidade. Isso está em acordo com a definição de prudência que nós encontramos em *Menschenkunde, Anth-Dohna e Colleg*, pois nessas versões dos cursos de *Antropologia* a prudência é definida como aquilo que é útil na vida em sociedade ou nas questões públicas. Além disso, também concordamos com Brandt na medida em que a noção de prudência presentes nas obras citadas é uma apropriação da noção desenvolvida por Baumgarten. Mas do que assinalar essa apropriação, nós queremos propor que por prudência nas versões dos cursos de *Antropologia* a capacidade dos homens em agir de acordo com um fim comum, que neste caso é a felicidade, e de influenciarem uns aos outros à realização desse fim.

Em linhas gerais, a definição de prudência desenvolvidas nas obras aqui citadas está em acordo com a tese defendida por Louden, pois segundo o pesquisador a antropologia pragmática investiga os efeitos fenomênicos da liberdade humana no mundo empírico, os quais se referem, por um lado, os obstáculos que impedem a realização da lei moral pelos seres humanos e, por outro lado, ao modo como os seres humanos influenciam uns aos outros para a realização de diversos fins, que é a lei moral e a felicidade. Apresentadas as observações acima, podemos argumentar que o sentido do termo prudência presente em *Menschenkunde* e em *Anthropologie-Dohna*, também

está presente na *Fundamentação da Metafísica dos Costumes*⁷³, na medida em que a prudência em seu sentido pragmático trata da habilidade do homem em agir direcionada a fins. Asseverar que o homem possui a capacidade de operar de acordo com fins em sentido pragmático implica em dizer que: primeiro, ele possui a habilidade de utilizar os outros segundo suas intenções (prudência privada); segundo, ele pode converter esta capacidade em um bem durável ao avaliar o verdadeiro valor moral das coisas, o que foi chamado por Kant de sabedoria (*Weisheit*) nas suas versões dos cursos de antropologia.

Retomando à questão fundamental desta seção, então seria a antropologia já na sua gênese uma antropologia moral? A fim de respondê-la, defendemos que Louden interpreta a noção de antropologia pragmática e de prudência a partir de uma observação apresentada por Kant na *Fundamentação da metafísica dos costumes* acerca do conceito de metafísica dos costumes. Nela, Kant enfatizou que a metafísica dos costumes possui uma parte pura e empírica. (Cf. *GMC* V-VI) A parte pura ele chamou de moral e a parte empírica de antropologia. Fundamentado por essa divisão proposta por Kant, Louden propõe interpretar a noção de antropologia descrita na carta enviada a Herz como parte da filosofia moral impura, pois a ciência antropológica trataria dos efeitos da liberdade humana no mundo empírico, por isso ele defende que ela compõe a parte empírica da moral kantiana. Ao reconstruirmos o sentido do termo prudência nas versões dos cursos de antropologia podemos afirmar que a interpretação de Louden está

⁷³ Se nós comparamos a noção de prudência do mundo com a noção de prudência desenvolvida em *Menschenkunde* e *Anthropologie-Dohna*, nós podemos então afirmar que ambas possuem o mesmo significado, pois o próprio Kant na *Fundamentação da Metafísica dos Costumes* advertiu que o conceito de prudência privada trata-se da habilidade de uma pessoa em exercer influência sobre outras e utilizá-las a favor das suas intenções. Ainda referente à ideia de prudência, Kant escreveu o seguinte na *Antropologia de um ponto de vista pragmático* publicada em 1798: A idade em que o homem chega ao pleno uso de sua razão poderá ser fixada, em vista de sua habilidade (*Geschicklichkeit*) (a faculdade de atuar com arte em qualquer propósito), por volta dos vinte anos; em vista da prudência (*Klugheit*) (de utilizar outros homens para os seus fins), dos quarentas; finalmente, em vista da sabedoria (*Weisheit*) por volta dos sessenta; nesta última época, porém, ela é mais negativa, para compreender todas as tolices das duas primeiras, quando se poderia viver bem, e mesmo então esse juízo ainda é raro, pois que a inclinação pela se torna tanto mais forte, quanto menos valor ela tem, tanto na ação quanto no prazer. (*Anth* 7:201) Esta citação diz respeito à capacidade do homem em fazer o uso pleno da sua razão, que conforme ao autor está associado com a terceira faixa etária apresentada. Além disso, também podemos expressar a capacidade do uso pleno da razão a partir de três máximas, que são: “1º) pensar por si mesmo; 2º) colocar-se no lugar do outro (na comunicação com seres humanos); 3º) pensar sempre em concordância consigo mesmo.” (*Anth* 7:200) Em outras palavras, essas máximas são coordenadas que ajudariam ao homem a retirar de si a sabedoria, pois é impossível infundir sabedoria nele. Tendo em vista esse panorama, Kant identificou cada uma das máximas como um tipo de exercício para atingir o uso pleno da razão, mas que tal uso somente será possível a partir dos 40 anos. Nesta passagem do texto de 1798, o autor também definiu a habilidade como a capacidade de usar a razão direcionada a fins, a prudência como a capacidade de ser humano em utilizar outro em favor dos seus propósitos e a sabedoria como a capacidade de tolerar as tolices dos outros. Assim, podemos asseverar que o significado da palavra prudência presente nesta obra inclui o sentido tanto da prudência do mundo quanto o sentido da prudência privada desenvolvidos na *Fundamentação da Metafísica dos Costumes*.

correta, pois nas lições e nos cursos de Kant aqui citados, há um a antropologia pragmática ocupa-se da prudência, porque o seu objeto investigativo é o caráter empírico do homem. Neste sentido, a afirmação de Louden de que “a antropologia pragmática estuda os efeitos fenomênicos da liberdade humana no mundo empírico, não a suposta origem não empírica delas” está correta. (LOUDEN, 2011.p.81) Por essa razão, a antropologia está circunscrita ao domínio impuro da ética kantiana, na medida em que não diz respeito às origens *a priori* do conhecimento prático.

Ainda acerca da doutrina da prudência, Kant escreveu o seguinte na *Crítica da razão pura*:

prático é tudo aquilo que é possível pela liberdade. Mas, se as condições de exercício do nosso livre arbítrio são empíricas, a razão só pode ter, nesse caso, um uso regulador e apenas pode servir para efetuar a unidade de leis empíricas; assim, na doutrina da prudência, a unificação de todos os fins, dados pelas nossas inclinações num fim único, a felicidade, e a concordância dos meios para alcançar constituem toda a obra da razão que, para esse efeito, não pode fornecer outra coisa senão leis pragmáticas da nossa livre conduta, próprias para nos alcançarem os fins recomendados pelos sentidos, mas de modo nenhum leis puras complementados pelos sentidos, mas de modo nenhum leis puras completamente determinadas *a priori*. (KrV A800\B828)

Nessa obra, a ideia de prudência está associada às condições empíricas do exercício do nosso livre arbítrio, enquanto unificação de todos os fins dados pelas nossas inclinações em um único fim, que é a felicidade. Entretanto, esses fins não constituem leis práticas, pois eles tratam dos meios para alcançar a felicidade de acordo com os meios recomendados pelos sentidos, por isso são tidos como leis pragmáticas. Neste caso, a doutrina da prudência faria parte do que Louden chama de ética aplicada, dado trata das condições empíricas da realização de certo fim, que é a felicidade. Logo, queremos enfatizar que a interpretação proposta por Louden acerca da antropologia pragmática como uma antropologia moral restringe aquela ao domínio das leis pragmáticas, na medida em que: primeiro, ela ocupa-se das condições empíricas as quais permite aos seres humanos influenciarem uns ao outros segundo uma ideia de felicidade; segundo, por isso, ela ocupa-se dos efeitos fenomênicos da liberdade no mundo sensível, dado ocupar-se daquilo que favorece ou obstaculiza a realização da lei moral pelos seres racionais de vontade finita.

6. O sentimento de respeito à lei moral

Como desenvolvido na seção anterior, o objeto investigativo da antropologia pragmática nas versões dos cursos citados aqui é o caráter empírico, pois a antropologia pragmática ocupa-se da unificação de todos os fins dados pelas nossas inclinações em um único fim, que é a felicidade. Entretanto, agora reconstruiremos a concepção de natureza humana em Kant a partir da interpretação da razão kantiana como um órgão de aquisição de conhecimento, o que nos permitirá demonstrar como é possível derivar analiticamente a ideia de natureza humana das condições de possibilidade de elaboração e execução de proposições sintéticas em geral. Além disso, essa hipótese interpretativa também nos permitirá apresentar uma contraposição a tese da impureza desenvolvida por Louden, pois ampliamos o objetivo de investigação da antropologia kantiana, dado que defenderemos que o objeto investigativo da antropologia é o homem como um solucionador de problema, ou seja, como executor de diferentes operações judicativas a partir das condições materiais que permite a execução dessas operações. Para realizarmos o objetivo aqui anunciado, nós partimos dos resultados apresentados por Loparic em *A semântica transcendental de Kant*, pois nessa obra, especialmente no capítulo três, o autor reconstrói a doutrina kantiana da razão teórica como um órgão de aquisição de conhecimento, o qual ele chamou de solucionador de problema da razão. Ao caracterizar a razão como um órgão de aquisição de conhecimento, ele também ressaltou a capacidade da razão em ser um órgão que opera segundo fins, os quais são produzidos pelo seu próprio funcionamento. Dito isso nas palavras dele, “um fim se define como um efeito representado, cuja representação é, ao mesmo tempo, o fundamento que determina uma causa eficiente inteligente para a produção desse efeito.” (LOPARIC, 2005, p.81)

Feitas as observações acima, nesse sentido, podemos afirmar que os três problemas inevitáveis da razão são os da metafísica tradicional, todavia as proposições que tematizam acerca da existência de Deus, da liberdade e da imortalidade alma como coisa em si não podem ser compreendidas a partir de certo valor de verdade, pois são conceitos vazios do ponto de vista da cognição teórica. Mas, essas ideias, tidas como ideias de primeira classe, são originadas pelo próprio funcionamento da razão, o qual exige que para cada efeito conhecido deva haver uma causa presumível. De acordo com os resultados da primeira *Crítica*, as proposições que versam sobre a alma e Deus são insolúveis, dado não podermos determinar os seus critérios de solubilidade, logo proposições que tematizam esses três problemas inevitáveis não possuem nenhum valor de verdade. Diferente dos problemas originados da primeira classe do sistema

teleológico, os problemas da segunda classe são tidos como solúveis desde que possamos determinar os seus critérios de solução, pois eles versam sobre os objetos da natureza. Ainda conforme Loparic, além dos fins dos fins de primeira e segunda classe, há os fins de terceira classe, que são os fins intencionalmente estabelecidos. Conforme o pesquisador, “a diferença entre fins cognitivos necessários (**que são os dois primeiros**) e fins intencionalmente estabelecidos (**que é o terceiro**) pode ser apresentada apontando-se o fato de que a obtenção dos primeiros não é acompanhada pelo sentimento de prazer, enquanto a obtenção dos últimos o é.” (LOPARIC, 2005 p. 89) A terceira classe de fins são os intencionalmente determinados, pois o homem é capaz de agir motivado por representações elaboradas pela sua própria razão, que neste caso não é uma mera quimera por ser acompanhada do sentimento de respeito à lei moral. Por isso, a razão opera em um sistema misto, que opera procedimentos de fins cognitivos necessários e de fins intencionalmente estabelecidos.

Ao afirmar que a razão executa diferentes regras, que são determinadas por seus diferentes fins, Loparic almeja salientar que o modo de solução dos problemas estabelecidos por fins cognitivos necessários é diferente dos fins intencionalmente estabelecidos. Por exemplo, se na primeira *Crítica* proposições que tematizam a ideia da existência de Deus e da imortalidade da alma eram tidas como problemas insolúveis, na segunda *Crítica* são proposições válidas, uma vez que se tornam postulados práticos. Esta dissonância somente tem sentido se entendermos que certos fins podem gerar diferentes regras⁷⁴, ou seja, procedimentos judicativos diferentes. Segundo Loparic (cf. 2005), a razão kantiana tida como um sistema executa procedimentos sintático-lógicos, os quais são produzidos espontaneamente pelo entendimento, e procedimentos semânticos, que trata dos procedimentos de sensificação das sentenças, que o pesquisador em questão chamou de domínio de interpretação.

Após termo apresentado brevemente o inventário da razão-sistema, agora examinaremos o domínio de interpretação da razão prática. Conforme Loparic,

em resumo, na primeira *Crítica*, a semântica transcendental trabalha exclusivamente com o domínio de interpretação constituído de dados da intuição sensível (entre estes, também os “objetos” do conhecimento sensível). Por isso, Kant ainda não pode colocar de maneira transcendental *a priori* a pergunta geral da aplicação das representações práticas. Falta-lhe o conceito positivo de um domínio sensível sobre o qual essas representações poderiam ser aplicadas, isto é, interpretadas. O caminho para a segunda *Crítica* só ficou aberto quando Kant reconheceu que existe um domínio sensível que satisfaz essas exigências, a saber, o domínio constituído pelo

⁷⁴ Esta tese é desenvolvida no decorrer do texto.

sentimento moral e tudo o que ele implica seja lógica seja causalmente. A partir de então, Kant irá estendendo o conceito de filosofia transcendental a fim de poder tratar de problemas semânticos de todos os juízos e conceitos da razão pura, independentemente de eles pertencerem à razão teórica ou prática, à faculdade de julgar determinante ou apenas reflexionante, como é o caso da faculdade de juízos estéticos e teleológicos. (LOPARIC, 1999, p.28)

Segundo a citação existem ao menos três domínios sensíveis distintos de interpretação das proposições sintéticas na filosofia transcendental kantiana, que são o teórico, o prático, e o reflexionante. Como já dito, os conceitos do domínio teórico são definidos a partir de três tipos de regras, que são: as constitutivas do entendimento, as regulativas da razão e da faculdade do juízo. Primeiramente, por regras compreendemos “a representação de uma condição universal, segundo a qual certo diverso pode ser posto (portanto de uma maneira idêntica) chama-se regra [...]” (*KrV* A 113) Dito de outra maneira, a condição universal de uma regra é um conceito, uma ideia ou uma proposição. Parafraseando Kant (Cf. B 180), o conceito de cão significa uma regra de acordo com a qual a nossa imaginação pode traçar de forma universal a figura de um animal quadrupede, contudo o que determina a intuição não é a imagem, mas sim as regras de construção do conceito. Por conseguinte, “os nossos conceitos sensíveis puros não assentam sobre imagens dos objetos, mas sobre esquemas”. (*KrV* 180) Dito de outro modo, uma regra é a determinação da nossa intuição de acordo com um certo conceito geral” (*KrV* 180), por isso a regras se diferencia da imagem de um objeto na medida em que contém os procedimentos de construção de um conceito e determina como tal pode ser esquematizado com uma intuição. Em seu texto *A semântica transcendental de Kant*, Loparic sustenta a tese de que da mesma forma que o geômetra utiliza compasso e régua para construir as figuras geométricas a partir de coordenadas, os conceitos sensíveis são um conjunto de regra que permite o esquematismo entre esses com intuições.

Na primeira *Crítica*, Kant fundou o domínio de interpretação constituído de dados da intuição sensível, que em resumo trata de como uma intuição é determinada por um conceito a partir de regras⁷⁵. Especificamente no caso da razão teórica, o

⁷⁵ O nosso objetivo aqui não é apresentar um descrição por completo de como opera cada regra, a saber, as constitutivas do entendimento, as regulativas da razão e da faculdade do juízo. Ao invés disto, queremos evidenciar os diferentes domínios de interpretação sensível dos conceitos, os quais são constituídos por dados sensíveis. Uma descrição pormenorizada sobre a ideia de regra, esquema e imagem pode ser encontrada no trabalho de Loparic intitulado *A semântica transcendental de Kant*. É importante observar que as regras regulativas da razão apenas possuem uma função metodológica, por isso elas não podem determinar uma intuição, se caso isso ocorra, haveria um uso indevido dela. No oitavo capítulo, no qual Loparic trata dos problemas sistêmicos da razão, ele propôs interpretar o uso regulativo das ideias da razão a partir do esquematismo analógico\simbólico, dado a impossibilidade da

domínio de interpretação é composto por objetos da experiência possível. No caso da razão prática, não há um esquematismo como encontramos na teórica, uma vez que teríamos que pressupor a possibilidade da construção do objeto no mundo sensível. Ao contrário da razão teórica, na razão prática há o esquematismo analógico na medida em que a ideia de Deus é tida como um símbolo de moralidade e não como uma coisa em si. Contudo, o esquematismo analógico resolver apenas parte do problema, dado que o esquematismo analógico não constituído um domínio de interpretação sensível dos conceitos práticos. Sobre esse problema, Loparic afirma o seguinte:

no caso da razão prática, o domínio de uso é constituído pela lei moral a partir do feito da razão. Essa consciência/sentimento – racional, porque revela a sua origem *a priori*, sensível, por ser uma modificação da receptividade da vontade – é uma condição subjetiva do agir que rivaliza com os sentimentos de prazer e de desprazer de origem empírica e que, quando prevalece, produz (sintetiza) novos efeitos morais, a saber, ações livres, ações feitas por respeito à lei moral. Assim surge uma série de novos dados relativamente aos quais poderão ser ditas possíveis e mesmo efetivas outras leis e ideias práticas. Dessa maneira, a semântica transcendental dos conceitos e juízos da razão teórica, restrita ao domínio de objetos da experiência cognitiva, é completada pela semântica *a priori* dos conceitos e juízos da razão prática, no domínio de fatos sintetizados pelo uso (causal) da fórmula da lei moral (LOPARIC, 1999, p. 48).

Na razão teórica, o esquema é o que permite que um conceito determine uma intuição, já na razão prática não há nenhum tipo de esquematismo igual no caso da

determinação de uma intuição sensível mediante esses conceitos, contudo “os objetos de ideias da razão podem também ser chamados “análogos de coisas reais””. (LOPARIC, 2005, p. 279) No que diz respeito à tese das ideias regulativas como algo análogo de coisas reais, Kant escreveu o seguinte na *Crítica da razão pura*: “não devem, portanto, considerar-se em si mesmo; a sua realidade deverá ter apenas o valor de princípio regulativo da unidade sistemática do conhecimento da natureza, e só deverão servir de fundamento como análogos de coisas reais, não como coisas reais em si mesma”. (KrV A674 B 702) Em *A religião nos limites da simples razão*, o autor também defendeu que o esquematismo simbólico permite uma sensificação fraca das ideias da razão. Conforme Kant, “Tal é o esquematismo da analogia (*symbolischen Anthropomorphism*) (para a explicação) de que não podemos prescindir. Mas transformá-lo em um esquematismo da determinação do objeto (*dogmatischen Anthropomorphismus*) (para a ampliação do nosso conhecimento) é antropomorfismo, que em um propósito moral (na religião) tem as mais prejudiciais consequências. Quero apenas observar de passagem que, na ascensão do sensível para o suprassensível, se pode decerto esquematizar (fazer apreensível um conceito por meio da analogia com algo de sensível), mas de nenhum modo se pode inferir, de acordo com a analogia, sobre o que pertence ao sensível que ele deva atribuir-se igualmente ao suprassensível (e alargar assim o seu conceito) (...)”. (RGV 6:76) Ao citar o pesquisador e os textos kantianos queremos salientar que a exclusão do domínio discursivo não foi feita por desconhecimento desse domínio, mas sim visando limitar o tema aos domínios de interpretação sensíveis do solucionador de problemas. Sob a condição de que a nossa tese é válida, então podemos sugerir a existência de diferentes níveis de sensificação dos conceitos na Primeira *Crítica*. Infelizmente apenas podemos apresentar esta tese e não podemos desenvolvê-la. Uma reconstrução interessante do tema em questão pode ser encontrada no texto de Beckenkamp (cf. 2008). Ele reconstrói o problema em questão a partir da tese de Loparic, que, em linhas gerais, defende uma função heurística das ideias da razão, que é essencial para solucionar problemas associado a teorias ou programas de investigação científica. As ideias da razão exercem uma função heurística essencial na medida em que se desenvolvem em movimento descendente (dedutivo) e ascendente (indutivo). A partir da conclusão apresentada por Loparic, Beckenkamp demonstrar a importância do esquematismo analógico na construção da filosofia transcendental kantiana.

razão teórica, senão teríamos o uso transcendente dos conceitos da razão prática. Segundo Kant, o sentimento de respeito pela lei [*Achtung für Gesetz*] é “o único modo de determinação da vontade pela lei” (*KpV* 5:79), ao invés do esquema, na razão prática o domínio de interpretação sensível da moralidade é o sentimento moral [*moralische Gefühl*]. O efeito do sentimento de respeito pela lei sobre a vontade “é simplesmente a humilhação [*blos Demüthigung*], da qual, portanto, certamente temos a perspicácia *a priori*, mas não podemos conhecer nela a força da lei prática enquanto motivo e, sim, somente a resistência contra motivos da sensibilidade⁷⁶.” (*KpV* 5:79) Ao definir o sentimento de respeito pela lei como um sentimento de humilhação, Kant fora taxativo ao afirmar que esse sentimento não é motivo da ação, se caso fosse, tal sentimento seria patológico. Ao contrário, o sentimento de respeito é o efeito da lei moral sobre a vontade dos seres racionais finitos, por isso ele é definido como a humilhação dos motivos sensíveis da nossa vontade em contraste com a força da lei moral⁷⁷.

Recapitulando o que já fora dito, na primeira *Crítica*, Kant fundou o domínio de interpretação sensível do conceito, sob a condição de que um conceito não determina a intuição por intermédio da imagem sensível do objeto, mas sim através de um esquema. No caso da razão prática o esquematismo transcendental é inviável, considerando a

⁷⁶ [...] so ist die Wirkung dieses Gesetzes aufs Gefühl blos Demüthigung, welche wir also zwar a priori einsehen, aber an ihr nicht die Kraft des reinen praktischen Gesetzes als Triebfeder, sondern nur den Widerstand gegen Triebfedern der Sinnlichkeit erkennen können.

⁷⁷ Por uma questão metodológica não debateremos a questão do sumo bem, do postulado da liberdade, da imortalidade da alma e o postulado da existência de Deus, uma vez que o objetivo aqui é apresentar o sentimento moral como um domínio de interpretação sensível das proposições práticas. Referente às questões acima elencadas, sugerimos, primeiramente, a leitura do texto do Loparic (1999), *O facto da razão: uma interpretação semântica*, neste texto o autor defende a tese de que o sentimento moral é o domínio de interpretação sensível das proposições práticas e o imperativo categórico é formula que expressão um fim cognitivo intencional. Diferente de Loparic, em *Moralidade e racionalidade na teoria kantiana* de Almeida (Cf. 2005), este pesquisador defende que Kant abandona a tentativa da dedução do facto da razão, como podemos conferir na terceira parte da *Fundamentação da Metafísica dos Costumes* (1788) e retoma na *Crítica da Razão Prática* (1788). “Assim, por um lado, a exclusão da dedução parece não só uma renúncia ao projeto crítico e uma recaída ao dogmatismo, mas também insuficientemente argumentada” (ALMEIDA, 2005, p.185). Almeida defende uma interpretação “intelectualista” do “Facto da razão”, pois “os juízos morais só podem comprovar que a lei moral é um “facto inegável”, como quer Kant, se análise desses juízos mostrar que eles têm por princípio imediatamente certo, isto é, certo por si mesmo (...)” (ALMEIDA, 2005, p.205). Assim, a lei moral é evidente por si mesma e dispensa qualquer tipo de dedução, já que a capacidade racional do ser finito é capaz de pensar no imperativo categórico. Além das referências supracitadas, há dois textos clássicos esclarecedores referente ao tema da dedução da lei moral e o sentimento de respeito à lei. O primeiro texto é de Henrich (1973), intitulado *Der Begriff der sittlichen Einsicht und Kants Lehre vom Faktum der Vernunft*, no qual o autor defende a relação de necessidade entre o sentimento de respeito pela lei moral e facto da razão, na medida em que o problema central da moral kantiana é a consciência moral e o seu sentido é determinado pela relação dos dois conceitos acima citados. O segundo texto clássico é de Paton, a saber, *The categorical imperative: a study in Kant's moral philosophy*. Paton propôs interpretar o termo *Achtung* não como respeito, dado que o entendimento comum da palavra não transmite o sentido filosófico expresso por Kant. Ele preferiu utilizar o termo latino *reverentia*, na medida em que tal termo acrescenta outras emoções ao sentimento, por exemplo, o medo.

impossibilidade da construção dos seus objetos no mundo sensível, pelo fato de que constituiria um uso transcendente da categoria da liberdade e dos postulados da imortalidade da alma e da existência de Deus. Entretanto, a exclusão do esquematismo transcendental na razão prática não significa a inviabilidade de um domínio de interpretação sensível das proposições práticas. Considerando a hipótese de que a tese de Loparic é válida, o domínio de interpretação sensível prática é o sentimento de respeito pela lei, pelo fato de que tal sentimento determina a vontade do ser racional finito, não como motivo, mas como efeito da força da lei sobre a vontade finita do homem. Assim, podemos definir o solucionador de problemas como um executor de fins, que são os fins cognitivos necessários e os fins intencionalmente estabelecidos. Neste sentido, podemos destacar que tanto a razão teórica quanto a prática comportam-se como um dispositivo, este é caracterizado pela capacidade de formular e responder séries infinitas de perguntas, por essa razão nós chamamos esse dispositivo de solucionador de problema. Acerca do ser humano como solucionador de problema, Loparic argumenta o seguinte:

por conseguinte, o ser humano, na medida em que se submete à razão teórica, passa a existir como uma máquina heurística. Essa máquina é posta em movimento pela entrada, via sensibilidade, de dados a serem processados para produzir o conhecimento empírico. Como esse fluxo de dados é incessante, a máquina cognitiva nunca pode parar. (LOPARIC, 1999. p.14)

Ao afirmar que o ser humano pode ser interpretado como uma máquina heurística, o pesquisador salienta que o conhecimento humano é entendido como um produto de uma espontaneidade, que somente é possível se for posta em marcha pela afecção sensorial, cujas operações são controladas por regras *a priori*. Assim, a natureza humana pode ser comparada a uma máquina de input e output, dado que ela transforma as informações oriundas da sensibilidade em cômputo, o qual a partir de uma sequência de regras bem definidas *a priori* pode ser esquematizado como os objetos dados ou construídos na sensibilidade. Todavia, essas operações não se restringem apenas aos objetos da natureza o ponto de vista teórico, como já dito aqui, o solucionador de problemas opera também mediante os efeitos da liberdade humana no mundo empírico, por essa razão a antropologia kantiana deve ser entendida como uma antropologia moral, dado investigar o que obstaculiza ou de forma heurística, ou seja, dado um problema a razão humana executa diferentes operações a fim de transformar questões complexas em problemas solúveis ou demonstra a impossibilidade de solubilidade do mesmo.

Feitas essas observações sobre o solucionador de problema tanto na sua dimensão teórica quanto prática, agora nós retomaremos a questão debatida nas seções anteriores, que é a concepção de natureza humana a partir de um conjunto de efeitos. De acordo com o que foi apresentado até aqui, para Louden (Cf. 2011) a concepção de natureza é derivada analiticamente dos efeitos da liberdade humana no mundo empírico, assim a antropologia moral, como a segunda parte da ética kantiana, ocupa-se da unificação de todos os fins dados pelas nossas inclinações em um único fim, que é a felicidade. Neste sentido, a antropologia é interpretada por ele como uma *filosofia moralis applicata*, pois investiga os efeitos da liberdade humana no mundo empírico, assim, demonstrando o que inviabiliza ou viabiliza a realização da lei moral pelos seres humanos. Por essa razão, a antropologia deve ser lida como uma doutrina propedêutica da filosofia moral pura. Diferente de Louden, Perez (Cf. 2013) sustenta que a partir das condições de possibilidade de formulação e execução de proposições validas, nós devemos derivar analiticamente a concepção de natureza humana, igualmente ao outro pesquisador citado, para este a concepção de natureza humana também é possível mediante a concepção de um efeito, que neste caso é a concepção dela como solucionador de problema. Neste sentido, o aspecto material que torna a lei moral exequível por ser humanos é o sentimento de respeito à lei moral [*Achtung für Gesetz*], pois ele é o efeito dos fins intencionalmente estabelecidos pela razão humana, desta maneira, podemos pensar o sentimento de respeito como efeito das condições de possibilidade de formulação e execução das proposições prática *a priori*.

A vantagem dessa interpretação em relação à proposta por Louden é a seguinte: ela determina qual é o aspecto do substrato material que torna viável a execução da lei moral pelos seres humanos, enquanto o viés interpretativo da ética impura interpreta os exemplos empíricos como o conhecimento dos aspectos matérias da natureza humana que inviabilizam ou viabilizam a realização da lei moral, por isso, a antropologia investiga os efeitos da liberdade humana no mundo sensível. Por fim, como demonstrado pela análise de algumas das anotações dos cursos de antropologia e de algumas das lições sobre ética, a antropologia é concebida por ele como uma propedêutica da filosofia moral pura. Por essa razão, a definição possível de natureza humana é viável mediante ao que obstaculiza ou fomenta a realização da lei moral pelos seres humanos. Em vista disso, delimitamos que o aspecto material que viabiliza a execução da lei moral é o sentimento de respeito à lei moral, o qual é o efeito da humilhação do agente moral perante a ideia de lei moral.

Neste sentido, ao examinamos o que fomenta e obstaculiza a realização da lei moral pelos seres humanos, nós não podemos excluir desses elementos o sentimento de respeito à lei moral. Acerca dele, Kant argumenta o seguinte:

Portanto o respeito pela lei moral é o único e ao mesmo tempo indubitável motivo moral, do mesmo modo que este sentimento não se dirige a algum objeto senão a partir desse fundamento. Em primeiro lugar, a lei moral determina objetiva e imediatamente a vontade no juízo da razão; mas a liberdade, cuja a causalidade é determinável simplesmente pela lei, consiste precisamente em que ela limita todas as inclinações, por conseguinte a estima da própria pessoa, à condição do cumprimento de sua lei pura. Ora, essa limitação promove um efeito sobre o sentimento e produz uma sensação de desprezar, que pode ser conhecida *a priori* a partir da lei moral. Mas, visto que ela neste caso é apenas um efeito **negativo**, que, enquanto surgido da influência de uma razão prática pura, causa dano principalmente à atividade do sujeito, na medida em que as inclinações são fundamentos determinantes deste, logo prejudica o pensamento de seu valor pessoal (que sem uma concordância com a lei moral é reduzido a nada), assim o efeito dessa lei sobre o sentimento é simplesmente humilhação, da qual, portanto, certamente temos perspicácia *a priori*, mas não podemos conhecer nela a força da lei prática pura enquanto motivo e, sim, somente a resistência contra motivos da sensibilidade⁷⁸. (*KpV* 4:139-140)

Segundo Kant, o sentimento de respeito à lei moral é o efeito da força da lei moral sobre a vontade dos seres humanos, inicialmente esse sentimento é negativo, porque é a humilhação do agente moral perante a lei moral, dado que esse sentimento é o enfraquecimento da influência prejudicial das inclinações enquanto motivo subjetivo determinante da máxima, mas ele não é a causa da lei moral, ao contrário, como já dito, é efeito da força da lei sob a vontade do ser racional finito. A humilhação [*Demütigung*] deve ser interpretada do ponto de vista sensível como a elevação da estima moral, porque ocorre em relação à pureza da lei moral, que exclui de si qualquer conteúdo empírico. Se por um lado o sentimento de respeito à lei é negativo, por outro lado, ele também é enquanto causa intelectual um sentimento positivo conhecimento *a priori*, pois pode ser compreendido como a redução dos obstáculos de uma atividade, o que é a

⁷⁸ Achtung fürs moralische Gesetz ist also die einzige und zugleich unbezweifelte moralische Triebfeder, so wie dieses Gefühl auch auf kein Objekt anders, als lediglich aus diesem Grunde gerichtet ist. Zuerst bestimmt das moralische Gesetz objectiv und unmittelbar den Willen im Urtheile der Vernunft; Freiheit, deren Causalität bloß durchs Gesetz bestimmbar ist, besteht aber eben darin, daß sie alle Neigungen, mithin die Schätzung der Person selbst auf die Bedingung der Befolgung ihres reinen Gesetzes einschränkt. Diese Einschränkung thut nun eine Wirkung aufs Gefühl und bringt Empfindung der Unlust hervor, die aus dem moralischen Gesetze *a priori* erkannt werden kann. Da sie aber bloß so fern eine negative Wirkung ist, die, als aus dem Einflusse einer reinen praktischen Vernunft entsprungen, vornehmlich der Tätigkeit des Subjects, so fern Neigungen die Bestimmungsgründe desselben sind, mithin der Meinung seines persönlichen Werths Abbruch thut (der ohne Einstimmung mit dem moralischen Gesetze auf nichts herabgesetzt wird), so ist | die Wirkung dieses Gesetzes aufs Gefühl bloß Demüthigung, welche wir also zwar *a priori* einsehen, aber an ihr nicht die Kraft des reinen praktischen Gesetzes als Triebfeder, sondern nur den Widerstand gegen Triebfedern der Sinnlichkeit erkennen können. (*KpV* 4:79-80)

promoção da mesma. (Cf. *KpV* 4:79-81) Todavia é importante observar, que o reconhecimento da lei moral é a consciência de uma atividade da razão prática, por essa razão, o sentimento de respeito à lei moral é o efeito da força da lei moral sob a vontade dos seres humanos, por isso, podemos afirmar que ele é uma forma de promoção da realização desta atividade da razão prática.

Como desenvolvido até aqui, para Louden o objeto de investigação da antropologia kantiana é o caráter empírico, pois ela investiga os efeitos da liberdade humana no mundo empírico. Como demonstrado aqui, em diferentes versões dos cursos de Antropologia (*Menschenkunde, Anth-Dohna, Colleg*), a noção de antropologia pragmática é compreendida como uma antropologia moral, porque ela ocupa-se da doutrina da prudência como a unificação de todos os fins dados pelas nossas inclinações em um único fim, que é a felicidade. Por essa razão, a antropologia pragmática pode ser interpretada como potencialmente uma antropologia moral, dado ser compreendida como uma doutrina introdutória à moral pura. Consequentemente, uma definição possível de natureza humana de acordo com o viés interpretativo da ética impura é viável mediante os obstáculos que as nossas inclinações impõem à execução da lei moral, dado que esses obstáculos constituem a nossa concepção de natureza humana. Concordamos em parte com a tese defendida por Louden, mas diferentemente dele, argumentamos que a concepção de natureza humana é possível mediante as condições de possibilidade de elaboração e execução de proposições sintéticas em geral e, no caso específico da razão prática, o sentimento de respeito à lei moral é o efeito da ação da lei moral sob a vontade dos seres humanos, que inicialmente ocorre na forma de uma humilhação. A humilhação provém de uma sensação de desprazer, a qual pode ser conhecida *a priori* a partir da lei moral, pois ele é compreendido como a redução dos obstáculos de uma atividade humana, que neste caso é a realização da lei moral por respeito à lei e não segundo as inclinações particulares dos agentes morais.

Neste sentido, ao afirmamos que a antropologia pragmática é potencialmente uma antropologia moral segundo Louden e Perez, significa dizer que ela investiga o que obstaculiza e fomenta a execução da lei moral pelos seres humanos. Por essa razão, não podemos ignorar o papel do sentimento de respeito à lei, pois ele é o efeito da força da lei moral sobre nós. Por isso, defendemos a tese de que a nossa concepção de natureza humana em sentido moral é derivada analiticamente das condições de possibilidade da elaboração e execução de proposições sintéticas práticas *a priori*, que neste caso é o efeito da força da lei sobre nós, que é o sentimento de respeito à lei. Entretanto, isso não

significa necessariamente a exclusão das inclinações, dado que o efeito negativo do sentimento de respeito à lei é a rejeição da influência das inclinações como fundamento subjetivo da máxima em detrimento da lei moral. Por essa razão, segundo Kant,

portanto o respeito pela lei moral tem que ser considerado também um efeito positivo, embora indireto, da mesma sobre o sentimento, uma vez que ela enfraquece a influência prejudicial das inclinações pela humilhação da presunção, por conseguinte, enquanto fundamento subjetivo da atividade, isto é, enquanto motivo para o cumprimento da lei e enquanto fundamento de máximas de uma conduta conforme a ela. (*KpV* 4:78)

Para compreendemos essa citação, precisamos definir três conceitos essenciais, que são o de motivo [*Triebfeder*], o de interesse [*Interesse*] e o de máxima [*Maxime*]. O conceito de *Triebfeder* é unívoco tanto na segunda *Crítica* quanto na *Fundamentação da metafísica dos costumes*, por exemplo, Rohden (Cf. 1981) e Beck (Cf. 1984) sugerem que na *Crítica da razão prática*, ele designa tanto os motivos morais [*Triebfeder der Vernunft*] quanto os motivos sensíveis [*Triebfeder der Sinnlichkeit*], ou seja, as inclinações [*Neigungen*], por isso, ele deve ser interpretado de acordo com o contexto. (Cf. *KpV* 4:81) Assim, uma ação **conforme o dever** é possível mesmo que as inclinações tenham sido o fundamento determinante da vontade, mas uma ação **por dever** tem que ocorrer simplesmente por causa da lei moral. Assim, um motivo poder ser tanto moral quanto uma inclinação. “Do conceito motivo surge o de interesse, que jamais pode ser atribuído senão a um ente dotado de razão e significa um motivo da vontade, na medida em que este é representado pela razão.” (*KpV* 4:80) Dito isso, diferente do motivo, o interesse é uma representação da razão, por exemplo, visto que em uma vontade moralmente boa, o interesse é a própria lei moral e em uma vontade moralmente má são as inclinações. É importante observar, que o interesse moral é um interesse não sensorial, mas sim da razão pura prática. Por máxima, Kant compreende o princípio subjetivo determinante do querer, que deve ocorrer de forma apriorística.

Ainda sobre esses três conceitos acima desenvolvidos, Kant escreveu o seguinte:

mas todos os três conceitos o de motivo, o de interesse e o de máxima, só podem aplicar-se a entes finitos. Pois eles pressupõem no seu conjunto uma limitação da natureza de um ente, uma vez que a condição subjetiva de seu arbítrio não concorda por si mesma com a lei objetiva de uma razão prática, uma carência de ser impelido por algo à atividade, porque um obstáculo interno contrapõe-se a ela. Portanto eles não podem aplicar-se à vontade divina. (*KpV* 7:79)

Esses conceitos descrevem as características de uma natureza humana derivadas das condições de possibilidade de proposições sintéticas *a priori* práticas, pois a condição

subjetiva do arbítrio que não concorda com a lei objetiva e a capacidade do homem em agir conforme as suas inclinações. Neste sentido, o sentimento de respeito à lei moral é efeito da ação da lei sobre a nossa vontade, esse efeito ocorre inicialmente de forma negativa, pois a humilhação trata da nossa resistência contra motivos da sensibilidade. Depois de forma positiva, pois o sentimento de respeito à lei é sentimento positivo conhecido a priori, “pois toda a redução de obstáculos de uma atividade é a promoção desta atividade,” (*KpV* 4:79) dado que promover a realização da lei moral pelos seres humanos. Por fim, o sentimento de respeito à lei moral é o efeito da lei sobre a vontade dos seres humanos, assim a nossa concepção de natureza humana é a concepção desses efeitos, que é o efeito da humilhação que a lei causa em nós em desfavor das nossas inclinações. Assim, podemos asseverar que a antropologia pragmática é potencialmente uma antropologia moral, porque ela investiga o que obstaculiza e viabiliza a execução da lei moral pelos seres humanos, que neste caso é o sentimento de respeito à lei. Dito isso, agora analisaremos como a ideia de solucionador de problema está presente nas anotações de Kant dos seus cursos de antropologia na década de 1770.

7. A ideia de uso (*Gebrauch*) nas anotações de *Colleg* sobre antropologia

Em *Collegentwürfe aus den 70er Jahren*⁷⁹ como em outras versões dos cursos de antropologia, Kant argumenta que a sua investigação antropológica se difere da escolástica, pois segundo ele, na obra acima citada: “não investigamos aqui o homem pelo o que ele é, de modo natural, mas para saber - o que ele pode fazer de si mesmo e como se pode ter proveito disso.”⁸⁰ (*Colleg* 15:559-560) De acordo com a organização histórica de Adickes, o trecho supracitado provavelmente fora escrito entre 1773-1775, isto sugere que ao elaborar a *Crítica da razão pura* e ao enviar a carta a Herz, Kant já tinha atribuído um sentido ao adjetivo pragmático. Este adjetivo demarca uma metodologia de pesquisa, como dito anteriormente, pois ainda segundo o autor, “pragmático é o conhecimento, do qual o uso geral em sociedade é viável. –

⁷⁹ *Collegentwürfe* são anotações dos cursos de antropologia ministrados por Kant de 1770 até 1790, mas essas anotações foram organizadas por Adickes em dois volumes, que são de 1770 até 1780 e de 1780 até 1790. Sobre eles é importante observar que os temas se repetem em ambos, apesar de que no segundo encontramos reformulações de teses apresentadas no primeiro.

⁸⁰ (¶ Wir untersuchen hier den Menschen nicht nach dem, was er natürlicher Weise ist, sondern um zu wissen — was er aus sich machen und wie man ihn brauchen kann.

especulativo. prudência do mundo [*Weltklugheit*], filosofia [*Weltweisheit*].⁸¹” (*Colleg* 15:661). De acordo com as indicações kantianas, o adjetivo pragmático – na primeira versão da anotação de *Colleg* (Cf. 15:661) – dá ênfase ao proveito que o homem tem ao utilizar a sua capacidade racional em sociedade. A fim de determinar o sentido da antropologia pragmática em *Colleg*, Kant argumentou que: “ainda não se tem nenhuma antropologia pragmática. Por isso, o uso em todos os atos da vida. Fontes. Histórias (Romance. E em todo exagero das peças de teatro)⁸².” (*Colleg* 15:659) Segundo as indicações das anotações sobre antropologia, o conhecimento antropológico pragmático fora definido negativamente por seu uso em todos os atos da vida [*Handlungen des Lebens*], a caracterização negativa ocorre na medida em que o autor afirmara não existir naquele momento nenhum tipo de conhecimento antropológico que considerava a utilização que o homem fazia da sua capacidade racional em sociedade.

A constatação apresentada no parágrafo anterior já foi feita por Brant em sua obra *Kommentar zu Kants Anthropologie*. Segundo o pesquisador (Cf. BRANDT, 1999, p. 14-19), a noção de antropologia pragmática desenvolvida, na obra *Antropologia de um ponto de vista pragmático*, não é: 1º) igual à noção que nós encontramos em *Colleg*, pois nessa obra há a identificação entre a antropologia moral e a ideia de pragmática, porque ambas tratam das regras do comportamento [*Verhaltens*] humano, dado que neste período a moral não pode existir sem a antropologia, enquanto na obra de 1798, homem é tido como cidadão do mundo; 2º) a resposta à quarta pergunta (o que é o homem) escrita por Kant em um carta direcionada a Carl Friedrich Stäudlin em 4 de maio de 1793, mas sim a indagação pelas condições de possibilidade do homem enquanto membro do gênero em torna-se um cidadão cosmopolita; 3º) idêntica à noção de antropologia transcendental, sobre esse tipo de antropologia o comentador sugere que ela pode fornecer elementos para responder a quarta pergunta (o que é o homem?). Por essas razões, para o pesquisador citado, a noção de antropologia pragmática desenvolvida na obra supracitada ocupa-se do homem como cidadão do mundo. (Cf. *Anth* 7:119) Nós estamos de acordo com Brandt, pois também acreditamos que não podemos alinhar a noção de antropologia pragmática descrita nas anotações de *Colleg* entre 1773-1775 e a noção apresentada por Kant em a *Antropologia de um ponto de vista pragmático* e como também não podemos alinhar com as noções elaborada por

⁸¹ (s Pragmatisch ist die Erkenntnis, von der sich ein allgemeiner Gebrauch in der Gesellschaft machen lässt. — spekulativ. Weltklugheit, Weltweisheit. (*Collegentwürfe* 15:661))

⁸² Man hat noch keine pragmatische Anthropologie. Gebrauch davon in allen Handlungen des Lebens. Quellen. Geschichte (Romanen. und Schauspiele übertreiben alles).

Kant em *Menschenkunde*, *Antropologie-Dohna* e *Vorlesungen über Moralphilosophie* como desenvolvido na seção anterior. Como demonstrado nas seções anteriores, nessas anotações citadas a definição de antropologia é potencialmente uma antropologia moral, dado que nós podemos entendê-la como uma filosofia *moralis applicata*, dado investigar os efeitos da liberdade humana no mundo empírico, pois a antropologia é a ciência que estudo o comportamento humano, o que é indispensável à filosofia moral neste período de produção kantiana. Feitas essas observações, agora analisaremos o que Kant compreende por antropologia nas anotações de *Colleg*.

Para determinarmos o sentido do conceito de uso [*Gebrauch*] do conhecimento que, por sua vez define o significado do adjetivo pragmático nas anotações de *Colleg*, analisaremos o trabalho de Foucault (Cf. 2011) intitulado *Gênese e estrutura da antropologia de Kant*. A avaliação do texto do autor supracitado torna-se necessária por três motivos: 1) ele defende que a obra *Antropologia de um ponto de vista pragmático* publicada em 1798 é “sistematicamente projetada por uma referência à *Crítica* que passa pelo tempo” (FOUCAULT, 2011, p.92); 2) ele também sustenta uma semelhança entre as anotações de *Colleg* e a *Antropologia de um ponto de vista pragmático* (FOUCAULT, 2001, p. 18)⁸³, uma vez que tais semelhanças permitem retificar a validade da tese acima enunciada; 3) a diferença entre as duas obras citadas no segundo ponto determina o sentido do termo uso [*Gebrauch*] que, por sua vez, determinou o sentido do adjetivo pragmático. Por ora, delimitaremos o presente artigo ao terceiro ponto, a fim de que possamos determinar a acepção do adjetivo pragmático nas anotações de *Colleg*.

Parafraseando Foucault, para interpretamos *Colleg* exige-se um cuidado, que é: devemos fingir que não conhecemos a *Crítica da razão pura*, assim evitaremos interpretar às anotações sobre antropologia segundo essa obra, visto que o objetivo do autor era determinar o **que** nas anotações de *Colleg* estavam em acordo com a primeira *Crítica*. Para Foucault (Cf. 2011, p. 44-47), a metodologia do conhecimento antropológico apresentado nessas anotações pode ser estruturada em quatro pontos: 1) a **investigação** (*Erforschung*) do que é o homem não em termos naturalistas, ao invés disso, a pesquisa ocorre a partir da intrínseca relação entre natureza e liberdade desde

⁸³ Este ponto não será desenvolvido no presente trabalho na medida em que já fora trabalho por Perez (Cf. 2012) em *Foucault como kantiano: acerca de um pensamento do homem desde sua própria finitude*. O pesquisador defende que a leitura desenvolvida por Foucault em *Gênese e estrutura da antropologia de Kant* é uma releitura do tema da antropologia sob o ponto de vista da interpretação sugerida por Heidegger em *Kant e o problema da metafísica*.

que considere o sentido da expressão uso; 2) “**estudar**, portanto, não a memória, mas a maneira de dela servir-se” (2011, p.45), ao invés de estudar os aspectos psicológicos e fisiológicos do homem, estudará o que ele pode fazer de si e que proveito ele terá; 3) “a partir daí acha-se definido o caráter “pragmático” da *Antropologia*, dito nas palavras do autor francês: “*Pragmatisch*”, diziam os *Collegentwürfe*, “pragmático é o conhecimento se dele podemos fazer um emprego geral na sociedade⁸⁴” (FOUCAULT, 2011, p. 46), ou seja, a conversão **da utilidade em universalidade**; 4) a ideia de uma **dupla educação em oposição**, que ocorrera por meio da escola e por meio do mundo (Cf. FOUCAULT, 2011, p. 46).

De acordo com Foucault, o adjetivo pragmático em ambas as anotações de *Colleg*, “não era senão o uso [*Gebrauch*] convertido em universal.” (2011, p. 46) O uso fora tematizado na ambivalência entre natureza e homem, entre liberdade e utilização e entre Escola e Mundo. De acordo com Kant, entre 1773 e 1775 não havia nenhum tipo de antropologia pragmática desenvolvida, na medida em que não se indagava pelo o uso das regras da razão em todos os atos da vida, mas sim pelo que a natureza fazia do homem, o que ele chamou de antropologia escolástica. Por ora, nessas anotações o autor caracterizara a antropologia como uma teoria do uso de regras judicativas em diferentes atos da vida, dado que Kant já houvera definido a sua metodologia investigativa antropológica, que era: “não investigamos aqui o homem pelo o que ele é, de modo natural, mas para saber - o que ele pode fazer de si mesmo e como se pode ter proveito disso”. Em outras palavras, o discurso antropológico kantiano – nesse período – objetivava: 1) determinar o que o homem pode fazer de si como ser dotado de razão, pois a racionalidade o distingue dos outros animais; 2) visava demonstrar qual seria o proveito do uso da racionalidade por parte do homem no convívio social.

Se quisermos compreender o que Foucault (Cf. 2011) quis dizer ao afirmar que o uso é a conversão do que útil na vida social em universal, então temos que primeiro definir o que ele entende por domínio de aplicabilidade dos conceitos, que Kant chamou nos *Colleg* de *ato da vida* e de *jogo da vida*. Por jogo (*Spiel*), ele entende que:

o homem é o jogo da natureza, mas um jogo que ele próprio joga; e se lhe acontece ser jogado, como nas ilusões dos

⁸⁴ Em alemão a expressão “*lässt sich machen*” significa a possibilidade ou viabilidade de algo, por isso propôs uma tradução diferente da feita pelo tradutor do texto de Foucault para o português. A minha tradução para seguinte passagem “*Pragmatisch ist die Erkenntnis, von der sich ein allgemeiner Gebrauch in der Gesellschaft machen lässt*” é: “pragmático é o conhecimento, que o uso geral em sociedade é viável”.

sentidos, é porque ele próprio jogou-se como vítima deste jogo, ao passo que lhe compete ser dono do jogo, retomá-lo por sua conta no artifício de uma intenção. O jogo torna-se então um “*kunstlicher Spiel* [jogo artificial]” e a aparência com que é jogado recebe a sua justificação moral. A *Antropologia* desenvolve-se, pois, segundo esta dimensão do exercício humano que vai da ambiguidade do *Spiel* à indecisão do *Kunst*. (FOUCAULT, 2011, p.46)

Foucault teve todo um cuidado em demonstrar que as anotações sobre antropologia e a obra de 1798 estavam em acordo com *Crítica da razão pura*, mas não teve o mesmo cuidado ao interpretar as anotações de *Colleg* em relação à *Antropologia de um ponto de vista pragmático*. Segundo Foucault, o homem é um jogo da natureza na medida em que ele joga o jogo, podemos inferir que a noção de jogo equivalesse a de domínio de interpretação. Ele interpretou a noção de jogo em *Colleg* a partir da obra de 1798 (Cf. *Anth* 7:120), ao compararmos-las há certa simetria, que são: 1) o homem é o jogador do jogo; 2) a interpretação das regras do jogo ocorre a partir da maneira como o jogador as utiliza; 3) a ideia do homem como jogador ativo e passivo. A diferença entre as anotações de *Colleg* e a *Antropologia de um ponto de vista pragmático* é que: na última obra o jogo acontece na dimensão entre o poder [*Können*] e o dever [*Sollen*], ou seja, entre aquilo que o homem pode vir-a-ser como produto da natureza e aquilo que ele deve fazer de si como agente racional. Ao contrário da obra de 1798, em *Colleg* o discurso antropológico kantiano não se restringe apenas ao poder e ao dever, mas trata de diferentes jogos com diferentes regras, que pode ser o domínio do direito, da religião, da medicina, da filosofia e etc.

Entendemos por domínio de interpretação o que Kant chamou de domínio [*Gebiet*] na *Crítica da faculdade de julgar*, acerca disso, ele afirmou o seguinte:

os conceitos, na medida em que podem ser relacionados com os seus objetos e independentemente de saber se é ou não possível um conhecimento dos mesmos, têm o seu campo [*Feld*], o qual é determinado simplesmente segundo a relação que possui o seu objeto com a nossa faculdade de conhecimento. A parte deste campo, em que para nós é possível um conhecimento, é um território [*Boden*] [*territorium*] para estes conceitos e para a faculdade de conhecimento correspondente. A parte desse campo a que eles ditam as suas leis é o domínio [*Gebiet*] [*ditio*] destes conceitos e das faculdades de conhecimento que lhes cabem. (*KJ* 7:XVI)

Na terceira *Crítica*, Kant admitira a existência de diferentes domínios de aplicação dos conceitos, os quais tratam desde domínio teórico, prático, reflexionante até o domínio do direito, da história, da religião e da antropologia, que podem ser inferidos a partir dos textos marginais as três críticas. Em sua obra *A Semântica transcendental de Kant*, Loparic defendeu que o campo trata da relação entre o objeto e a faculdade cognitiva, mas que tal não pode ser confundido com o território ou domínio de aplicação dos conceitos. (Cf. 2005, p.188-202.) Nas palavras de Kant, o campo trata da relação do objeto com a faculdade de conhecimento e o território ocupa-se do domínio de aplicabilidade do conceito. Isto significa que: 1) o campo trata dos objetos enquanto incógnitas fenomênicas ou noumênicas, que necessariamente precisam de um território ou domínio, senão serão apenas objetos possíveis do ponto de vista cognitivo; 2) o território refere-se ao domínio de significação *a priori* dos conceitos, nos quais as incógnitas transcendentais podem ser construídas ou dadas; 3) os domínios tratam das condições nas quais os objetos são dados ou construídos. De acordo com Loparic (Cf. 2005 p. 188-2002), na primeira *Crítica*, Kant delimitou os seguintes domínios de interpretação: dos conceitos empíricos, dos conceitos matemáticos e das categorias. Contudo, na segunda e na terceira *Crítica*, Kant fundou outros dois domínios, a saber, o moral e o estético e, nos textos tardios e marginais às três críticas, ele estabeleceu o domínio jurídico, histórico, religioso e o antropológico.

Ao contrário de Foucault, definimos o jogo como o domínio de interpretação dos conceitos, na medida em que trata das condições nas quais os objetos são dados ou construídos na sensibilidade. Isso nos permite asserir que a antropologia pragmática nas anotações de *Colleg* tratava de uma teoria do uso que o homem faz de diferentes tipos proposicionais, dado que a validade desse tipo de conhecimento ocorre mediante o uso viável em sociedade. (CF. *Colleg-Anth* 15:659) Ao contrário disso, Foucault (2011 p. 47) defende que “ela [antropologia pragmática] ensina o homem a reconhecer, em sua própria cultura, a escola do mundo”. Desta maneira, compreender o jogo [*das Spiel verstehen*] é, na perspectiva do pesquisador francês, converter o útil em universal, visto que antropologia pragmática, no *Colleg*, “explora uma região onde liberdade e utilização já estão atadas na reciprocidade do uso, onde o poder e o dever se pertencem na unidade de um jogo que os mede um pelo outro, onde o mundo torna-se escola nas prescrições de uma cultura” (FOUCAULT, 2011, p.48). Em linhas gerais, a tese de Foucault, delimitada ao texto de *Colleg*, trata da análise da finitude do homem por meio da cultura, que permite ao homem se reconhecer como agente moral e como sujeito do

conhecimento. Diversamente do pesquisador aqui problematizado, defendemos que a antropologia pragmática em *Colleg* fornece elementos para uma teoria do homem como executor de diferentes tipos proposicionais. Para ratificarmos a nossa tese, defenderemos dois pontos, que são os seguintes: 1) interpretaremos a noção de uso como um tipo de análise proposicional, à medida que trata das condições de aplicabilidade de certos conceitos aos objetos dados ou construídos no mundo sensível; 2) as concepções de *jogo* e *ato da vida* nas anotações de *Colleg* tratam de um domínio de interpretação dos conceitos, que exige um tipo de sensificação.

Supondo que, para Foucault, o uso convertido em universal refere-se ao modo como o homem adquire e aplica o seu conhecimento, assim a ideia de uso trata de um tipo de prescrição da cultura na escola da vida. Por isso, para o pesquisador em questão, a antropologia kantiana é:

análise da maneira como o homem adquire o mundo [seu uso, não seu conhecimento], isto é, da maneira como ele pode nele instalar-se e entrar no jogo – *Mitspielen* [jogar junto] – das *Spiel verstehen* [compreender o jogo]. A *Antropologia* não será nem a história da cultura e nem a análise sucessiva de suas formas, mas prática cultural, a escola do mundo (FOUCAULT, 2011, p. 47).

De acordo com a citação foucaultiana, relacionar as anotações sobre antropologia, em especial as de *Colleg* com o método crítico não nos permitirá defender a tese de que o *uso* dá ênfase à análise da estrutura proposicional. Deste modo, a análise proposicional somente faria sentido em campos semânticos, que são o cognitivo, o prático e o reflexivo, pois tais campos tratam da relação entre o sujeito cognitivo e o objeto. Diferente de uma análise proposicional, para Foucault, a antropologia kantiana versaria sobre a maneira como o homem compreende o jogo da vida, não em sentido cognitivo, mas sim pragmático. Para sustentar a sua tese, Foucault cita um trecho da anotação de *Colleg*, no qual Kant afirmara que: “pragmático é o conhecimento, do qual o uso geral em sociedade é viável. – especulativo. *Weltklugheit, Weltweisheit.*” (*Colleg* 15:661) Fundamentado nessa citação, o pesquisador sustenta que o uso não trata de uma análise proposicional, visto que não diz respeito ao conhecimento do mundo, mas sim a maneira como o homem se instalá-la no mundo, como jogador de diferentes jogos discursivos.

Parafraseando Perez (Cf. 2012, p. 235), Foucault (Cf. 2011, p.92) lê os textos antropológicos kantianos como um projeto sistematicamente projetado em referência à primeira *Crítica*, contudo para Perez existem ao menos três problemas na interpretação

de Foucault, que são: 1º) não ter considerado a distinção entre o domínio teórico e o prático da razão, visto que, caso tivesse teria percebido o discurso antropológico como uma proposta de análise das estruturas proposicionais em diversos domínios, por exemplo, moral e teórico; 2º) Foucault ignorou a definição de transcendental apresentada na *Crítica da razão pura* em favor de uma definição apresentada por Kant no *Opus Postumum*; 3º) ele interpretou a filosofia transcendental como um tipo de fundamentação ontológica do ser, ou seja, como uma analítica da finitude. As duas primeiras críticas desenvolvidas por Perez ao texto de Foucault podem ser explicadas a partir da preocupação do pesquisador francês em compreender *o que* nas anotações sobre antropologia está em acordo com a *Crítica* e não o contrário. A terceira crítica proposta pelo pesquisador acima citado trata da antropologia como um tipo de analítica da finitude proposta por Heidegger⁸⁵.

Todavia, proporemos o exame comparativo entre os trabalhos de Perez e de Foucault através da seguinte interrogação: a ideia de uso trata ou não da análise da estrutura proposicional? Segundo Foucault, a questão da antropologia kantiana se alinha com a temática desenvolvida na *Crítica da razão pura*, uma vez que ambas tematizam o seguinte: “como pensar, analisar, justificar e fundar a finitude em uma reflexão que não passa por uma ontologia do infinito e não se escusa em uma filosofia do absoluto?” (FOUCAULT, 2011, p.107) Ao contrário desse pesquisador, Perez (Cf. 2012, 2013) propôs interpretar o conhecimento antropológico em Kant como uma proposta de análise da estrutura proposicional. Para Perez, “no período crítico, Kant parte da estrutura de uma proposição da qual se pergunta sobre suas condições de possibilidade (formulação e validade) e daí deriva a natureza “humana” do executor das operações judicativas.” (Cf. 2013 s/n) De acordo com o pesquisador kantiano, devemos interpretar

⁸⁵ Não trataremos do tema da analítica da finitude na medida em que tal questão implicaria no seguinte problema: na obra *Gênese e estrutura da antropologia de Kant de Foucault* a ideia de analítica da finitude é tal qual em *As palavras e as coisas?* Noutras palavras, a noção de sujeito transcendental descrito por Foucault em *Colleg* é tal qual em *As palavras e as coisas?* Referente à questão proposta, indicamos os seguintes textos: CANDIOTTO, C. *Foucault, Kant e o lugar simbólico da Crítica da razão pura em As palavras e as coisas*. Kant e-Prints. Campinas, Série 2, v. 4, n. 1, p. 185-200, jan.-jun., 2009. CASTELO BRANCO, G. *Kant-Foucault: Autonomia e analítica da finitude*. Kant e-Prints. Campinas, Série 2, v. 6, n. 2, p. 01 -13, jul.- dez., 2011. Ambos os artigos problematizam o “eu transcendental” kantiano fundado a partir da intuição finita como uma contraposição a analítica da finitude do ponto de vista do infinito ou da ambiguidade entre transcendental-empírico e, também apresentam possíveis soluções para questão acima apresentada. A partir da leitura dos textos citados, podemos inferir uma diferença de sentido da noção de finitude descrita por Foucault em *Gênese e estrutura da antropologia de Kant de Foucault* em comparação com *As palavras e as coisas*. Por isso, restringiremos o nosso trabalho ao primeiro texto do pesquisador francês, sob o pretexto que o nosso objetivo aqui apresenta se delimita ao compreender por que o autor é restritivo à ideia de que a análise proposicional não forneceria o dado antropológico kantiano.

as anotações sobre antropologia de Kant de forma análoga ao método *crítico*, ou seja, por intermédio da seguinte pergunta: “*como são possíveis os juízos sintéticos a priori?*” (*KrV* B 19) Como se pode observar, o ponto de partida dos respectivos pesquisadores é antagonico, mas ambos os pesquisadores problematizam a ideia de uma natureza humana em Kant. O antagonismo entre os pesquisadores pode ser exemplificado através do método interpretativo escolhido por cada um. Para Foucault, a questão da finitude está presente tanto nas reflexões sobre antropologia quanto na primeira *Crítica*, na medida em que ambas as obras tematizam um tipo de finitude, que recusa qualquer vestígio de uma ontologia do infinito ou de uma filosofia do absoluto. Para Perez, devemos ler as reflexões sobre antropologia através da interrogação pelas condições de possibilidade de proposições sintéticas *a priori*. Todavia, ambos os pesquisadores fornecem indícios de uma ideia de natureza humana como executora de operações judicativas de diferentes tipos, que nós chamamos no decorrer do trabalho de solucionador de problemas.

Antes de continuar o exame comparativo entre os pesquisadores, torna-se necessário observar que: nas anotações de *Colleg*, Kant tratou da oposição entre o conhecimento do mundo e da escola, na medida em que ambos debatem o uso da racionalidade por parte do homem. Ao afirmar que a análise da finitude trata de como o homem adquire o mundo, Foucault delimitou o uso ao modo como o jogador, que neste caso é o homem, se posiciona e compreende as regras do jogo. Nesse sentido, para o autor francês o uso versa sobre a compreensão das regras do jogo por um jogador. A noção de compreensão é essencial na interpretação de Foucault, de antemão é necessário advertir que no texto desse pesquisador existe uma sinonímia entre os conceitos de *compreender o jogo* [*Spiel verstehen*] e de *uso* [*Gebrauch*]. Para Foucault, o conhecimento antropologia descrito nas reflexões de *Colleg* discutem sobre como o homem adquire o mundo, que versa sobre o modo como o homem entra no jogo. Do ponto de vista de Foucault, de modo nenhum tanto a noção de *compreensão do jogo* quanto a noção de *uso* podem ser definidas a partir da análise proposicional, elas têm de ser compreendidas a partir da maneira como o homem adquire o mundo. A fim de esclarecer o nosso argumento, citamos Foucault:

foi por um deslocamento de sentido na crítica kantiana da ilusão transcendental que a ilusão antropológica pôde nascer. O caráter necessário da aparência transcendental foi cada vez mais frequentemente interpretado não como uma estrutura da verdade, do fenômeno e da experiência, mas como um dos estigmas concretos da finitude. O que nela, de uma maneira

ambígua, Kant designava como “natural” foi esquecido como forma fundamental da relação com o objeto e recuperado como “natureza” da natureza humana. Consequentemente, a ilusão, no lugar de ser definida pelo movimento que a criticava em uma reflexão sobre o conhecimento, era referida a um nível anterior onde aparecia ao mesmo tempo desdobrada e fundada: tornava-se verdade da verdade – aquilo a partir do que a verdade está sempre aí e jamais dada; tornava-se assim a razão de ser e a fonte da crítica, ponto de origem do movimento pelo qual o homem perde a verdade e acha-se incessantemente por ela chamado. Esta ilusão definida agora como finitude tornava-se por excelência o retraimento da verdade: aquilo em que ela se esconde e aquilo em que sempre se pode reencontrá-la. (FOUCAULT, 2011. p.109)

Ao invés de apenas evidenciar a questão da ilusão antropológica como um tipo de funcionamento natural da razão que tente ultrapassar os seus próprios limites, o texto de Foucault sinaliza à possibilidade da ideia do homem como jogador. Sendo mais específico, a análise proposicional não permitiria identificar o problema da ilusão transcendental, pois tal se origina da natureza do homem, que erroneamente segundo o autor foi restringida à natureza da razão. Isto significa que, a percepção da finitude pelo homem lhe permitiu compreender as diferentes regras dos jogos da vida, o compreender não ocorre segundo as regras da razão prática ou teórica, que seria um tipo de análise proposicional, mas sim a partir do domínio antropológica, uma vez que é o ato do homem em adquirir a sua própria cultura. A finitude em oposição à infinitude permitiu ao homem reconhecer a sua finitude, a qual Foucault chamou de aquisição do mundo. Dito de outra maneira, em *Gênese e estrutura da antropologia de Kant*, a aquisição do mundo por parte do homem é o reconhecimento da sua finitude, que o desnuda de qualquer predicado hiperfísico e o recola entre os seres do mundo sensível, por essa razão, o uso não pode ser entendido como um tipo de análise proposicional, pois é o encontro do homem consigo próprio.

Para Foucault, a razão humana no seu estado inicial não possuía nenhum dado empírico e a ilusão transcendental é o que permitiu o seu funcionamento e, ao mesmo tempo fornece um dado antropológico que é a finitude. A percepção da finitude pelo homem, por um lado é negativa, porque ocorreria em oposição à infinitude e, por outro lado é positiva, uma vez que exclui dela qualquer elemento de uma filosofia do absoluto ou do infinito. Dito de outro modo, Foucault propôs interpretar a finitude como dado antropológico fornecido pela ilusão transcendental, esse dado possui duas características: primeira, a finitude como um dado positivo na medida em que insere o homem no mundo sensível e; segunda, ela é o ponto inicial da razão, sob a condição de que ela possibilita a computação de dados sensíveis. A negativa foucaultiana para a

questão da análise proposicional como fornecedora do dado antropológico pode ser explicado pela seguinte observação: a separação da razão-sistema do aparelho em que ela se materializa, que neste caso é o homem. Por conseguinte, a preocupação foucaultiana era demonstrar que a finitude está relacionada com o que materializa a razão-sistema, ao invés do inventário das suas operações.

Para compreendermos a diferença entre o que nós estamos chamado de razão-sistema e o que é o substrato material no qual ela se materializa, analisaremos o trabalho de Loparic. Em *A semântica transcendental de Kant*, especialmente no capítulo 3, encontramos um exemplo da descrição da razão humana como sistema, ainda que não tematize o substrato material que a execute. Loparic (Cf. 2005) interpreta a razão kantiana como um órgão de aquisição de conhecimento, na medida em que a interpreta como um mecanismo solucionador de problemas, que segundo ele pode ser definido da seguinte maneira:

O objetivo deste capítulo é reconstruir a doutrina kantiana da razão teoria como um órgão de aquisição de conhecimento (BXXXVI), e o inventário de suas posses cognitivas possíveis (A XX). De acordo com Kant, a razão humana é um solucionador de problemas direcionado a fins inatos de conhecer a imortalidade da alma, a liberdade da vontade e a existência de Deus. Esses fins do solucionador humano de problema são as incógnitas de tarefas inevitáveis (*unvermeidliche Aufgaben*, B 7) prescritas pela própria natureza da razão. Solucionar esses problemas permanece o fim (*Zweck*) inato supremo da razão humana, “quer se possa atingi-lo ou não” (B 825). Frente a essas soluções, “todos os demais fins [cognitivos] devem ser considerados apenas como meios”. (LOPARIC, 2005, p.79).

Segundo o interprete kantiano em questão, a razão kantiana pode ser interpretada como um órgão de aquisição de conhecimento, na medida em que ela opera na forma de um solucionador de problema. Isto significa que, dado um problema a razão estabelece os seus meios de solução ou determina a sua insolubilidade. Como já indicado aqui, Loparic descrever o inventário da razão-sistema ao invés do substrato material que a materializa. Diferentemente disso, a preocupação de Foucault é enfatizar o substrato matéria em detrimento do inventário das operações realizados pela razão-sistema. Retomando a questão foucaultiana, o dado antropológico fornecido pela ilusão transcendental e a ideia de antropologia descrita nas reflexões de *Colleg* não são possíveis mediante a análise proposicional, sob o pretexto de que tal análise não permitiria ao homem perceber a sua finitude. Por um lado, o dado antropológico obtido através da análise proposicional fundou a antropologia a partir de um dado antropológico ilusório, um exemplo deste tipo de antropologia é cogito de Descartes,

levando em conta que os predicados atribuídos ao homem são possíveis mediante os atribuídos de Deus. Por outro lado, a preocupação foucaultiana era delimitar a diferença entre a razão-sistema (ou seja, o inventário das operações lógico da razão) do aparelho no qual ela se materializa, que neste caso é o homem e o seu dado antropológico, que é a finitude. É importante observar que, a descrição do solucionador de problema feita por Loparic não exclui o substrato material da razão-sistema, pelo contrário o inclui como fonte importante do processamento dos dados, apesar dele não demonstrar como a partir desse inventário nós podemos derivar analiticamente a ideia de uma natureza humana. Além disso, Loparic afirma que a razão só inicia suas operações se for alimentada por dados sensíveis, os quais são fornecidos pela receptividade cognitiva. Deste modo, diferentemente de Foucault, Loparic descreve a natureza humana através dos domínios de interpretações sensíveis dos conceitos, que na primeira *Crítica* é o múltiplo intuitivo e na *Segunda* e o sentimento de respeito pela lei.

Admitido que a nossa interpretação dos pesquisadores de Kant está correta, a leitura de Foucault sobre a ilusão transcendental e sobre as reflexões de *Colleg* apresenta ao mesmo mais um problema (além dos problemas apresentados por Perez (cf. 2013)), que foi estratificar o homem em uma dimensão transcendental e outra empírica. Limitamos a nossa interpretação de Foucault ao texto *Gênese e estrutura da antropologia de Kant*, sob o pretexto de que neste trabalho ele defendeu a tese de que as reflexões sobre antropologia estão de acordo com o projeto crítico, dado que ambos os textos kantianos problematizam a finitude como um dado antropológico. Analogamente ao Foucault, a tese do solucionador de problema defendida por Loparic também nos permite pensar o substrato material do solucionador de problemas, mas ao invés de impossibilitar o dado antropológico a partir da teoria juízo kantiana, a leitura lógico-semântica proposta por Loparic nos permite a partir da teoria dos juízos determinar as características matérias do solucionador de problema. Todavia, no trabalho do último encontramos um inventário da razão-sistema, por isso partimos dos resultados apresentado por Loparic, mas diferentemente dele, demonstramos, nas seções anteriores, que a partir das condições de formulação e execução de proposição sintéticas *a priori* é possível derivar analiticamente uma definição de natureza humana, a qual nós chamamos aqui de solucionador de problemas.

Feita essas observações, diferentemente da definição de antropologia desenvolvida nas anotações de *Menschenkunde* e de *Anthropologie-Dohna*, o que já foi aqui trabalhado, em *Colleg* ela não se restringe apenas à questão moral, pois o adjetivo

pragmático não é definido como a capacidade de o homem agir de acordo a certos fins, que podem ser a felicidade e a moralidade. Ao contrário disso, nessa anotação, como já dito aqui, “pragmático é o conhecimento, do qual o uso geral em sociedade é viável. – especulativo, prudência do mundo (*Weltklugheit*), filosofia (*Weltweisheit*)⁸⁶.” (*Colleg* 15:661) Neste sentido, a antropologia pragmática é definida pelo o uso viável do nosso conhecimento na sociedade, com a seguinte observação: o uso viável em todos os atos da vida. Segundo Foucault, isso trata da convenção do útil em universal, diferentemente dele, defendemos que o uso trata da análise dos diferentes tipos proposicionais que o ser humano utiliza no jogo social e a partir dessa investigação deriva-se analiticamente uma definição de natureza humana. Por fim, a ideia de uso nas anotações de *Colleg* ocupa-se em demonstrar as características da natureza humana a partir *de que* e *de como* certas formas discursivas são aplicáveis aos conteúdos empíricos, mas essa descrição não ocorre a partir da razão como sistema, mas sim a partir do substrato material que executa essas operações judicativas.

Aqui problematizamos se a antropologia na sua gênese deveria ser compreendida como potencialmente uma antropologia moral, como sugere Louden. Acerca disso, vimos que em certas versões dos cursos de Antropologia existe certa simetria entre a ideia de antropologia e leis pragmáticas, dado que antropologia pragmática se ocupa da capacidade da unidade da vontade de todos os seres racionais a partir da ideia de felicidade. Nesta seção, vimos que por antropologia em *Colleg*, Kant compreende o uso que os seres humanos fazem da sua capacidade racional, que de acordo com o Foucault não pode ser entendido como um tipo de análise proposicional, uma vez que o dado antropológico é a percepção do homem da própria finitude. Ao contrário disso, defendemos que o uso deve ser compreendido como um tipo de análise proposicional, na medida em que a partir das condições de possibilidade da elaboração e execução de proposições validas, nós podemos derivar as condições materiais que nos permite reconstruir a ideia de natureza humana a partir da ideia de solucionador de problemas. Neste sentido, queremos explorar a tese defendida por Perez de que nos meados de 1770 houve uma reorientação da filosofia kantiana em torno da natureza humana, ou seja, a partir da indagação das condições de possibilidade de proposições sintéticas em geral, Kant deriva a possibilidade do próprio sujeito cognitivo. Nesse período, a disciplina que estudará o sujeito foi chamada por Kant de antropologia

⁸⁶ (ε Pragmatisch ist die Erkenntnis, von der sich ein allgemeiner Gebrauch in der Gesellschaft machen lässt. — spekulativ. Weltklugheit, Weltweisheit. (*Collegentwürfe* 15:661))

pragmática no *Colleg* e de antropologia transcendental em uma das suas anotações pessoais, como analisaremos a seguir, pois ambos averiguam a possibilidade de uma natureza humana a partir das condições de exequibilidade de proposições sintéticas em geral. Todavia, nesses trechos citados de *Colleg*, nós não encontramos os elementos de uma teoria dos juízos que nos permite determinar como a natureza humana deve funcionar, para podemos então classificá-la como o solucionador de problemas da razão. Até este ponto do trabalho, nós afirmamos que a definição de natureza humana somente é viável mediante um conjunto de efeitos, que nós pensamos como se fossem realizados por ela, como defende Louden e Perez. No caso das anotações de *Colleg*, a concepção de natureza humana é derivada do uso que os homens fazem das suas faculdades cognitivas, ainda que não encontremos uma teoria dos juízos desenvolvida nessa anotação. Dito de outro modo, os efeitos do uso que o homem faz das suas capacidades cognitivas é a nossa concepção de natureza humana, a qual é derivada analiticamente da teoria dos juízos kantiana, apesar de não encontramos uma teoria dos juízos desenvolvida nessa anotação dos cursos de *Antropologia* de Kant.

8. Anthropologie transscendentalis: uma reorientação da teoria dos juízos em Kant

As ciências fornecem, além da habilidade, o fato que (elas) civilizam, isto é, eliminam a rudeza na convivência, embora nem sempre ilustrem, isto é, forneçam o aprazível e moderado da convivência, porque falta a popularidade de vida à carência da convivência com diversas classes.

Todavia, em relação ao juízo modesto sobre o valor de sua própria ciência e da [*Gelind*] moderação da presunção e do *egoismus*, que uma ciência fornece quando ela reside unicamente no homem, é necessário algo que forneça humanidade ao erudito, para que ele não se desconheça a si mesmo e [seu valor sobre outros] não confie demais em suas forças.

Eu denomino tal erudito de ciclope. Ele é um egoísta da ciência, e lhe é ainda necessário um <outro> olho que faz com que ele contemple seu objeto ainda a partir do ponto de vista de outros homens. Sobre isso funda-se a humanidade das ciências, isto é, propicia a benevolência do juízo, pela qual nós também o submetemos ao juízo de outros. As ciências (racionalizantes), que propriamente podem aprender e que, portanto, sempre crescem sem que o adquirido tivesse necessidade de um exame e fiscalização, são propriamente aquilo em que existem ciclopes. O ciclope da literatura é o mais obstinado; mas há ciclopes de teólogos, juristas, médicos. Também ciclopes de geômetras. A cada um tem de ser associado um olho de fabricação particular.* M 326':

*(Ao médico, crítica de nosso conhecimento natural, ao jurista, de nosso conhecimento (do direito e) da moral, ao teólogo de nossa metafísica. Ao geômetra, crítica do conhecimento racional em geral. O segundo olho, e, portanto, o autoconhecimento da razão humana, sem o qual não possuímos nenhuma medida ocular da grandeza de nosso conhecimento [na medida em que nós]. Aquele <autoconhecimento> fornece o parâmetro da medida.

Várias dessas ciências encontram-se na circunstância, que a crítica das mesmas enfraquece muito seu valor interno; somente a matemática e filologia portam-se convincentemente contra isso, [daí esse] igualmente a jurisprudência; por isso elas são também as mais obstinadas. O *egoismus* provem de que elas estendem adiante o uso que fazem da razão e de sua ciência e também <o> considero suficiente em outros campos.) M326:
 Não a força, mas o caolho faz aqui o ciclope. Tampouco é suficiente saber muitas de outras ciências, e sim o autoconhecimento do entendimento e da razão. *Anthropologia transcendentalis*⁸⁷. (*Refl* 903 15:393-395)

Segundo Kant, “o erudito da ciência e do mundo. Apenas a ciência do mundo faz o conhecimento escolástico, é pedante⁸⁸.” (*Colleg* 15:658) Para Kant, o conhecimento escolástico é a organização do conhecimento científico transmitida pelo ambiente escolar. O problema desse tipo de conhecimento é o critério de validação das proposições, pois o cientista desconhecer de que maneira opera a razão humana. Para Kant, o desconhecimento dos critérios judicativos de validades das proposições científicas produz dois tipos de pedantes, a saber, “o pedante da forma ou do estilo, o do conteúdo, aquele não sabe o que interessa à sociedade, e o que permite a sua utilização nela⁸⁹.” (*Colleg* 15:660) O primeiro tipo de pedante – da forma ou do estilo – trata do pedante lógico, que se preocupa meramente com a estrutura lógica de seu raciocínio. O segundo tipo de pedante diz respeito ao do conteúdo na medida em que ele generaliza a experiência particular. Propomos interpretar os dois tipos de pedantes – da forma e do conteúdo – por meio da crítica ao conhecimento *investigante* e ao conhecimento *decidido* formulados em *Nachricht*. Nesta anotação, Kant definiu a *Weltweisheit* como “o ensino do método característico da sabedoria do mundo é a zétesis, como alguns antigos indicaram (de zétesis), isto é, *investigante*, e a razão já treinada torna-se apenas em diferentes partes dogmática, isto é, *decidida*⁹⁰. (*NEV* 2:307)

Ao interpretamos a crítica ao pedante por intermédio do método da *Weltweisheit*, tal procedimento nos permite relacioná-los com uma das faculdades cognitivas, a saber,

⁸⁷ Entre os anos de 2007-2010, Valério Rohden e Daniel Omar Perez traduziram diversos trechos das *Reflexões sobre Antropologia*, especialmente do volume 15. A tradução da reflexão 903 foi feita pelo saudoso professor Valério, quando ministrava aulas no programa de pós-graduação em filosofia da PUCPR, nas quais debatia e apresentava os avanços da tradução. Ele propôs a tese de que as reflexões sobre antropologia kantiana nos permitiria aperfeiçoar e estender o nosso conhecimento sobre as operações do entendimento e da razão. Em um dos seus últimos trabalhos intitulado de *Representações não-conscientes em Kant – versão introdutória*, Rohden (Cf. 2009) defendeu que muitas das operações do entendimento e da razão ocorreriam de forma não-consciente e, que as reflexões sobre antropologia fornecem elementos para compreendermos tais atos e como esses estão presentes nas três críticas.

⁸⁸ Wissenschaft vor Gelehrte und vor die Welt. Der in der Welt von bloßem scholastischen Erkenntnis Gebrauch macht, ist pedant.

⁸⁹ Pedant der Form nach oder der Manier, dem Inhalt nach, der nicht weiß, was die Gesellschaft interessirt und wovon sich in ihr Gebrauch machen läßt.

⁹⁰ Die eigentümliche Methode des Unterrichts in der Weltweisheit ist zetetisch, wie sie einige Alte nannten (von ζήτησις) d. i. forschend, und wird nur bei schon geübterer Vernunft in verschiedenen Stücken dogmatisch, d. i. entschieden.

o entendimento e a razão. No caso do pedante do conteúdo, o erro judicativo ocorre no entendimento, pois o mesmo generaliza experimentos particulares, os quais são insuficientes. No caso do pedante da forma, o erro judicativo advém da aplicação dos princípios da razão, porque tais princípios ultrapassam os limites da experiência possível. Destarte, a validade do conhecimento pedante não sucede da validade das suas sentenças, mas sim da generalização da experiência particular ou da necessidade lógica do argumento. Todavia, a utilização de um conhecimento não é critério suficiente para determinar a validade de uma ciência — para Kant ele é de segunda ordem, pois o critério de primeira ordem é o conhecimento das regras de aplicação da faculdade do entendimento e da faculdade da razão. Portanto, a diferença entre o conhecimento pragmático e o escolástico é: o critério de validação do escolástico é o emprego que o homem faz dele no mundo; o critério de validação do pragmático é o que o homem pode fazer de si mesmo como ser racional, sob a condição das condições de possibilidade da exequibilidade de proposições validas.

Como já dito aqui, ao escrever a *reflexão 903*, Kant já tinha definido o seu método antropológico, o qual não investiga o homem de modo natural, mas sim de acordo com o que ele é capaz de fazer de si mesmo. Nessa reflexão, Kant alinhou o egoísta da ciência com a figura mitológica do ciclope, dado que lhe falta um olho, pois esse pensador desconsidera que as outras ciências possam ajudá-lo a aperfeiçoar o seu conhecimento. Essa postura científica não favorece o intercâmbio entre os diversos campos dos saberes, tendo sido a culpada pela falta de interação e pela rudeza entre as diferentes ciências. Kant defendeu a *anthropologie transscendentalis* como o segundo olho do erudito e, deste modo, ela o auxilia na interação entre os diferentes tipos de conhecimento. O egoísta da ciência é o erudito, que não favorece o intercâmbio entre os diversos campos dos saberes, pois ele acredita que isso enfraquece o seu domínio científico. Para Kant, “o *egoismus* provém de que elas <as ciências> estendem adiante o uso que fazem da razão e de sua ciência e também o considero suficiente em outros campos.” (*Refl 15:395*) O problema do egoísmo científico é uso inapropriado da razão e o uso estendido dos seus fundamentos.

Para Kant, na *Reflexão 903*,

ao médico, crítica de nosso conhecimento natural, ao jurista, de nosso conhecimento (do direito e) da moral, ao teólogo de nossa metafísica. Ao geômetra, crítica do conhecimento racional em geral. O segundo olho e, portanto, o autoconhecimento da razão humana, sem o qual não possuímos nenhuma medida ocular da grandeza de nosso conhecimento. Aquele

<autoconhecimento> fornece o parâmetro da medida. Várias dessas ciências encontram-se na circunstância em que a crítica das mesmas enfraquece muito seu valor interno; somente a matemática e a filologia portam-se convincentemente contra isso, por isso elas são também as mais obstinadas (*Refl* 15:395).

O segundo olho do erudito ciclope é o autoconhecimento da razão humana, que serve como medida de parâmetro para avaliarmos os limites e a extensão de cada domínio do saber. Isso significa que o autoconhecimento das operações da razão e do entendimento propiciaria o avanço em cada um desses domínios do conhecimento. Deste modo, “não a força, mas o caolho faz aqui o ciclope. Não é suficiente saber mais das outras ciências, e sim o autoconhecimento do entendimento e da razão. *Anthropologia transcendentalis* (*Refl* 15:395)”. A crítica (ao) do erudito ciclope foi direcionada ao médico, ao jurista, ao teólogo e ao geômetra, pois esses acreditam que o autoconhecimento da razão humana pode enfraquecer o valor interno das suas ciências. O autoconhecimento da razão humana é o outro olho do ciclope, uma vez que lhe permite avaliar os limites e a extensão do seu domínio do saber.

Em 1798, aproximadamente 20 anos após a elaboração da *reflexão 903*, Kant publicou a obra *Conflito das faculdades*, nessa obra ele argumentou isto:

por isso, o teólogo bíblico (como adscrito à Faculdade superior) não vai buscar os seus ensinamentos à razão, mas à Bíblia; o professor de Direito não vai beber ao direito natural, mas ao direito consuetudinário; e o perito em medicina não vai buscar o seu método terapêutico destinado ao público à física do corpo humano, mas ao ordenamento médico. Logo que uma dessas Faculdades ousa introduzir algo como derivado da razão, ofende a autoridade do governo que por ela ordena e entra na cerca da filosófica, a qual lhe tira sem piedade toda a brilhante plumagem por aquele resguardada, procedendo com ela num pé de igualdade e de liberdade (*SF* 7: 33).

No *Conflito das faculdades*, Kant direcionou a crítica ao controle que o governo exercia sobre as faculdades superiores e inferiores, que neste caso foi de censura. Na época de Kant, a universidade era organizada em faculdades superiores e em faculdades inferiores. As faculdades superiores eram a Teologia, o Direito e a Medicina. Essa divisão da universidade era determinada pelo interesse do governo, isto é, era “o meio de ele manter a mais forte e duradora influência sobre o povo, e desta natureza são os objetos das faculdades superiores.” (*SF* 7:21) A definição da faculdade superior é dada por meio do seu uso social, à medida que elas exercem influências sobre o povo por controlar “serviços essenciais” para a vida social. Parafraseando Kant, a faculdade da teologia por meio da religião controla o bem eterno, em vista de assegurar a felicidade eterna. A faculdade jurídica controla o bem civil, que mediante o direito constitucional

preserva a propriedade privada. A faculdade médica conserva o bem corporal, visto que restabelece e preserva a saúde do homem.

Ao contrário das faculdades superiores, a faculdade inferior é “a classe da universidade que só, ou enquanto, se ocupa de doutrinas que não são aceitas como princípio regulador à ordem superior.” (*SF* 7:30) A faculdade inferior é a faculdade de filosofia, que não contém nenhum princípio regulador das faculdades superiores, à medida que não exerce nenhum tipo de influência sobre o povo. Essa contém dois departamentos: um do conhecimento histórico e o outro do conhecimento racional puro. O segundo compreende a Matemática pura, a Filosofia pura, a Metafísica da natureza e dos costumes. O primeiro abrange a História, a Geografia, o conhecimento erudito da língua, a Humanística com tudo o que a ciência natural apresenta de conhecimento empírico. (Cf. *SF* 7:32) Para Kant, a faculdade filosófica “deve responder pela verdade das doutrinas que tem de acolher ou até só admitir e, nessa medida, como livre e unicamente sob a legislação da razão, não sob a do governo. (*SF* 7:31) Neste sentido, poderíamos afirmar que a faculdade de filosofia seria o segundo olho das faculdades superiores, pois a filosofia transcendental determinar de que maneiras os enunciados dessas ciências podem ser preenchidos por conteúdos sensíveis.

Ainda de acordo com Kant, a verdade é o primeiro requisito da ciência e somente a faculdade da filosofia pode determinar os seus critérios, já que não está sob a gerência do governo, mas sim da razão. Enquanto as três faculdades superiores estão sob o comando do governo. Logo, elas não são autossuficientes para eliminar as superstições, os erros ou os interesses das suas disciplinas, dado que a utilidade determina o que é ou não verdadeiro nelas. Segundo Kant, a utilidade é um critério de segunda classe, que não pode substituir o critério da verdade, que é de primeira classe. A verdade é resultado de um julgamento autônomo e livre, que não pode ser controlado pelo governo, pois é decorrente do uso que o homem faz da sua racionalidade.

Até este ponto, apresentamos uma reconstrução histórica da crítica kantiana ao conhecimento científico do seu tempo. O primeiro momento ocorreu nas anotações sobre os cursos de antropologia ministrados entre 1770 e 1780. Nessas anotações (*Colleg* 15:660), Kant chamou o erudito de pedante na medida em que o uso inapropriado do entendimento e da razão caracteriza o seu método de pesquisa e a suposta validade dos seus conhecimentos é dada pelo seu emprego em sociedade. O segundo momento adveio da crítica ao ciclope egoísta, pois o cientista erudito desconhece o modo como funciona o entendimento e razão, logo a antropologia

transcendental seria o segundo olho dele. Na *Reflexão 903*, Kant apresentou a antropologia transcendental como o segundo olho do ciclope egoísta, visto que ela poderia determinar as condições de possibilidade do uso do entendimento e da razão. O terceiro momento foi caracterizado pela crítica direcionada à organização da Universidade, a qual classificava as Faculdades em superiores e em inferiores e o seu critério de tal diferenciação era o emprego dela pelo governo no controle dos seus cidadãos. A crítica ao pedante e as Faculdade superiores são alinhadas desde ponto de vista de que a validade de uma proposição era dada pelo o seu uso social, que tinha como objetivo um possível interesse do governo. Desta maneira, o emprego [*Gebrauch*] do conhecimento científico respaldado por um interesse do governo era o critério que determinava a validade das proposições dessas ciências. Por conseguinte, interpretaremos a crítica ao ciclope egoísta como a investigação das condições de possibilidade da formulação de proposições válidas, a partir do ponto de vista da exequibilidade dessas por um substrato material uma vez que os três momentos históricos distintos da crítica kantiana ao método científico direcionado à medicina, ao direito e à teologia diziam respeito ao critério de validade das suas proposições. Feitas essas observações, agora analisaremos o que o autor compreende por autoconhecimento das operações do entendimento e da razão.

9. Antropologia transcendental: o autoconhecimento

De 1772-73 até 1796, Kant ministrou cursos de antropologia na universidade de *Königsberg*, esses antecedem e perpassam a produção da *Crítica da razão pura*, cuja primeira edição foi publicada em 1781 e a segunda edição em 1788. De acordo com a organização histórica das *Reflexões sobre Antropologia* proposta por Adickes, provavelmente Kant escreveu a *reflexão 903* entre 1776 e 1778. Esta reflexão foi escrita no chamado período de silêncio, isto é, entre a publicação da *Dissertação de 1770* e a publicação da primeira versão da *Crítica da razão pura* em 1781. Por um lado, nesse período histórico da produção kantiana não houve a edição de textos que tematizavam a questão do método da metafísica e nem a questão da teoria do conhecimento, que eram persistentes no período anterior, chamado pelos comentadores de pré-crítico. Por outro lado, nesse período de silêncio, Kant publicou em 1771 a *Resenha do escrito de Moscati: da diferença corpórea essencial entre a estrutura dos animais e a dos homens* e, também publicou em 1775 o texto *Das diferentes raças humanas*. Nesse período, os

temas da história natural dominaram as publicações de Kant, pois neles o autor questiona os benefícios e os malefícios da postura bípede do ser humano, o conceito de raça e a origem comum das raças.

Um possível roteiro das aulas de antropologia ministrados nos meados de 1770 nós encontramos em *Collegentwürge aus den 70 er Jahren*, que é um conjunto de anotações de Kant sobre as suas aulas de antropologia ministradas desde 1770 até 1780. Nessas anotações, Kant definiu pela primeira vez a antropologia pragmática como o conhecimento do homem e do mundo. Esta definição de antropologia pragmática fora escrita aproximadamente 25 anos antes da publicação da *Antropologia de um ponto de vista pragmático*. Conforme Kant, “não investigamos aqui o homem pelo o que ele é, de modo natural, mas para saber - o que ele pode fazer de si mesmo e como o homem precisa de si.” (*Colleg* 15:660) De acordo com a organização histórica de Adickes, esse trecho provavelmente foi escrito entre 1773-1775, isto sugere que ao elaborar a *Crítica da razão pura* e a *reflexão 903*, Kant já havia formulado a sua noção de antropologia pragmática, que neste período investiga o uso viável que o homem faz da sua racionalidade em sociedade.

Entretanto, na *reflexão 903*, Kant sugeriu que a antropologia transcendental poderia ser o segundo olho do erudito ciclope, caso realize a função de avaliar os critérios de validades das proposições das ciências eruditas. Como já dito, ao escrever a *reflexão 903*, Kant já tinha definido o seu método de investigação antropológica, que não investiga o que é o homem conforme a sua natureza biológica, mas sim de acordo com o que ele é capaz de fazer de si mesmo. Nessa reflexão, Kant alinhou o egoísta da ciência com a figura mitológica do ciclope, dado que lhe falta um olho, pois o mesmo desconsidera que a filosofia transcendental pode lhe ajudar a aperfeiçoar o seu conhecimento. Kant defendeu a antropologia transcendental como o segundo olho do erudito, que o auxilia na avaliação dos critérios de validação das proposições no seu domínio de saber. Para Kant, “o *egoismus* provém de que elas <as ciências> estendem adiante o uso que fazem da razão e de sua ciência e também <o> considero suficiente em outros campos.” (*Refl* 15:395) O problema do egoísmo científico é uso inapropriado da razão e o uso estendido dos seus fundamentos. Como podemos observar, nos meados de 1770, Kant desenvolverá duas designações de antropologia, a pragmática e a transcendental. Dito isso, defendemos que nesse período há uma reorientação da filosofia em torno da natureza humana, na medida em que nos permite derivá-la

analiticamente das condições de possibilidade da elaboração e execução de proposições válidas em geral.

Na *reflexão 903*, Kant apresentou a antropologia transcendental como um tipo de autoconhecimento das operações do entendimento e da razão. Para Frierson, “em suma, a *antropologia transcendental* de Kant foca o que se pode saber sobre o ser humano *a priori* pensando no exame das faculdades mentais básicas “interiores” que especificamente serve para as restrições das *condições de possibilidades normativas* do ser humano⁹¹.” (FRIERSON, 2013, p.13) Assim, a antropologia transcendental se constitui como um discurso *a priori* que tematiza as faculdades mentais, que neste caso são o entendimento e a razão. Embora tematize as faculdades mentais, a antropologia transcendental restringe tal investigação ao ser humano, pois podem existir outros seres que possuam tais faculdades cognitivas, mas esses estariam excluídos deste discurso antropológico. Em outras palavras, a antropologia transcendental não é a investigação dos seres racionais finitos, ela é um discurso *a priori* sobre o ser humano. Entretanto, este discurso é *a priori*, na medida em que investiga o homem por intermédio das suas faculdades cognitivas e não do ponto de visto da sua relação com os outros homens.

Ainda conforme Frierson, “a noção de antropologia transcendental como interior (*from-within*) é frequentemente descrita como a diferença entre a “primeira pessoa” e a “terceira pessoa” da perspectiva do pensamento, do sentimento [*Gefühls*], ou da escolha do sujeito e sobre a perspectiva de alguém com um objeto⁹².” (FRIERSON, 2013, p.13) Ele propôs que o método investigativo da antropologia transcendental se daria na perspectiva da terceira pessoa, já que o autoconhecimento não é um tipo de auto-observação segundo o método introspectivo clássico. Se caso fosse, então a partir da auto-observação analisaríamos aquilo que ocorre no nosso espírito, que nos permitiria inferir as regras de funcionamento das nossas faculdades cognitivas. Entretanto, a perspectiva da terceira pessoa significa a análise da faculdade humana da sensibilidade e do entendimento, a partir da perspectiva do sujeito cognitivo em relação com o mundo fenomênico. Dito de outro modo, a perspectiva da terceira pessoa é a investigação do que é o homem a partir da relação entre o sujeito cognitivo e o objeto.

Nas palavras do comentador:

⁹¹ In sum, Kant’s *transcendental anthropology* focuses on what can know about human beings *a priori* thought an examination of basic mental faculties “*from-within*” that specifically attends to the *conditions of possibility of normative* constraints on human beings.

⁹² The notion of transcendental anthropology as “*from-within*” is often described in terms of a difference between “*first person*” and “*third person*” perspectives of thinking, feeling, or choosing subject and perspectives on someone as an object.

existe melhor esperança de mostrar como juízos sintéticos *a priori* são possíveis uma vez que se assume que o mundo dos objetos deve estar em conformidade com a estrutura cognitiva humana. Se o mundo está de acordo com nossa cognição, podemos saber sobre o mundo com base na estrutura de nossa cognição não pela forma da experiência indutiva⁹³. (FRIERSON, 2013, p.15)

O autoconhecimento na terceira pessoa é a investigação do homem a partir da relação entre o sujeito cognitivo e o objeto, uma vez que elas revelam a sua dimensão transcendental. Para Frierson, há elementos de uma antropologia transcendental na *Crítica da razão pura*⁹⁴, na medida em que tal se apresenta como uma antropologia da cognição humana. Esta é dividida em duas partes: 1º) está associada com a reformulação do método da metafísica da natureza, enquanto crítica a nossa estrutura cognitiva, dado que o mundo está de acordo com a nossa cognição (Cf. FRIERSON, 2013, p.18-19); 2º) está relacionada com ilusão, que foi desenvolvida na dialética transcendental, que demonstrou como a condição de possibilidade da cognição de um objeto está em conflito com a natureza da razão que exige o incondicionado. Este conflito evidencia “de tal forma que essas metas das ideais da razão são coisas que nunca poderiam existir num mundo estruturado por formas humanas da intuição e do entendimento⁹⁵.” (Cf. FRIERSON, 2013, p. 19) Conforme Frierson, essas duas partes compõem a antropologia transcendental na *Crítica da razão pura*, pois elas englobam os principais aspectos da cognição humana.

Perez (2013) propôs interpretar a antropologia transcendental como a problematização kantiana entre a relação da teoria dos juízos e a natureza humana. Cito o comentador:

avançando cronologicamente, podemos observar que, apesar de todas as advertências feitas pelo próprio autor, a virada copernicana da investigação

⁹³ There is better hope of showing how a priori synthetic judgments are possible if one assumes instead that the world of objects must conform to the structure of human cognition. If the world conforms to our cognition, we can know about the world based on the structure of our cognition rather than by induction from experience.

⁹⁴ Neste Ensaio problematizaremos apenas a antropologia transcendental como uma antropologia da cognição, visto que analisaremos cada tipo de antropologia transcendental proposta por Frierson em trabalhos distintos. Parafraseando Frierson, a antropologia transcendental compreende três etapas, a primeira foi elaborada na *Crítica da razão pura* e procurou responder a pergunta: o que posso conhecer? A segunda foi desenvolvida na *Crítica da razão pura*, assim a filosofia moral kantiana é interpretada como uma antropologia transcendental da volição, visto que objetiva responder: o que deve fazer? A terceira foi desenvolvida na *Crítica da faculdade do juízo*, na medida em que essa é entendida como uma antropologia transcendental do sentimento, dado procurar responder a pergunta: o que me é permitido esperar? Deste modo, as respostas dessas três perguntas fornecem elementos para responder uma quarta, a saber: o que é o homem? Neste trabalho, problematizaremos apenas a antropologia transcendental como um tipo de antropologia da cognição.

⁹⁵ [...] such that these ideal goals of reason are the sorts of things that could never exist in a world structured by human forms of intuition and understanding.

kantiana (*KrV* B XVI, XXII) poderia ser interpretada como uma reorientação da filosofia em torno da natureza humana. Isto pode ser explicado como um redirecionamento do estudo das coisas para o estudo das condições de possibilidade do próprio sujeito de conhecimento dessas mesmas coisas. Com efeito, esta ciência foi denominada por Kant, pelo menos no período de elaboração da primeira crítica, de antropologia transcendental. Isto aparece em uma das anotações de Kant datada por Adickes entre 1776-1778 (PÉREZ, 2013, p. 44).

Conforme o pesquisador, a reflexão 903 fornece elementos para um tipo de conhecimento antropológico que, em sentido *stricto sensu*, é a crítica ao erudito ciclope, pois o conhecimento especializado do pesquisador o transforma em um egoísta da ciência; em sentido *lato sensu*, a crítica ao erudito ciclope é um dos momentos na produção kantiana na qual o filósofo crítico indagou-se pela relação entre a teoria dos juízos e a natureza humana. Ambos os sentidos da antropologia transcendental evidenciam uma reorientação da teoria dos juízos kantiana em torno da ideia de uma natureza humana. Ainda de acordo com o comentador, essa relação pode ser reconstruída historicamente a partir da perspectiva da fisiologia médica, do ponto de vista do modelo biológico (epigênese e pré-formação/poligênese e monogênese) e a partir da perspectiva da teoria dos juízos (Cf. Perez, 2013, 2013b)⁹⁶. Para Perez (Cf. 2013b), “no período crítico, Kant parte da estrutura de uma proposição da qual se pergunta sobre suas condições de possibilidade (formulação e validade) e daí deriva a natureza “humana” do executor das operações judicativas (Cf. 2013b s/n).” A questão fundamental da primeira *Crítica* é saber: “*como são possíveis os juízos sintéticos a priori (KrV B 19)?*” Neste sentido, de acordo com o pesquisador, a partir das condições de possibilidade de formulação e elaboração de proposições sintéticas em geral, nós derivamos analiticamente a definição de natureza humana.

Em consonância com a organização histórica das *Reflexões sobre antropologia* de Adickes, a *reflexão 903* foi escrita entre 1776-1778. Nesse período, Kant estava elaborando a primeira edição da *Crítica da razão pura*, que foi publicada em 1781. Considerando esses dados históricos, Perez (Cf. 2013) defende que na *reflexão 903* houve uma reorganização da teoria dos juízos em torno de uma natureza humana e que tal ocorreu em termos críticos. Isto significa que o adjetivo transcendental deve ser entendido como a condição de possibilidade do conhecimento *a priori*. Kant chamou transcendental “a todo o conhecimento que em geral se ocupa menos dos objetos, que

⁹⁶ Essas perspectivas da relação entre a teoria dos juízos e natureza humana foram desenvolvidas em dois trabalhos de Perez (2013 e 2013b). Como partimos de seus resultados, não desenvolveremos os seus argumentos por completo, mas como já dito, nós tomaremos as teses como ponto de partida para sustentar a nossa argumentação.

do nosso modo de conhecê-los, na medida em que este deve ser possível *a priori*.” (KrV B 25) Considerando a definição crítica de “transcendental”, a antropologia desse tipo deve se ocupar das condições de possibilidade do conhecimento *a priori*. Isto sugere que o problema central da antropologia transcendental: quais são as condições de possibilidade de exequibilidade de proposições sintéticas *a priori* pelo ser humano? Aparentemente as teses de Perez (Cf. 2013, 2013b) e de Frierson (Cf. 2013) são semelhantes, pois ambos problematizam a ideia de uma natureza humana a partir da estrutura cognitiva do ser humano. Todavia, elas são dessemelhantes metodologicamente. Frierson defende que o objeto de investigação da antropologia transcendental são as condições normativas da cognição humana, as quais viabilizam a execução das proposições sintéticas *a priori* em geral. Diferentemente dele, Perez defende que a natureza humana deve operar de acordo com as condições de possibilidade e formulação de proposições sintética *a priori*, pois são essas condições que determinam o funcionamento da natureza humana como o solucionador de problemas da razão. Por essa razão, o autoconhecimento do modo de operação da razão provém da determinação das condições de possibilidade dos juízos sintéticos *a priori*, que não fica restrita somente as três *Críticas*, mas deve ser estendida ao tema da religião, do direito, da história e da medicina. Frente às perspectivas dos comentadores, interpretamos a antropologia transcendental como uma reorientação da teoria dos juízos que determinou as características de uma natureza humana, como defendeu Perez (Cf. 2013). A natureza humana é problematizada a partir da sua capacidade de exequibilidade de operações judicativas, que são operações determinadas pela resposta à pergunta: como são possíveis os juízos sintéticos *a priori*? Portanto, o método de investigação da antropologia transcendental não é investigar o homem enquanto produto da natureza, mas sim enquanto um solucionador de problemas da razão. Em relação ao problema da antropologia transcendental, defendemos que a *reflexão 903* sinaliza uma reorientação da teoria dos juízos kantiana em torno da ideia de uma natureza humana. Por esse motivo, interpretamos a antropologia transcendental como uma reorientação da teoria dos juízos em torno da natureza humana, na medida em que Kant descreve o executor dessas operações judicativas como um solucionador de problema. Portanto, defendemos que o objeto investigativo da antropologia transcendental é o solucionador de problema da razão, uma vez que a natureza humana deve funcionar a partir das condições de formulação e validação das proposições sintéticas em geral e não como sugere Frierson.

10. O solucionador de problemas da razão

Na *reflexão 903*, Kant defendeu um tipo de autoconhecimento do entendimento e da razão, que permitiria ao erudito ciclope avaliar o limite e a extensão dos seus juízos. Conforme Frierson (Cf. 2013), o autoconhecimento das operações do entendimento e da razão inclui o conhecimento do homem como ser fenomênico, na medida em que:

evidenciar diferentes faculdades mentais é crucial para o desenvolvimento de uma antropologia empírica completa porque o conceito de causa reside na força do conceito, e na ciência humana empírica nós procuramos “leis naturais do auto-pensamento”, com base em observações sobre o jogo dos nossos pensamentos” (FRIERSON, 2013, p. 51)

Ele dividiu as faculdades cognitivas em superiores e inferiores. As inferiores são a sensibilidade, a faculdade da imaginação e a memória e as superiores são o entendimento, a razão e a faculdade de julgar. Nas faculdades superiores ocorre a cognição do objeto por intermédio do conceito, que é uma produção espontânea do entendimento. As faculdades inferiores permitem que o objeto afete o sujeito através da sensibilidade. Esta afetação ocorre de forma passiva, devido a sua característica receptiva. Embora, a antropologia transcendental exclua qualquer tipo de conhecimento empírico, o autoconhecimento das operações das faculdades superiores não pode excluir as leis naturais que determinam o auto pensamento, que para ele são as condições biológicas que viabilizam o ato de pensar. Deste modo, a antropologia empírica é essencial à transcendental, pois ela determinar quais são as leis naturais do auto pensamento e sua origem.

De acordo com Frisson:

a antropologia transcendental da vontade fornece em particular uma prova (prática) que é um “homo noumenon” *transcendental* livre capaz de atuar em áreas que são indeterminadas por causas empíricas. A antropologia transcendental da cognição garante que a *expressão* empírica de suas escolhas transcendentalmente livres serão sempre um “homo phenomenon”, suscetível com a descrição empírica em termos de leis naturais⁹⁷. (FRIERSON, 2013, p.42)

⁹⁷ Moreover, the transcendental anthropology of volition in particular provides a (practical) proof that one is a transcendently free “homo noumenon”, capable of acting on grounds that are undetermined by empirical causes. The transcendental anthropology of cognition ensures that the empirical expression of

Ele propõe que a antropologia empírica pode explicar as características empíricas do homem, uma vez que nos permite explicar como predisposições naturais podem determinar e alterar estados psíquicos e explicar a ilusão empírica causada pela capacidade cognitiva humana. Aparentemente a importância da antropologia transcendental de Kant descartaria a antropologia empírica e, por ventura, também a psicologia empírica. De acordo com Frisson,

uma das reivindicações fundamentais que Kant estabelece em sua consideração da cognição transcendental é que os seres humanos são capazes de ter o conhecimento empírico do seu mundo, e ele enfatiza que esse conhecimento *inclui* o conhecimento empírico *dos seres humanos*.⁹⁸ (FRIERSON, 2013, p.48)

Sob esse ponto de vista, a antropologia empírica inclui uma psicologia empírica que explicaria como as determinações biológicas alterariam os estados mentais e como estados mentais alterariam as determinações biológicas. Frisson (Cf. 2013) sugeriu que a antropologia transcendental e a antropologia empírica são conhecimentos justapostos sobre o ser humano, negligenciar umas dessas partes é desconsiderar que o ser humano é composto por uma dimensão fenomênica e por outra noumênica. Por fim, as leis naturais do *auto pensamento* são as condições de possibilidade do surgimento das estruturas cognitivas, caso possamos identificar as leis naturais que regem o funcionamento do aspecto empírico do homem.

Diferentemente de Frisson, Loparic defendeu que o sistema cognitivo humano funciona como um autômato, “que executa espontaneamente embora de forma necessária e não intencional, operação mais ou menos complicada em busca de um quadro unificado de conhecimentos empíricos, controladas por regras parcialmente inatas, isto é, necessárias” (LOPARIC, 2005, p. 100). Parafrazeando LOPARIC (Cf. 2005, p. 93), os conceitos biológicos devem ser compreendidos como metáforas que indicam que o solucionador de problemas é um sistema teleologicamente estruturado. Ao comparar o homem racional com um sistema organizado pode ocasionar dois erros: o primeiro erro é compreender as faculdades superiores em oposição as faculdades inferiores; o segundo erro é substituir o *que* e *como* o entendimento e a razão podem conhecer por como são possíveis essas capacidades cognitivas. Conforme Loparic, esses

one’s transcendently free choices will always be a “homo phenomenon”, susceptible to empirical description in terms of natural laws.

⁹⁸ Given the importance of Kant’s transcendental anthropology, he might seem merely to dismiss empirical anthropology. But in fact, one of the key claims that Kant establishes in his transcendental account of cognition is that human beings are capable of having empirical knowledge of their world, and he emphasizes that such knowledge *includes* empirical knowledge *of human beings*.

dois equívocos resultam do modo como se interpreta a metáfora biológica empregada na *Crítica da razão pura*, que “indica que o solucionador humano de problemas é um sistema teleologicamente estruturado, mas pode ser enganosa à medida que o homem racional é comparado com algo que mais se parece a um sistema organizado do que a um sistema *auto-organizador*” (LOPARIC, 2005, p. 93).

Ao interpretarmos a razão como um sistema organizado, nós a investigamos do ponto de vista de um produto da natureza, implicando em compreender as leis naturais que viabilizam as capacidades cognitivas, o que faz Frisson (Cf. 2013). Ao interpretarmos a razão como um sistema *auto-organizador*, nós a investigamos do ponto de vista de um mecanismo judicativo, mesmo que tal possua um substrato material. Mas, ela não é definida pelo seu substrato material, e sim pelo seu funcionamento. Desta forma, o substrato material pode ser um organismo biológico organizado ou um autômato, desde que ele permita a exequibilidade das estruturas judicativas. Dito de outro modo, ao afirmarmos que a razão é um sistema *auto-organizador* nós queremos defender que ela é um mecanismo judicativo produtor de conhecimento, isto é, o seu funcionamento define o seu substrato material. Por fim, a razão como um sistema *auto-organizador* significa que as regras judicativas determinam o seu funcionamento e não o contrário.

Sobre a possibilidade do homem em operar de acordo com um sistema auto-organizador, Loparic escreveu o seguinte: (2005, p. 81):

Essa definição implica que sistemas teleológicos possuem um dispositivo para fazer representações. Isto ocorre, é claro, no homem, mas deve também ocorrer em animais, à medida que são direcionados a fins. No homem, os fins são representados por intuições, conceitos, teorias científicas e mesmo por ideias. A mesma definição implica que a representação dos fins determina as operações de sua consecução. Essas operações podem, elas mesmas, ser desconhecidas. Temos que distinguir, portanto, entre o problema de produzir, mediante sequências de ações já conhecidas, objetos possuindo determinações especificadas conceitualmente e o de achar sequências de ações que nos permitem produzir tais objetos. Um solucionador de problemas humano tem, portanto, dois tipos de incógnitas: incógnitas subjetivas, que são seus cursos de ações, e incógnitas objetivas, que são as determinações procuradas de objetos. (LOPARIC, 2005, p.81)

Para Loparic, a filosofia transcendental kantiana é uma semântica transcendental, já que tal é “a prova de *que* e *como* formas discursivas *a priori* (as categorias) são aplicáveis a conteúdo intuitivo (objetos cognoscíveis)” (LOPARIC, Z. 2005. p. 132). A fim de executar a tarefa de *que* e *como* formas discursivas *a priori* são aplicáveis ao conteúdo intuitivo, a razão opera de acordo com dois tipos de incógnitas, a saber, as objetivas e subjetivas. Estas

são procedimentos formais, discursivos e relativos à medida que são problemas imediatamente solúveis. Um exemplo desse tipo de problema é o incondicionado, porquanto tal é o postulado lógico da razão teórica, que exige que seja encontrado o condicionado para a totalidade de uma série de condições. As condições são procedimentos sobre objetos dados ou construídos na sensibilidade, visto que são um conjunto estruturado de conceitos que representam um conhecimento sobre o mundo. Uma incógnita objetiva cognitiva visa solucionar um problema científico, que exige que o objeto investigado deva poder ser construído ou dado na sensibilidade. Conforme Loparic (Cf. 2005), a principal tarefa do solucionador de problemas é determinar procedimentos para encontrar sistemas de regras que viabilizam solucionar os problemas impostos pelo próprio funcionamento da razão.

Em sua tese de doutoramento, Loparic propôs “reconstruir a doutrina kantiana da razão teórica como um órgão de aquisição de conhecimento” (LOPARIC, 2005, p. 80). Isto significa que, a natureza humana pode ser caracterizada como a executora de processos judicativos, na medida em que a partir desses processos judicativos, a natureza humana pode ser caracterizada como um mecanismo solucionador de problemas. Para sustentar a sua argumentação, Loparic caracterizou a razão como um sistema direcionado a fins, que, por sua vez é um “subsistema do sistema teleológico mais amplo de uma entidade organizada chamada homem” (LOPARIC, 2005, p. 92). Ao classificar a razão teórica como um sistema teleológico, Loparic (Cf. 2005, p. 90) afirmou que a razão teórica opera de acordo com dois tipos de fins. O primeiro (incógnitas subjetivas) tipo remete aos princípios teleológicos ideais, tais como Deus, a liberdade e a imortalidade da alma. O segundo tipo (incógnitas objetivas) faz referência ao sistema teleológico natural ou empírico. As incógnitas objetivas diferentes das incógnitas subjetivas incluem a sensibilidade, na medida em que exigem a satisfabilidade das formas discursivas. Em outras palavras, a razão humana é um mecanismo solucionador de problemas, visto que apresentada uma incógnita teórica ou prática à razão, ela deve decidir, com toda segurança, se tal problema é solúvel ou não. Caso seja solúvel, o objeto investigado deve ser dado ou construído na sensibilidade, senão tal problema é sem sentido e sem solução. O fim das operações judicativas teóricas são os conceitos, as máximas e as ideias. Ao contrário das incógnitas subjetivas, as objetivas exigem a conexão necessária entre as representações discursivas e as intuitivas, porque tal conexão permite decidir pela solubilidade ou insolubilidade de um problema da razão. Como já dito aqui, defendemos que a antropologia transcendental sinaliza uma reorientação kantiana da teoria dos juízos em torno de uma

ideia de natureza humana. Em *Collegentwürge aus den 70 er Jahren*, Kant defendeu que o objeto de investigação da antropologia não era o homem em seu modo natural, ou seja, como coisa da natureza. A sua proposta de investigação antropológica objetivava investigar aquilo que o homem é capaz de fazer de si mesmo, logo a sua natureza é determinada a partir de operações judicativas e não da sua capacidade cognitiva como defende Frisson (Cf. 2013). Dito de outra maneira, esse viés interpretativo sugere uma taxonomia da atividade mental, desde que tal incorpore estados fisiológicos, pois ambos permitem reconstruir a capacidade cognitiva do ser humano (Cf. FRIERSON, 2013). Por outro lado, definir a natureza humana a partir da sua capacidade judicativa como defende Loparic (Cf. 2005) e Perez (Cf. 2013) é aceitar o argumento que por intermédio da teoria dos juízos Kant construiu uma ideia de natureza humana. A ideia de natureza humana é construída como o executor de operações judicativas, que Loparic chamou de solucionador de problemas. No próximo capítulo diferenciaremos as instruções de antropologia das de geografia, a fim de demonstrar o domínio de aplicabilidade de cada uma.

4. CONHECIMENTO DO MUNDO [WELTKENNTNIS] E AS INSTRUÇÕES DE GEOGRAFIA E DE ANTROPOLOGIA

1. As instruções de Geografia física

Em *Physische Geographie*, Kant se interroga pela possibilidade da cientificidade da disciplina de geografia, em vista disso ele propôs uma estrutura arquitetônica e enciclopédica à ela. Sobre isso, ele argumentou o seguinte:

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

Essa condição acontece com todas as ciências que produzem em nós uma ligação [Verknüpfung], por exemplo, a enciclopédia, onde o todo aparece primeiramente no contexto [im Zusammenhange]. A ideia é arquitetônica, ela cria as ciências. Quem, por exemplo, quer construir uma casa, faz-se em primeiro lugar, uma ideia do todo, do qual depois todas as partes são derivadas. Assim, portanto, nossa preparação atual é também uma ideia do conhecimento do mundo. Nós forjamos aqui do mesmo modo, a saber, um conceito arquitetônico, que é um conceito, do qual o múltiplo é derivado do todo⁹⁹. (PG 9:158)

Essa citação apresenta dois argumentos importantes, o primeiro diz respeito à ideia de enciclopédia e o segundo trata da ideia de arquitetônica. Para determinamos o sentido da ideia de enciclopédia nesses cursos, nós recorreremos ao texto *Erste Fassung der Einleitung in die Kritik der Urteilskraft*, pois nele Kant diferencia a introdução propedêutica [propädeutische Introdution] da enciclopédica [enzyklopädische Introdution], essa é a introdução de uma doutrina pertencente a um sistema como parte dele, de modo a indicar o seu lugar nele, aquele trata da introdução de um sistema. (Cf. *Erste-KJ* 20:241) No caso da introdução enciclopédica, ela trata o domínio prática e teórico da razão como introduções de um sistema que engloba ambas, pois a faculdade de julgar [Urteilskraft] executaria a ligação entre esses domínios. Dito de outra maneira, ambos os domínios da razão são concebidos na primeira introdução da *Crítica da Faculdade de juízo* como doutrinas introdutórias de um sistema, que em tese seria a

⁹⁹ Ferner aber müssen wir auch die Gegenstände unserer Erfahrung im Ganzen kennen lernen, so dass unsere Erkenntnisse kein Aggregat, sondern ein System ausmachen; denn im System ist das Ganze eher als die Theile, im Aggregat hingegen sind die Teile eher da.

Diese Bewandtnis hat es mit allen Wissenschaften, die eine Verknüpfung in uns hervorbringen, z.B. mit der Enzyklopädie, wo das Ganze erst im Zusammenhange erscheint. Die Idee ist architektonisch; sie schafft die Wissenschaften. Wer z.E. ein Haus bauen will, der macht sich zuerst eine Idee für das Ganze, aus der hernach alle Theile abgeleitet werden. So ist also auch unsere gegenwärtige Vorbereitung eine Idee von der Kenntnis der Welt. Wir machen uns hier nämlich gleichfalls einen architektonischen Begriff, welches ein Begriff ist, bei dem das Mannigfaltige aus dem Ganzen abgeleitet wird.

filosofia transcendental. Neste sentido, apesar de ambos serem domínios distintos, eles fazem parte de um mesmo sistema e a faculdade de julgar executaria a ligação entre o domínio teórico e prático da razão. Dito isso, é importante observar, que desde o período *pré-crítico* até o texto inacabado do *Opus postumum*, Kant refere-se constantemente à ideia de um sistema da razão e de que a sua intenção consiste em demonstrar a execução desse sistema. A realização deste sistema não ocorre na publicação de uma obra específica, pois isso nunca ocorrera, mas, segundo Perez (Cf. 2005), o sistema decorre do método empregado para solucionar os diferentes tipos de problemas da razão. Ainda de acordo com o pesquisador, esse método é a indagação pelas condições de possibilidade das proposições sintéticas *a priori* em geral, o que garante a sistematização da obra kantiana. Por consequência disso, interpretamos a ideia de enciclopédia, em *Physische Geographie*, como uma doutrina introdutória de um sistema, que neste caso é o conhecimento do mundo. Esse sistema é formado pelas instruções do curso de *Geografia física* e do curso de *Antropologia*, pois ambas são concebidas como introduções enciclopédicas do conhecimento do mundo [*Weltkenntnis*].

Dito de outro modo, a ideia de enciclopédia apresentada nos cursos de *Geografia física* indica que esses cursos foram concebidos por Kant como exercícios preliminares [*Vorübung*] do conhecimento do mundo, pois eles juntos com os cursos de *Antropologia* constituem as duas partes desse sistema. (Cf. *Br* 10:116\ *PG* 9:156\ *Anth* 7:119) Neste sentido, o conhecimento do mundo é concebido como um sistema que conecta os cursos de *Antropologia* e de *Geografia física*, pois ambos são pensados como lições introdutórias dele, ou seja, como doutrinas introdutórias de um sistema do qual elas fazem parte. Isso faz sentido, pois segundo o autor as experiências que nós temos da natureza e do homem constituem juntas o conhecimento do mundo. No caso da *Geografia física*, Kant argumentou o seguinte: “a descrição física da Terra é, portanto, a primeira parte do conhecimento do mundo. Ela faz parte de uma ideia, a qual se pode denominar *de propedêutica no conhecimento do mundo*¹⁰⁰.” (*PG* 9:156) Feitas essas observações, portanto, nós podemos classificar a *Geografia física* como uma doutrina introdutória de um sistema do qual ela faz parte, desde que a entendemos como um sistema autônomo que faz parte de um sistema maior, que neste caso é o conhecimento do mundo. Por essa razão, esses cursos são concebidos, por um lado, como lições

¹⁰⁰ Die physische Erdbeschreibung ist also der erste Theil der Weltkenntniß. Sie gehört zu einer Idee, die man die Propädeutik in der Erkenntniß der Welt nennen kann.

propedêuticas, no sentido de uma introdução acerca da cientificidade da própria geografia física e, por outro lado, como uma introdução enciclopédica como lições preliminares do conhecimento do mundo, pois neste caso esses cursos são lições introdutórias de um sistema do qual ela faz parte. Por consequência disso, precisamos conceber tanto a disciplina de *Geografia física* quanto a de *Antropologia* como sistemas autônomos, mas que juntas fazem parte do conhecimento do mundo como um sistema único, pois ambas são concebidas como instruções introdutórias do conhecimento do mundo.

Apresentado o primeiro argumento, agora analisaremos o segundo que trata da ideia de arquetônica. Essa concepção possui dois sentidos: o primeiro sentido refere-se à razão como a faculdade de derivar a parte do todo, pois se ocupa da fundamentação dos princípios da *Geografia física* como ciência, o que remete ao movimento realizado na primeira *Crítica* (Cf. *KrV* B 674); o segundo sentido, diz respeito à sistematização teleológica dessa disciplina, mas isso não se limita em apenas fundar os seus princípios científicos da *Geografia física*, mas trataria da sistematização de uma filosofia da natureza segundo fins. (Cf. *KJ* 305) Na primeira acepção, a ideia de arquetônica trata da ideia de fundamentação, de preparação do terreno, de esclarecimento dos fundamentos, ou seja, trata de uma teoria do método e da cientificidade da *Geografia física*, o que seria similar ao movimento realizado por Kant na *Crítica da razão pura* em relação à *Metafísica*. A segunda acepção de arquetônica problematiza a possibilidade do ajuizamento teleológico da natureza, dado que os seres organizados apresentam fins naturais, o que implica em um possível sistema de fins da natureza. Diferentemente da primeira acepção, a segunda não trata meramente da capacidade da razão em derivar a parte do todo, mas sim da capacidade de um entendimento arquetônico, ou seja, da faculdade de julgar reflexiva.

Até aqui analisamos os sentidos dos termos enciclopédia e arquetônica em *Physische Geographie*, pois ambos nos permitem definir o que Kant compreende por geografia. Sobre a ideia de enciclopédia, defendemos que a mesma se refere à ideia de uma doutrina propedêutica, por essa razão os cursos de *Geografia* devem ser interpretados como lições preliminares do conhecimento do mundo, pois eles são concebidos como uma das partes do conhecimento do mundo igual à *Antropologia*, que é a outra parte desse tipo de conhecimento. Acerca da ideia de arquetônica, afirmamos haver dois possíveis significados em *Physische Geographie*, que em tese estaria de acordo com as intenções desenvolvidas por Kant na *primeira* e na *terceira Crítica*. Por

exemplo, na *Apresentação dos cursos de Semestre de inverno de 1765\66*, o autor argumenta que: “esboçar o projeto fundamental de acordo com o qual o edifício da razão será executado de forma duradoura e regular.” (NEV 2:310) Ainda nesse texto, ele aventa a hipótese de apresentar um grande mapa da espécie humana (*eine große Karte des menschlichen Geschlechts*) (Cf. NEV 2:313), em suas aulas de *Geografia física*, no qual ele destacaria o que é ou não moral em cada civilização. (Cf. NEV 2:310) Na primeira citação, Kant propôs fundamentar os princípios das lições de *Ética* e de *Geografia física*, mas, para isso, torna-se necessário apresentar os princípios dessas ciências, isto é, demonstrar a possibilidade da cientificidade da *Geografia física* e da *Ética*. Isso é diferente da ideia de elaboração de um grande mapa da espécie humana, ou seja, da organização dos seres racionais segundo fins morais e naturais, que implica em um sistema maior que envolve tanto a geografia quanto a antropologia, esse sistema foi chamado por Kant de conhecimento do mundo. Apesar disso, defenderemos que a ideia de arquitetônica sugerida em *Physische Geographie* e em *Apresentação dos cursos de Semestre de inverno de 1767\66* trata da ideia de edificar, de preparação de terreno, de construção de firmamento, de definir os primeiros princípios da *Geografia física* como ciência, pois diz respeito à possibilidade de a *Geografia física* operar ou não de forma científica. Isso é importante, pois segundo Kant os cursos de *Geografia* constituem a parte teórica do conhecimento do mundo, enquanto os cursos de *Antropologia* a parte pragmática. Como aqui já indicado, Adickes (Cf. 1925) também sustenta que o conhecimento do mundo possui uma parte teórica, que é composta pelos cursos de *Geografia física*, e uma parte prática, que é composta pelos cursos de *Antropologia*.

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

quis apenas projetar os primeiros traços de um esboço geral, de acordo com o qual, como acredito, poderia ser construído um edifício de não pequeno esmero, se, por mãos mais exercitadas, o desenho recebesse mais correção nas partes e uma regularidade completa no todo¹⁰¹. (BDG 2:67)

¹⁰¹ Ich wollte nur die erste Züge eines Haupttrisses entwerfen, nach welchen, wie ich glaube, ein Gebäude von nicht geringer Vortrefflichkeit könnte aufgeführt werden, wenn unter geübtern Händen die Zeichnung in den Theilen mehr Richtigkeit und im Ganzen eine vollendete Regelmäßigkeit erhalte.

Em outra obra desse período de produção kantiano, o autor apresenta uma crítica à filosofia de Crusius e de Wolff, pois ambos são ditos como construtores de castelos no ar [*Lufbaumeister*] ao elaborar os seus sistemas metafísicos. (Cf. *TG* 2:342) Se os metafísicos são construtores, logo os visionários não habitam um mundo comum [*eine gemeinschaftliche Welt bewohnen*], pois eles se esforçam em habitar um mundo incomum. Nessas obras citadas, Kant utiliza a metáfora do edifício a fim de indicar a ineficácia da cientificidade do método tradicional da metafísica, por isso que nelas há a preocupação dele em determinar os fundamentos, os princípios que lhe permitiria construir um edifício seguro à Metafísica. Por esse motivo, acreditamos que ao propor uma estrutura arquitetônica à disciplina de geografia, o autor refere-se à ideia de delimitação, de preparação do terreno para a construção de um edifício, que neste caso seria a determinação dos fundamentos que nos permite sistematizar a *Geografia física* como um discurso científico. Como já afirmado aqui, os cursos de *Antropologia* e de *Geografia* são concebidos como independentes, mas também são tidos como sistemas introdutórios do conhecimento do mundo, do qual elas são partes. Adickes (Cf. 1925, p.377) defende que ambos são partes de um sistema, no qual os cursos de *Geografia física* referem-se ao domínio teórico e os cursos de *Antropologia* ao domínio pragmático, mas, apesar disso, são partes de um sistema que é definido a partir do uso [*Gebrauch*] que nós fazemos das nossas habilidades e do nosso conhecimento no mundo.

Ainda acerca da ideia de arquitetônica, poderíamos reconstruir essa temática a partir da correspondência entre Kant e Lambert (Cf. *Br* 10:51), pois nelas Kant também se indagou acerca da possibilidade da cientificidade da metafísica. Frente a isso, delimitaremos aqui a problemática da arquitetônica nos cursos de *Geografia* à questão da possibilidade do seu método científico. Por essa razão, defendemos que a indagação kantiana acerca da cientificidade de um método deve ser interpretada como uma teoria da significação como defende Perez (Cf. 2008). Dito de outro modo, defenderemos que o questionamento kantiano acerca do método da *Geografia física* produz um tratado de significação das proposições que constituem essa ciência. Para validar a tese aqui defendida, partiremos dos resultados obtidos por Perez (Cf. 2008) em *Kant e o problema da significação*. Sobre o seu trabalho ele afirma o seguinte: “sem rodeios, o sistema kantiano é a pergunta sistemática pelas condições de possibilidade das proposições sintéticas em cada âmbito e a tarefa deste livro é indagar aquelas condições como lógico-semânticas.” (PEREZ, 2008. p.23) De acordo com o pesquisador citado, a

investigação kantiana acerca das condições de possibilidade das proposições sintéticas em geral produziu diferentes processos de significações, que estão de acordo com os critérios de satisfabilidade de cada domínio. Particularmente sobre os textos pré-críticos, o pesquisador argumenta o seguinte: “na medida em que Kant tenta resolver problemas metafísicos e científicos, defronta-se com problemas de significação.” (PEREZ, 2008. p.45) Noutras palavras, a indagação kantiana acerca da possibilidade de a metafísica operar de acordo com as ciências da natureza produziu diferentes processos de significação, pois cada domínio da razão possui as suas regras de satisfabilidade de suas proposições e as regras de significação do domínio teórico são diferentes do prático. Por esse motivo, interpretamos a proposta de uma arquitetura nos cursos de *Geografia física* como descrito em *Physische Geographie* e em *Apresentação dos cursos de Semestre de inverno de 1765\66* como um problema de significação das proposições¹⁰² que compõem esses cursos, ou seja, que a geografia física é mais um domínio de interpretação kantiana no qual certo tipo de proposição pode ser satisfazível. Por essa razão, reconstruiremos a temática acerca da possibilidade da constituição científica da *Geografia física* a partir da interrogação acerca dos sentidos das proposições que compõem essa disciplina.

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

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

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

¹⁰² Não desenvolveremos os elementos semânticos apresentados por Kant em seus textos pré-críticos, pois partimos dos resultados obtidos por Perez (Cf. 2008). Acerca dessa interpretação, nós sugerimos a leitura da primeira parte da obra *Kant e o problema da significação*;

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

Para Santos, a metáfora arquitetônica do edifício trata de uma teoria do método, que neste caso deve ser entendida como uma doutrina propedêutica de um sistema. Neste sentido, a ideia de arquitetônica desenvolvida na primeira crítica trata de descrever os fundamentos da filosofia transcendental, que neste caso segundo Kant podem ser descritos pela teoria dos elementos e pela teoria do método. Diferentemente da *Crítica da razão pura*, em *Physische Geographie* não encontramos o desenvolvimento da teoria do método tal qual na primeira *Crítica*, encontramos apenas algumas indicações da intenção de Kant em estabelecer os alicerces científicos da *Geografia física*. Por teoria do método, compreendemos a organização de um conjunto de conhecimento a partir de uma regra geral ou princípio geral, o qual permite derivar a parte do todo, pois uma disciplina científica é organizada por regras previamente estabelecidas. Mais especificamente, a teoria do método descrita na primeira *Crítica* pode ser reconstruída a partir da resposta à seguinte questão: *como são possíveis os juízos sintéticos a priori em geral?* Como já dito aqui, demonstrar as condições de possibilidade desses juízos implica em uma teoria da referência e da significação dos mesmos como indicado por Hogebe (Cf. 1973), Loparic (Cf. 2005) e Perez (Cf. 2008).

Em comparação com a primeira *Crítica*, em *Physische Geographie* e nem nas anotações dos cursos de Geografia citadas não encontramos uma teoria do método bem desenvolvida, mas apenas a indicação de que a disciplina de *Geografia física* como ciência deve ser disposta de acordo com um método, que neste caso trata de como ligar a multiplicidade do conhecimento em um todo. Assim, o conhecimento científico geográfico não é tido como um agregado de coisas, mas como um sistema, na medida em que as partes são derivadas de um todo de acordo com uma regra. Como argumentamos acima, a teoria do método trata da forma da ciência, que na primeira *Crítica* são descritas a partir das condições de possibilidade dos juízos sintéticos em geral (*a priori e a posteriori*). Acerca do princípio que nos permite estruturar a *Geografia física* como um discurso científico nós encontramos a seguinte passagem em *Physische Geographie*: “por outro lado, em consequência da classificação física as

coisas serão consideradas agora, de acordo com os lugares [*Stellen*] que elas ocupam na Terra. O sistema destina o lugar [*Stelle*] na divisão de classes. A descrição geográfica da natureza indica os lugares [*Stellen*] nos quais estas coisas podem realmente ser encontradas na Terra¹⁰³.” (PG 9:160) Para estipular o princípio que permite estruturar cientificamente a *Geografia física*, o autor distingue a classificação física (*physische Einteilung*) da classificação natural, pois essa visa descrever os seres vivos a partir daquilo que a natureza faz deles, enquanto aquele descrever os seres vivos a partir do lugar que os mesmos ocupam na Terra. Para entendermos essa proposta kantiana, temos que primeiramente distinguir a *Geografia física* da *História natural*, o que faremos a partir deste ponto.

2. A Geografia física versus a História natural

Na seção anterior, nós analisamos os sentidos dos termos de enciclopédia e de arquetônica, os resultados obtidos disso foram os seguintes: primeiro, os cursos de *Antropologia* e de *Geografia* são ciências independentes, mas que juntas são partes de um sistema maior, que Kant chamou de conhecimento do mundo [*Weltkenntnis*]; segundo, a ideia de arquetônica trata dos requisitos que nos permitem organizar um tipo de conhecimento cientificamente. Por exemplo, no *Manual dos cursos de Logica geral*, Kant definirá formalmente a ciência da seguinte maneira: “o conhecimento de ciência deve ser disposto segundo um método. A ciência é um todo do conhecimento como sistema e não meramente como agregado¹⁰⁴.” (Log 9:139) Neste sentido, ao propor a organização do conhecimento geográfico como um sistema ao invés de um agregado de coisas, Kant defronta-se com problemas de significação, isto é, ele precisa demonstrar como as proposições que compõem esses cursos podem ser satisfeitas por conteúdos empíricos a partir de uma regra geral. Por esses motivos, nós reconstruímos os problemas apresentados por Kant em seu curso de *Geografia física* a partir da leitura lógico-semântica como já indicado aqui.

Consideradas as observações apresentadas na seção anterior, Kant define a *Geografia física* da seguinte maneira:

¹⁰³ Zufolge der physischen Eintheilung hingegen werden die Dinge gerade nach den Stellen, die sie auf der Erde einnehmen, betrachtet. Das System weist die Stelle in der Classeneintheilung an. Die geographische Naturbeschreibung aber weist die Stellen nach, an denen jene Dinge auf der Erde wirklich zu finden sind.

¹⁰⁴ Die Erkenntniß, als Wissenschaft, muß nach einer Methode eingerichtet sein. Denn Wissenschaft ist ein Ganzes der Erkenntniß als System und nicht bloß als Aggregat.

mas note-se: cada experiência exterior apresenta-se ou como narrativa [*Erzählung*], ou como descrição [*Beschreibung*]. A primeira é uma história [*Geschichte*], a outra uma geografia [*Geographie*]. A descrição de um lugar [*Ort*] singular da Terra chama-se topografia. Por conseguinte, a corografia significa a descrição de uma região [*Gegend*] e suas especificidades. A orografia, descrição desta ou daquela montanha. A hidrografia, descrição das águas.

Observação: O discurso aqui é então o do conhecimento do mundo, logo, de uma descrição do conjunto da Terra. O nome geografia [*Geographie*] não será tomado aqui, portanto, em nenhum significado diferente do habitual¹⁰⁵.
(PG 9:159)

Segundo as indicações apresentadas nessa citação, podemos organizar a experiência exterior de duas formas, que são a narrativa [*Erzählung*] e a descrição [*Beschreibung*]. A primeira está associada a *História natural*, pois ela tematiza as transformações geográficas da Terra e morfológicas dos seres vivos. A segunda está associada à *Geografia física*, na medida em que é a descrição do conjunto da Terra, o que não é apenas a descrição de uma região, de um relevo ou de um povo. Essa observação acerca da descrição da Terra é importante na medida em que a *Geografia física* é concebida como uma disciplina científica, ou seja, como o todo sistematizado a partir de uma regra. Neste caso, a regra que nos permite articular cientificamente essa disciplina é a seguinte: “em consequência da classificação física as coisas serão consideradas agora, de acordo com os lugares que elas ocupam na Terra.” (PG 9:161) Por essa razão, a descrição se diferencia da narrativa, pois a primeira não visa contar a história das transformações geológicas da Terra e morfológicos dos seres vivos, ao contrário disso, visa descrever os seres vivos a partir do seu habitat. Feita essa observação, defenderemos que o método investigativo dos cursos de *Geografia física* é a classificação física (*physische Einteilung*), pois ela nos permite investigar as coisas do mundo a partir do lugar que elas são encontradas na Terra. Por esse motivo, podemos asserir que a regra que permite estruturar cientificamente os cursos de *Geografia física* é a classificação física, pois ela determina o que nós podemos conhecer acerca do objeto investigado nesses cursos.

Sobre a diferença do método entre a *Geografia física* e a *História natural*, Kant escreveu o seguinte:

¹⁰⁵ Aber zu merken ist dies: Jede fremde Erfahrung theilt sich uns mit, entweder als Erzählung, oder als Beschreibung. Die erstere ist eine Geschichte, die andere eine Geographie. Die Beschreibung eines einzelnen Ortes der Erde heißt Topographie. – Ferner Chorographie, d.i. Beschreibung einer Gegend und ihrer Eigenthümlichkeiten. – Orographie, Beschreibung dieser oder jener Gebirge. – Hydrographie, Beschreibung der Gewässer.

Anmerkung. Es ist hier nämlich von Weltkenntniß die Rede und sonach auch von einer Beschreibung der ganzen Erde. Der Name Geographie wird hier also in keiner andern als der gewöhnlichen Bedeutung genommen.

mas nós podemos denominar ambas, história e geografia, do mesmo modo, como uma descrição, mas com a diferença de que a primeira é uma descrição no tempo [*Zeit*] e a segunda, uma descrição no espaço [*Raume*].

História e geografia ampliam, portanto, os nossos conhecimentos em relação ao tempo e ao espaço. A história se refere aos acontecimentos que, em relação ao tempo, sucederam-se um após o outro [*nacheinander*]. A geografia se refere aos fenômenos que, em relação ao espaço, acontecem ao mesmo tempo [*zu gleicher Zeit*]. Conforme os diferentes objetos, com os quais a última se ocupa recebe ela diferentes nomes. Por conseguinte, chama-se logo geografia física, matemática, política, moral, teológica, literária ou mercantil¹⁰⁶. (PG 9:161)

De acordo com a citação, outra diferença entre a *História natural* e a *Geografia* trata especificamente do modo como elas se referem aos fenômenos no mundo, pois, no primeiro caso, a descrição (narração) refere-se aos acontecimentos que se sucedem um após o outro no tempo. Assim sendo, “a história da natureza [*Geschichte der Natur*] contém a diversidade da geografia, como as coisas foram em diferentes épocas, mas não como elas são agora e ao mesmo tempo, pois isto seria de algum modo a descrição da natureza [*Naturbeschreibung*]¹⁰⁷.” (PG 9:162) É importante observar que em *Physische Geographie* os termos descrição da natureza [*Naturbeschreibung*] e geografia [*Geographie*] são utilizados como sinônimos, pois o autor não se preocupa em distinguir os sentidos desses termos, pelo contrário, ele os utiliza como sinônimos de forma inadvertida. Observado isso, a descrição feita pelo geógrafo ocupa-se dos fenômenos que em relação ao espaço acontecem ao mesmo tempo, diferentemente da descrição elaborada pelos naturalistas hodiernos ao Kant, porque eles narram como as coisas foram em diferentes tempos sucessivos. Por causa disso, defendemos que o método empregado por Kant em seus cursos de *Geografia física* é a classificação física, pois ela nos permite compreender como seres similares, que habitam ao mesmo tempo lugares diferentes da Terra, possuem diferentes costumes, diferentes formas de comércio e etc. (Cf. PG 9:161) Além disso, a classificação física delimita o que nós podemos conhecer, dado que concordamos com Adickes, pois a *Geografia física* é a

¹⁰⁶ Wir können aber beides, Geschichte und Geographie, auch gleichmäßig eine Beschreibung nennen, doch mit dem Unterschiede, daß erstere eine Beschreibung der Zeit, letztere eine Beschreibung dem Raume nach ist.

Geschichte also und Geographie erweitern unsere Erkenntnisse in Ansehung der Zeit und des Raumes. Die Geschichte betrifft die Begebenheiten, die, in Ansehung der Zeit, sich nacheinander zugetragen haben. Die Geographie betrifft Erscheinungen, die sich, in Ansehung des Raums, zu gleicher Zeit ereignen. Nach den verschiedenen Gegenständen, mit denen sich die letztere beschäftigt, erhält sie verschiedene Namen. Demzufolge heißt sie bald die physische, die mathematische, die politische, bald die moralische, theologische, litterarische oder mercantilische Geographie.

¹⁰⁷ Die Geschichte der Natur enthält die Mannigfaltigkeit der Geographie, wie es nämlich in verschiednen Zeiten damit gewesen ist, nicht aber, wie es jetzt zu gleicher Zeit ist, denn dies wäre ja eben Naturbeschreibung.

parte teórica do conhecimento do mundo, pois ela se ocupa dos objetos do sentido externo. Por fim, a diferença entre a *Geografia física* e a *História natural* pode ser resumida da seguinte maneira: a geografia se refere aos fenômenos espaciais que acontecem ao mesmo tempo e a *História natural* se refere aos fenômenos em relação ao tempo que ocorreram um após o outro.

Em vista do que foi dito anteriormente, também podemos interpretar a diferença da *Geografia física* da *História natural* como um critério semântico, pois ao elaborar a distinção entre essas disciplinas, Kant delimita o domínio de interpretação das proposições de cada uma dessas disciplinas. A fim de ilustrar o argumento, citamos novamente o trecho: “A geografia se refere aos fenômenos que, em relação ao espaço, acontecem ao mesmo tempo [*zu gleicher Zeit*].” (PG 9:161) Em conformidade com isso, então podemos afirmar que toda proposição geográfica satisfazível (preenchível) se refere aos fenômenos dados no espaço, contanto que ocorram ao mesmo tempo. Como descrito acima, o critério semântico de satisfabilidade das proposições geográficas exige que elas devam se referir aos fenômenos que ocorrem em relação ao espaço ao mesmo tempo. Por esse motivo, Kant esclarece existir cinco tipos de geografias, que são as seguintes:

1. A geografia matemática, na qual será tratada a forma, o tamanho e o movimento da Terra, assim como suas relações para com o sistema solar no qual ela se encontra. 2. A geografia moral, que tratará dos diferentes costumes e caráter dos homens nas diferentes regiões. [...] 3. A geografia política. Se o fundamento primeiro de uma sociedade civil for uma lei universal assim como uma força coercitiva quando de sua transgressão, as leis se reportarão igualmente tanto à constituição do solo quanto a dos habitantes. Assim, a geografia política igualmente faz parte disso, ao mesmo tempo em que se fundamenta inteiramente na geografia física. [...] 4. A geografia mercantil. Se um país da Terra tem em superabundância aquilo que outro carece inteiramente, assim, através do comércio no mundo inteiro será obtido um estado mais uniforme. Aqui precisará ser mostrado, portanto, o porquê e onde um país tem em superabundância aquilo de que outro carece. Mais do que qualquer coisa, o comércio aperfeiçoou os homens e fundou suas relações mútuas. 5. A geografia teológica. Na medida em que, quando se muda de lugar, os princípios teológicos frequentemente se modificam em pontos essenciais, é preciso fornecer aí as informações necessárias. Compare-se somente, por exemplo, a religião cristã do Oriente com a do Ocidente e, aqui como lá, suas nuances mais sutis. Isto sobressai ainda mais nitidamente quando se comparam religiões essencialmente diferentes a partir de seus fundamentos. (PG 9:164-165)

Parafraseando o autor, a geografia física é o fundamento das outras possíveis geografias, pois a classificação física nos permite constatar que seres iguais que habitam lugares diferentes possuem diferentes temperamentos, costumes, leis, comércios e religiões. Em vista disso, é importante observar que as transformações fisiológicas causadas pelas

imigrações dos seres vivos é tema da *História natural* e não da *Geografia física*, pois ela se ocupa da descrição dos seres existentes a partir do lugar que os mesmos habitam no nosso planeta. Por essa razão, Kant rejeita a classificação de Lineu e de Buffon em seus cursos *Geografia*, pois esses tipos de agrupamentos não nos permitem considerar os seres vivos a partir de seu habitat. Os diferentes tipos de geografias somente são possíveis mediante classificação física, na medida em que o homem é descrito nesses cursos como habitante da Terra, isso nos permite identificar a relação entre o lugar no qual ele vive e o que é moral ou não em relação as suas qualidades naturais, a sua organização política, religiosa e comercial. É por isso, que o discurso geográfico se constitui através da classificação física dos seres vivos a partir do lugar que os mesmos ocupam na Terra, pois segundo o autor essa disciplina não é a narrativa daquilo que a natureza fez dos seres vivos, mas sim uma classificação desses a partir do seu habitat.

Em *Entwurf eines Collegii der physischen Geographie*, Kant escreveu o seguinte acerca do método dos seus cursos de *Geografia física*:

a observação da terra é realizada de três modos. A matemática examina a Terra quase como um esférico vazio de criaturas corpóreas, cujo tamanho, a figura e o círculo são considerados nela, é isso que temos de pensar acerca dela. A política conhece os povos, as comunidades, nas quais as associações que os homens têm uns com ou outros a partir da forma de governo, das ações de interesses comuns, da religião, do uso e etc. A geografia física considera meramente a constituição da natureza do globo Terrestre, o que está presente nele: os mares, a vastidão da terra, as montanhas, os rios, os circuitos do ar, as pessoas, os animais, as plantas e os minerais¹⁰⁸. (*Colleg-PG 2:3*)

Nessa anotação do curso ministrado em 1757, Kant delimita que o método observacional é útil para os seus cursos de *Geografia física* não como um exercício plenamente filosófico, mas como um tratado de curiosidade sobre diversos assuntos que conduz um viajante para lugares estranhos. Neste sentido, esses cursos são concebidos a partir das observações coletadas por diversos viajantes, que comparadas com as observações kantianas lhe permitiu elaborar um grande plano, que ao menos alimentará as nossas curiosidades acerca de lugares distantes da Terra. Em uma carta enviada a Herz (Cf. *Br 10:144-1446*), Kant também indica que a doutrina da observação é útil aos

¹⁰⁸ Die Betrachtung der Erde ist vornehmlich dreifach. Die mathematische sieht die Erde als einen beinahe kugelförmigen und von Geschöpfen leeren Weltkörper an, dessen Größe, Figur und Zirkel, die auf ihm müssen gedacht werden, sie erwägt. Die politische lehrt die Völkerschaften, die Gemeinschaft, die die Menschen unter einander durch die Regierungsform, Handlung und gegenseitiges Interesse haben, die Religion, Gebräuche u.s.w. kennen; die physische Geographie erwägt bloß die Naturbeschaffenheit der Erdkugel und, was auf ihr befindlich ist: die Meere, das feste Land, die Gebirge, Flüsse, den Luftkreis, den Menschen, die Thiere, Pflanzen und Mineralien.

seus cursos de *Geografia física* e de *Antropologia*, na medida que lhe permite apresentar um conjunto de exercícios preliminares [*Vorübung*] acerca do conhecimento do mundo, na medida em que ele compara as suas observações acerca de diferentes lugares com as observações dos seus alunos. Apesar disso, nessa anotação de Kant do curso de 1757, ele não faz nenhum tipo de referência à ideia de uma classificação física dos seres no mundo a partir do lugar que os mesmos habitam na Terra e também não faz nenhum tipo de inferência à distinção entre a *História natural* e a *Geografia física*. Nessa anotação, a *Geografia física* é concebida como um conjunto de observações curiosas acerca da formação geológica da Terra e dos habitantes dela a partir do lugar que os mesmos são encontrados no globo terrestre. Diferentemente disso, em *Physische Geografia* essa disciplina é concebida como uma descrição das coisas do mundo em relação ao espaço que ocorrem ao mesmo tempo, desde que consideremos essas coisas a partir do lugar que elas habitam na Terra.

Feitas essas observações, podemos asseverar que um dos critérios de satisfabilidade de uma proposição geográfica é delimitado pela possibilidade dela em referir-se à multiplicidade de fenômenos dados ou construídos na sensibilidade, mas essa não pode remeter aos acontecimentos dados no passado na forma de uma narrativa histórica, mas deve ser satisfeito por certa multiplicidade de conteúdos ocorridos no presente. Essa delimitação semântica é importante, na medida em que nesses cursos o autor indica que sua intenção não é de descrever o que a natureza fez, por exemplo, do homem do ponto de vista fisiológico, mas descrevê-lo a partir dos diferentes lugares que o mesmo habita na Terra. Essa observação é essencial, pois esse critério semântico de validade de uma proposição geográfica nos permite diferenciar as instruções de *Geografia física* das de *História natural*, pois no último caso os enunciados devem remeter aos fatos que se sucedem no tempo e, no caso daquela, os enunciados devem remeter aos acontecimentos em relação ao espaço dados no presente. Além disso, a delimitação semântica aqui apresentada nos permite diferenciar o domínio de preenchibilidade das proposições da *Geografia física* do da *História natural*.

Todavia, retomando a questão da diferença da *Geografia física* da *História natural*, Kant ainda escreveu o seguinte:

a classificação dos conhecimentos por conceitos é a classificação lógica; aquela segundo o tempo e o espaço é a classificação física [*physische Einteilung*]. Por meio da primeiros nós obtemos um sistema da natureza [*Systema naturae*], como, por exemplo, o de Lineu; por meio da segunda

obtemos, ao contrário, uma descrição geográfica da natureza [*geographische Naturbeschreibung*]¹⁰⁹. (PG 9:160)

Segundo Kant, a classificação conceitual é meramente lógica e por meio desta obtemos um sistema da natureza como proposto por Lineu. O critério de classificação dos seres vivos proposta por Lineu considera as similaridades morfológicas desses seres, dado que essas semelhanças físicas permitem a classificação dos seres vivos, por exemplo, em ordem, classe, família, espécie e etc. Esse tipo de classificação foi chamado por Kant de lógica, pois ela possibilita a classificação das coisas do mundo em agregados de coisas. Ainda acerca disso, ele argumentou isto: “digo, por exemplo: a espécie dos bovinos será contada sob o gênero dos animais quadrúpedes ou também sob a espécie destes animais com cascos rachados, assim, esta é uma classificação que faço em minha cabeça, portanto, uma classificação lógica¹¹⁰.” (PG 9:160) Neste sentido, a classificação lógica trata da organização dos seres existentes em reinos, classes e espécies, o que para Kant é um bom exercício para o entendimento, mas de acordo com ele esse tipo de classificação permite apenas um panorama do mundo a partir de agregados. Observado isso, nós podemos indicar que a classificação lógica não pode fundamentar cientificamente a disciplina de *Geografia física* por duas razões: a primeira, o todo deve estar antes da parte e não o contrário; a segunda, ela não narra a história das transformações morfológicas dos seres vivos, mas os classifica a partir do lugar que os mesmos são encontrados no globo terrestre. Por essas razões, em seus cursos de *Geografia física*, Kant não utilizara a classificação dos seres vivos proposta pela *História natural*, pois ele pretende descrever os habitantes da terra a partir do lugar no qual eles habitam nela, isso é o que ele chama de classificação física. Dito de outro modo, a descrição dos seres existentes na Terra proposta no curso de *Geografia* é uma descrição feita a partir dos lugares nos quais os seres vivos habitam e não a partir da posição que os seres ocupam em um sistema da natureza.

Acerca da classificação física das coisas, Kant ainda afirmou mais isto:

por outro lado, em consequência da classificação física as coisas serão consideradas agora, de acordo com os lugares [*Stellen*] que elas ocupam na Terra. O sistema destina o lugar [*Stelle*] na divisão de classes. A descrição geográfica da natureza indica os lugares [*Stellen*] nos quais estas coisas

¹⁰⁹ Die Eintheilung der Erkenntnisse nach Begriffen ist die logische, die nach Zeit und Raum aber die physische Einteilung. Durch die erstere erhalten wir ein Natursystem (*Systema naturae*), wie z.B. das des Linné, durch die letztere hingegen eine geographische Naturbeschreibung.

¹¹⁰ Sage ich z. B.: die Rinderart wird unter das Geschlecht der vierfüßigen Tiere oder auch unter die Gattung dieser Tiere mit gespaltenen Klauen gezählt: so ist dieses eine Einteilung die ich in meinem Kopfe mache, also eine logische Einteilung.

podem realmente ser encontradas na Terra. Assim, por exemplo, o lagarto e o crocodilo são fundamentalmente um e o mesmo animal. O crocodilo é apenas um lagarto imensamente grande. Porém, os lugares [Örter] nos quais este ou aquele vivem na Terra, são diferentes. O crocodilo vive no Nilo; o lagarto na terra [Land] e também entre nós mesmos. No fundo, enxergamos aqui o cenário [Schauplatz] da natureza, a Terra em si e as regiões [Gegenden], onde as coisas efetivamente são encontradas. Todavia, no sistema da natureza será buscado não o lugar de origem, mas sim as formas similares¹¹¹. (PG 9:161)

De acordo com o que foi dito acima, a classificação proposta na descrição física da Terra considera o lugar nos quais os seres vivos habitam e não a sua classificação lógica como proposto pelo sistema da natureza. Isto significa que, ao contrário da *História natural*, em seus cursos de *Geografia física*, Kant não tematiza as coisas existentes no mundo a partir das suas semelhanças físicas ou a partir das transformações morfológicas dos seres vivos, ou seja, aquilo que a natureza faz deles, ao invés disso, procura descrevê-los a partir do seu habitat. Investigar os seres vivos a partir do lugar que os mesmo habitam na Terra exige um método diferente do empregado pelos naturalistas hodiernos a Kant. (Cf. SANTOS, 2012; ZAMMITO, 2002) Em vista disso, defendemos que o método empregado por Kant em seus cursos de *Geografia física* é a classificação física [*physische Einteilung*], dado que ela lhe permite descrever os seres vivos a partir do seu habitat. Desta maneira, o método investigativo da *História natural* é o sistema da natureza, pois neste caso procura-se estabelecer a origem desses seres e as suas similaridades com outros seres, o que não ocorre na *Geografia física*.

Feita essa observação, é importante noticiar que Kant recusa a perspectiva investigativa da história da natureza [*Naturgeschichte*] em favor da descrição da natureza [*Naturbeschreibung*]. Segundo Kant, “a história da natureza contém a diversidade da geografia, como as coisas foram em diferentes épocas, mas não como elas são agora e ao mesmo tempo, pois isto seria, sim, de algum modo, a descrição da natureza¹¹².” (PG 9:162) A recusa kantiana acerca da história natural pode ser resumida no que foi acima apresentado, pois ela fornece ao investigador uma história das espécies

¹¹¹ Zufolge der physischen Einteilung hingegen werden die Dinge gerade nach den Stellen, die sie auf der Erde einnehmen, betrachtet. Das System weist die Stelle in der Klasseneinteilung an. Die geographische Naturbeschreibung aber weist die Stellen nach, an denen jene Dinge auf der Erde wirklich zu finden sind. So sind z.B. die Eidechse und das Krokodil im Grunde ein und dasselbe Thier. Das Krokodil ist nur eine ungeheuer große Eidechse. Aber die Örter sind verschieden, an denen sich diese und jenes auf der Erde aufhalten. Das Krokodil lebt im Nil, die Eidechse auf dem Lande, auch bei uns. Überhaupt betrachten wir hier den Schauplatz der Natur, die Erde selbst und die Gegenden, wo die Dinge wirklich angetroffen werden. Im System der Natur aber wird nicht nach dem Geburtsorte, sondern nach ähnlichen Gestalten gefragt.

¹¹² Die Geschichte der Natur enthält die Mannigfaltigkeit der Geographie, wie es nämlich in verschiedenen Zeiten damit gewesen ist, nicht aber, wie es jetzt zu gleicher Zeit ist, denn dies wäre ja eben Naturbeschreibung.

em tempos diferentes, ao invés disso, a *Geografia física* nos permite descrever os seres existentes a partir do lugar nos quais eles são encontrados na Terra. No caso do ser humano, a *História natural* é a narrativa das transformações fisiológicas as quais nós seres humanos passamos ou como ditas em 1798, a história daquilo que a natureza fez de nós. (Cf. *Anth* 7:119) Em vista disso, podemos afirmar, que a classificação física considera os seres vivos a partir dos seus diferentes habitats, por isso não considera o agrupamento dos seres em classes, gêneros e espécie como proposto por Lineu e nem se propõe a narrar a história das transformações fisiológicas desses seres, assim ele é meramente a descrição desses seres a partir do lugar que os mesmos podem ser encontrados na Terra.

Sobre a especificidade da *História natural*, Kant fez a seguinte observação:

se considerarmos, por exemplo, como as diferentes raças de cães são originadas de um mesmo tronco e quais transformações se sucederam com elas mediante os diferentes países [*Verschiedenheit des Landes*] climas, reprodução, etc., através de todas as épocas, então isso seria uma história natural dos cães, e tal história poderia ser apresentada sobre cada parte específica da natureza, por exemplo, sobre as plantas e mais coisas comparadas¹¹³. (PG 9:162)

A observação feita por Kant acerca da *História natural* trata da possível confusão do seu método com o da *Geografia física*, pois segundo ele aquela evidencia as possíveis transformações pelas quais determinados seres vivos passaram, ou seja, considera a hipótese de que cada determinada espécie se origina de um tronco comum e como as diferenciações entre os seres dessa espécie nada mais é do que o resultado das condições geográficas nas quais esses seres vivem. Diferentemente disso, a *classificação física* ocupa-se da descrição desses seres a partir do lugar no qual habitam e não se preocupa em recontar a possível história das transformações fisiológicas desses seres. Por conseguinte, nós podemos afirmar que a descrição física da terra objetiva descrever os seres vivos a partir do seu habitat, diferentemente da história natural que a partir de conjecturas conta a história das transformações fisiológicas dos habitantes da Terra.

Recapitulando o que já fora dito aqui, defendemos que o método da *Geografia física* é a classificação física (*physische Einteilung*), porque ela se refere aos fenômenos dados espacialmente que acontecem ao mesmo tempo. Isso é diferente do que ocorre na

¹¹³ Erwägt man z. B., wie die verschiedenen Racen der Hunde aus einem Stamme entsprungen sind, und welche Veränderungen sich mit ihnen vermittelst der Verschiedenheit des Landes, des Klima, der Fortpflanzung u.s.w. durch alle Zeiten zugetragen haben: so wäre das eine Naturgeschichte der Hunde, und eine solche könnte man über jeden einzelnen Teil der Natur liefern, z.B. über die Pflanzen u. dergl. m.

História natural, pois ela também se refere aos fenômenos dados espacialmente, mas que ocorreram em tempos diferentes. Em vista disso, argumentamos que a distinção proposta por Kant entre essas disciplinas pode ser interpretada como um critério semântico, na medida em que delimita como as proposições dessa ciência podem ser preenchidas (satisfazíveis) por conteúdos dados ou construídos na sensibilidade. Além disso, também sustentamos que o método investigativo dos cursos de *Geografia física* é a classificação física [*physische Einteilung*], pois diferentemente do sistema da natureza, porque, nesse caso, os seres são classificados a partir do lugar que os mesmos habitam na Terra. Como defendido nesta seção, a investigação geográfica considera os seres vivos a partir do lugar que os mesmos são encontrados na Terra. Apresentadas essas observações, agora analisaremos a especificidade da *História natural* em relação aos cursos de *Geografia física*.

3. A questão da raça e a história natural

Na seção anterior, diferenciamos a *Geografia física* como concebida por Kant da *História natural*, pois elas se referem de forma totalmente distinta aos fenômenos dados no tempo e no espaço. Conforme Kant, a *Geografia física* se refere aos fenômenos que em relação ao espaço acontecem ao mesmo tempo. Diferente disso, a *História natural* se refere aos fenômenos que em relação ao tempo ocorrem um após o outro. Além disso, nós interpretamos essa distinção entre essas disciplinas como um critério semântico, pois ele nos permite delimitar como os enunciados dessas disciplinas podem ser preenchidos por objetos dados ou construídos na sensibilidade. Feitas essas observações, agora analisaremos a distinção proposta por Kant da *Geografia física* da *História natural* a partir da tese da decidibilidade dos problemas da razão defendida por Loparic. Segundo o pesquisador, a razão kantiana é concebida como um mecanismo elaborador e solucionador de problemas, pois ela é atormentada por questões que não pode evitar, pois são impostas pela sua própria natureza. Em vista disso, para ele, “a razão teórica é um dispositivo para responder a perguntas prescritas pela natureza de nossa razão, podemos ou respondê-la, ou provar que não há solução possível.” (LOPARIC, 2005. p.14) Dito isso, interpretaremos a partir deste ponto a distinção entre a *Geografia física* e a *História natural* a partir da tese da decidibilidade, a fim de ratificar que os processos de satisfabilidade das proposições da *Geografia física* e da

História natural são distintos, dados que essas disciplinas tratam de problemas distintos e, por essa razão, exige procedimentos semânticos distintos.

Consideradas os resultados obtidos nas seções anteriores, para continuarmos a distinção entre a *Geografia física* e a *História natural* e demonstrar o domínio de satisfabilidade da última, torna-se necessário recorrer ao texto *Das diferentes raças humanas*. Sobre a distinção acima citada, Kant afirmou o seguinte nessa obra:

nós habitualmente tomamos as denominações *Descrição da Natureza* e *História da Natureza* no mesmo sentido. Mas, está claro que o conhecimento das coisas da natureza, como elas agora são, sempre deixa a desejar o conhecimento daquilo que elas foram anteriormente, e por qual série de alterações passaram para chegar ao seu estado presente em todos os lugares. A *História da Natureza*, da qual nos falta quase tudo ainda, ensinar-nos-ia sobre a alteração da forma da terra, bem como sobre a alteração que as criaturas da terra (plantas e animais) sofreram por meio de migrações naturais, e sobre as derivações originadas do protótipo do gênero fundamental [*Stammgattung*] dessas criaturas. Ela provavelmente reduziria uma grande quantidade de espécies aparentemente diferentes a raças do mesmo gênero, e transformaria o agora tão detalhado sistema escolar de *Descrição da Natureza* em um sistema físico para o entendimento¹¹⁴. (VvRM 2: 435)

Em *Physische Geographie*, os termos *Descrição da natureza* e *Geografia física* são sinônimos, neste sentido a distinção proposta nessa citação refere-se à diferenciação dessa disciplina da *História natural*. Diferentemente dos cursos de *Geografia*, o problema da *História natural* é demonstrar a derivação das diversas raças de um mesmo gênero de um tronco comum e não elaborar uma descrição física dos seres vivos a partir do lugar que os mesmos ocupam na Terra. Assim, a *História natural* é mais útil do que a *Geografia física* para resolver à questão de um tronco comum da espécie humana, pois como já indicado aqui, ela se refere aos acontecimentos que em relação ao tempo se sucedem um após o outro, enquanto a *Geografia física* remete-se aos fenômenos que em relação ao espaço acontecem ao mesmo tempo. Por isso, ao contrário da *Descrição da natureza* (Cf. *Colleg Geo* 2:3; *Naturwissenschaft* 4:468; *KJ* 385; *SF* 8:79; *Logik* 9:44; *Refl* 15:188), a *História da natureza* inclui no seu relato as transformações que cada ser

¹¹⁴ Wir nehmen die Benennungen Naturbeschreibung und Naturgeschichte gemeinlich in einerlei Sinne. Allein es ist klar, daß die Kenntniß der Naturdinge, wie sie jetzt sind, immer noch die Erkenntniß von demjenigen wünschen lasse, was sie ehemals gewesen sind, und durch welche Reihe von Veränderungen sie durchgegangen, um an jedem Orte in ihren gegenwärtigen Zustand zu gelangen. Die Naturgeschichte, woran es uns fast noch gänzlich fehlt, würde uns die Veränderung der Erdgestalt, ingleichen die der Erdgeschöpfe (Pflanzen und Thiere), die sie durch natürliche Wandlungen erlitten haben, und ihre daraus entsprungene Abartungen von dem Urbilde der Stammgattung lehren. Sie würde vermuthlich eine große Menge scheinbar verschiedene Arten zu Racen eben derselben Gattung zurückführen und das jetzt so weitläufige Schulsystem der Naturbeschreibung in ein physisches System für den Verstand verwandeln.

vivo passou, porque considera as transformações que os seres vivos passaram no seu processo migratório e os resultados obtidos do cruzamento deles, o que exige certas considerações sobre a classificação dos seres vivos. Para sustentar isso, Kant apresentou a seguinte tese: se consideramos que as diferentes raças são resultado do processo migratório dos seres vivos, isso “reduziria uma grande quantidade de espécies aparentemente diferentes a raças do mesmo gênero, e transformaria o agora tão detalhado sistema escolar de descrição da natureza em um sistema físico para o entendimento.” (Cf. *VvRM* 2:435) A redução da quantidade de espécies sugerida por Kant contraria a definição do gênero [*Gattungen*] e de espécie [*Arten*] promovida por alguns naturalistas da sua época, que segundo o mesmo classifica as espécies a partir das suas semelhanças físicas. Por conseguinte, a diversidade de raças da espécie humana pertenceria ao mesmo gênero, isto significa que cada uma delas não possui uma origem própria, pois a ideia de diferentes origens para a raça humana nada mais é do que uma nomenclatura escolar de acordo com Kant. Sobre essa hipótese, Kant escreveu o seguinte:

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

conexão com as causas naturais de sua formação [*Entstehung*] deixam se reunir sob o seguinte sumário¹¹⁵. (*VvRM* 2:440-441)

A hipótese de um gênero fundamental é viável, na medida em que aceitamos a tese kantiana de que a aparente variedade de espécies, que nos permite derivar diferentes raças da ideia de gênero, na verdade são derivações originadas do protótipo do gênero fundamental [*Stammgattung*] desses seres. Além disso, também temos que aceitar a hipótese de que as condições geográficas nas quais determinados povos vivem alteram as características fenótipos dos seus habitantes, que alinhada a capacidade de reproduzir um semelhante fértil possibilita a transmissão de certas características físicas dominantes em cada região da Terra. Neste sentido, diferente da *Geografia física* que descrever as diferentes organizações políticas, culturais dos habitantes da Terra, a *História natural* narra à história das modificações físicas do gênero humano, que ao habitar o globo terrestre sofreu diferentes transformações. Por essa razão, a *História natural* descreve o homem como um produto ou jogo da natureza, dado que o seu objetivo é demonstrar como seres humanos que habitam semelhantes terras e regiões são diferentes do ponto de vista fenótipo. (*VvRM* 2:442) Para tentar resolver essa questão, Kant recorre ao princípio de reprodução buffoniana, que delimita que seres de raças diferentes que reproduzem um ser fértil pertencem à único gênero e, além disso, que as características geográficas fomentam ou inibem os desenvolvimentos de certos germens [*Keime*]. Todavia, o objetivo aqui não é debater o alcance dos limites da tese biológica kantiana acerca da transmissão de certas características físicas, mas sim

¹¹⁵ Wir haben vier menschliche Racen gezählt, worunter alle Mannigfaltigkeiten dieser Gattung sollen begriffen sein. Alle Abartungen aber bedürfen doch einer Stammgattung, die wir entweder für schon erloschen ausgehen oder aus den vorhandenen diejenige aussuchen müssen, womit wir die Stammgattung am meisten vergleichen können. Freilich kann man nicht hoffen, jetzt irgendwo in der Welt die ursprüngliche menschliche Gestalt unverändert anzutreffen. Eben aus diesem Hange der Natur, dem Boden allerwärts in langen Zeugungen anzuarten, muß jetzt die Menschengestalt allenthalben mit Localmodification behaftet sein. Allein der Erdstrich vom 31sten bis zum 52sten Grade der Breite in der alten Welt (welche auch in Ansehung der Bevölkerung den Namen der alten Welt zu verdienen scheint) wird mit Recht für denjenigen gehalten, in welchem die glücklichste Mischung der Einflüsse der kältern und heißern Gegenden und auch der größte Reichthum an Erdgeschöpfen angetroffen wird; wo auch der Mensch, weil er von da aus zu allen Verpflanzungen gleich gut zubereitet ist, am wenigsten von seiner Urbildung abgewichen sein müßte. Hier finden wir aber zwar weiße, doch brünette Einwohner, welche Gestalt wir also für die der Stammgattung nächste annehmen wollen. Von dieser scheint die hochblonde von zarter weißer Haut, röthlichem Haar, bleichblauen Augen die nächste nordliche Abartung zu sein, welche zur Zeit der Römer die nordlichen Gegenden von Deutschland und (andern Beweisthümern nach) weiter hin nach Osten bis zum altaischen Gebürge, allerwärts aber unermeßliche Wälder in einem ziemlich kalten Erdstriche bewohnte. Nun hat der Einfluß einer kalten und feuchten Luft, welche den Säften einen Hang zum Skorbut zuzieht, endlich einen gewissen Schlag Menschen hervorgebracht, der bis zur Beständigkeit einer Race würde gediehen sein, wenn in diesem Erdstriche nicht so häufig fremde Vermischungen den Fortgang der Abartung unterbrochen hätten. Wir können diese also zum wenigsten als eine Annäherung den wirklichen Racen beizählen, und alsdann werden diese in Verbindung mit den Naturursachen ihrer Entstehung sich unter folgenden Abriß bringen lassen.

evidenciar a diferença do problema da *História natural* da *Geografia física*, que, neste caso, trata de narrar os acontecimentos em relação ao tempo um após o outro sucessivamente.

De acordo com Kant, a constatação de gênero fundamental de cada espécie nos permitiria reduzir a quantidade de espécies que aparentemente são fundamentadas a partir de ideia de raça, na medida em que, primeiro, compreendemos que as diferentes feições não são causadas pela diferenciação de raças dentro de um gênero, mas que a diversidade de fenótipos nada mais é do que o resultado dos processos migratórios naturais realizados pelos seres vivos. A validade desse raciocínio é dada pela capacidade de reprodução de seres de raças diferentes em produzir um semelhante fértil como defende Buffon¹¹⁶. Dito isso nas palavras do autor,

a divisão escolar se baseia em classes e divide-se por semelhança. A divisão natural, por outro lado, leva em conta os troncos [*Stämme*] e divide os animais segundo parentescos, com vistas à procriação [*Erzeugung*]. Aquela proporciona um sistema escolar para a memória, essa última um sistema natural para o entendimento: a primeira tem por objetivo unicamente intitular as criaturas, a segunda colocá-las sob leis¹¹⁷. (VvRM 2:429)

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

a regra *buffoniana*, a qual afirma que animais que procriam [*erzeugen*] conjuntamente crias [*Junge*] férteis pertencem a um único e mesmo gênero físico (não importa a diferença de feição [*Gestalt*] que os mesmos possam ter) na verdade, tem de ser vista apenas como a definição de um gênero natural de animais em geral, em contraste a todos os gêneros escolares dos mesmos¹¹⁸.” (VvRm 2:429)

Assim, na perspectiva de Kant deve-se considerar que as diferentes raças da espécie humana são resultado do processo migratório realizado por elas e da capacidade reprodutiva dela e não considerar isso em favor de uma classificação escolar é um desfavor ao entendimento humano. Para demonstrar como os processos migratórios da

¹¹⁶ Georges Louis Leclerc, conde de Buffon (1707-1788), foi uma naturalista, biólogo e escritor francês.

¹¹⁷ Die Schuleintheilung geht auf Klassen, welche nach Ähnlichkeiten, die Natureintheilung aber auf Stämme, welche die Thiere nach Verwandtschaften in Ansehung der Erzeugung eintheilt. Jene verschafft ein Schulsystem für das Gedächtniß; diese ein Natursystem für den Verstand: die erstere hat nur zur Absicht, die Geschöpfe unter Titel, die zweite, sie unter Gesetze zu bringen.

¹¹⁸ Daher muß die Büffonsche Regel, daß Thiere, die mit einander fruchtbare Jungen erzeugen, (von welcher Verschiedenheit der Gestalt sie auch sein mögen) doch zu einer und derselben physischen Gattung gehören, eigentlich nur als die Definition einer Naturgattung der Thiere überhaupt zum Unterschiede von allen Schulgattungen derselben angesehen werden.

espécie humana possibilitaram a multiplicidade de feições e culturas, Kant propôs uma analogia entre o processo migratório dos pássaros e dos humanos na medida em que: “nos pássaros de uma mesma espécie [Art], que tem de viver em diferentes climas, existem germes [Keime] para o desenvolvimento [Auswicklung] de uma nova camada de penas, quando vivem no clima frio, mas que são coibidos quando eles devem permanecer no clima moderado¹¹⁹.” (VvRM 2:434) Deste modo, podemos concluir a partir da leitura desse texto de Kant o seguinte: que a multiplicidade das feições humanas que permitiram a catalogação da sua espécie em diferentes raças é apenas resultado dos diferentes processos migratórios realizados pela espécie humana e que o desenvolvimento de certas disposições naturais ou está associada às características geográficas nas quais determinado povo reside.

Como se pode constatar, a diferença entre a *Geografia física* e a *História natural* desenvolvida por Kant em *Physische Geographie* continua presente em *Das diferentes raças humanas*, pois na última obra citada a *História natural* se refere aos acontecimentos em relação ao tempo que se sucederam um após o outro e a *Geografia física* remete-se aos fenômenos que em relação ao espaço acontecem ao mesmo tempo. Acerca disso, argumentamos aqui, que a distinção entre essas disciplinas pode ser interpretada como um critério semântico, pois ela determina de que forma os enunciados dessas podem ser satisfazíveis por conteúdos dados e construídos na sensibilidade. Em uma carta de 1778 direcionada a Breitkopf, Kant argumentou o seguinte: “porque a história da natureza não é a minha ocupação, mas apenas meu divertimento, e a principal intenção, que tenho com ela, tem em vista corrigir e ampliar o conhecimento da humanidade também por meio dela¹²⁰.” (Br 10:229) O exercício o qual ele se refere na carta é possível mediante uma visão cosmológica do homem e não fisiológica. Em *Das diferentes raças humanas*, Kant utilizou a classificação buffoniana de espécie para sugerir uma redefinição da classificação das diferentes raças dentro da espécie humana. Para Buffon, o que permitiria a classificação de raças dentro de uma espécie é a capacidade de reproduzir um semelhante fértil. A partir da capacidade de reprodução proposta por Buffon, Kant propunha uma reclassificação das espécies e que esta perspectiva investigativa permitia entender as diferentes feições dos seres humanos

¹¹⁹ In den Vögeln von derselben Art, die doch in verschiedenen Klimaten leben sollen, liegen Keime zur Auswicklung einer neuen Schicht Federn, wenn sie im kalten Klima leben, die aber zurückgehalten werden, wenn sie sich im gemäßigten aufhalten sollen.

¹²⁰ [...] weil die Naturgeschichte nicht mein Studium, sondern nur mein Spiel ist und meine vornehmste Absicht, die ich mit derselben habe, darauf gerichtet ist, die Kenntnis der Menschheit auch vermittelst ihrer zu berichtigen und zu erweitern.

apenas como resultado do seu processo migratório, o que também acontece com os outros seres vivos.

Neste sentido, o problema apresentado pela *História natural* ocupa-se da ideia de um gênero fundamental, esse problema é solúvel na medida em que nessa disciplina os acontecimentos são narrados em relação ao tempo um após o outro. Ao contrário disso, o problema apresentado pela *Geografia* trata da classificação física dos seres vivos a partir do lugar que os mesmos são encontrados na superfície da Terra, essa questão é solúvel na medida em que os fenômenos são descritos em relação ao espaço que ocorrem ao mesmo tempo, pois as coisas do mundo são descritas a partir do lugar que as mesmas se encontram nele. Como se pode observar, os problemas propostos tanto na *Geografia física* quanto na *História natural* são distintos, mas são classificados como problemas solúveis, dado que a razão consegue determinar quais são os critérios de sensificação das proposições que compõem essas disciplinas.

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

Apresentadas essas observações acerca do viés interpretativo empregado aqui para reconstrução dos domínios de sensificação das proposições da *Geografia física* e da *História natural*, os resultados obtidos aqui podem ser listados da seguinte maneira: 1º) tanto a *Geografia física* quanto a *Antropologia* fazem parte do conhecimento do mundo, por essa razão, ambas são tidas como lições preparatórias [*Vorübung*] do conhecimento do mundo, por isso são ditos como uma introdução enciclopédica acerca desse sistema. Em contrapartida, elas também são consideradas como ciências, na medida em que são um todo organizado a partir de uma regra, que nos permite derivar a parte do todo, assim configurando dois sistemas autônomos, mas que juntos formam o

conhecimento do mundo. 2º) a distinção proposta por Kant da *Geografia física* da *História natural* ocupa-se da maneira de como os elementos que compõem as suas proposições se referem aos conteúdos dados ou construídos na sensibilidade, que no primeiro caso, são dados especialmente ao mesmo tempo e, que no segundo caso, são dados temporalmente um após o outro; 3º) o modo de solução dos problemas da *Geografia física* é diferente dos da *História natural*, pois ambas possuem indagações distintas. No caso da *Geografia física*, o problema é o seguinte: é possível elaborar uma classificação física dos seres vivos a partir do lugar que os mesmos habitam na Terra? Todavia, por exemplo, essa classificação não ocorre a partir do que a natureza fez do homem, mas de como eles vivem em cada região do globo terrestre. No caso da *História natural*, o problema é o seguinte: é possível determinar um tronco comum para todas as raças humanas? A resposta kantiana para tal indagação é sim, pois podemos narrar as transformações que cada uma dessas raças passou até o protótipo fundamental da espécie, de forma regressiva e sucessiva, o que então nos permitirá demonstrar temporalmente os acontecimentos um após o outro. Para validar essa interpretação, recorreremos à tese da decidibilidade dos problemas da razão desenvolvida por Loparic, que exige que para cada problema dado pela natureza da nossa própria razão, ela deve determinar quais são os seus critérios de solubilidade, o que nos permitirá classificar as questões como solúveis ou insolúveis.

Por fim, defendemos aqui que a distinção proposta por Kant na *Geografia física* da *História natural* pode ser interpretada como a delimitação dos critérios de validades das proposições dessas disciplinas, pois determina como essas proposições podem ser satisfeitas por conteúdos dados ou construídos na sensibilidade. Feitas as observações acerca do domínio de interpretação das proposições da Geografia física e da História natural, agora analisaremos a ideia da geografia moral e política, a fim de demonstrar mais especificamente qual é objeto de investigação dos cursos de Geografia física delimitada a questão do ser humano e, assim, diferenciarmos as instruções de *Geografia física* da de *Antropologia*, apesar de ambas juntas formarem o conhecimento do mundo.

4. A ideia de Geografia moral e o grande mapa da humanidade

Em *Nachricht von Einrichtung seiner Vorlesungen in den Winterhalbjahren von 1765*⁶, Kant organizou os seus cursos de *Geografia física* da seguinte maneira:

essa disciplina será, portanto, uma Geografia física, moral e política, na qual serão primeiro indicadas as peculiaridades da natureza através de seus três reinos, mas escolhendo aquelas entre inúmeras outras que se oferecem sobremodo à curiosidade geral graças ao atrativo de sua raridade, ou graças também à influência que têm sobre os Estados por intermédio do comércio e da indústria. Esta parte, que contém ao mesmo tempo a relação natural entre todos os países e mares e a base de sua conexão, é o verdadeiro fundamento de toda a história, sem o qual ela pouco se distingue dos contos lendários. A segunda parte observa o homem na terra inteira segundo a multiplicidade de suas qualidades naturais e a diferença daquilo que nele é moral; uma consideração muito importante e igualmente cheia de atrativos, sem a qual dificilmente se podem fazer juízos gerais sobre o homem e onde a comparação recíproca e com o estado moral dos tempos mais antigos desdobra ante os nossos olhos um grande mapa da raça humana¹²¹. (NEV 2:313)

Em suas anotações sobre os cursos de inverno de 1765\6, Kant apresenta o seu curso de *Geografia física* como uma disciplina acadêmica, a qual ele dividiu em duas partes, que são: a geografia física e a geografia moral e política. Em certo sentido, essa divisão já estava presente em uma anotação kantiana desses cursos de 1757, *Entwurf eines Collegii der physischen Geographie*, pois nesse último texto a disciplina de geografia foi dividida em três tipos de observação, que eram as seguintes: 1°) a matemática, que investiga Terra a partir das suas coordenadas e formas geométricas; 2°) a física, que considera a constituição da natureza e do globo terrestre; 3°) a política, que examina os povos, as comunidades, nas quais os homens estabelecem associações uns com os outros a partir da forma de governo, da religião e dos seus interesses mútuos e das suas ações. (Cf. *Colleg-PG* 2:3) Como se pode constatar, as concepções de geografia física e de moral e política são idênticas nas anotações kantianas do curso de antropologia de 1757 e de 1765, isto nos permite inferir a semelhança na estrutura temática desses cursos. No caso da *Geografia física*, em ambos os trechos, de acordo com o autor, ela examina a constituição do globo terrestre, os mares, o ar e a natureza, a Terra é examinada como uma coisa esférica e vazia de objetos corporais. No caso da geografia moral e política, ela investiga os povos a partir das suas diferentes formas de

¹²¹ Diese Disziplin wird also eine physische, moralische und politische Geographie sein, worin zuerst die Merkwürdigkeiten der Natur durch ihre drei Reiche angezeigt werden, aber mit der Auswahl derjenigen unter unzählig andern, welche sich durch den Reiz ihrer Seltenheit, oder auch durch den Einfluss, welchen sie vermittelst des Handels und der Gewerbe auf die Staaten haben, vornehmlich der allgemeinen Wissbegierde darbieten. Dieser Teil, welcher zugleich das natürliche Verhältnis aller Länder und Meere und den Grund ihrer Verknüpfung enthält, ist das eigentliche Fundament aller Geschichte, ohne welches sie von Märchenerzählungen wenig unterschieden ist. Die zweite Abtheilung betrachtet den Menschen nach der Mannigfaltigkeit seiner natürlichen Eigenschaften und dem Unterschiede desjenigen, was an ihm moralisch ist, auf der ganzen Erde; eine sehr wichtige und eben so reizende Betrachtung, ohne welche man schwerlich allgemeine Urteile vom Menschen fällen kann, und wo die unter einander und mit dem moralischen Zustände älterer Zeiten geschehene Vergleichung uns eine große Karte des menschlichen Geschlechts vor Augen legt.

organização política e dos interesses mútuos dos seres humanos, com a seguinte observação, os seres humanos são investigados a partir do lugar que os mesmos vivem na Terra.

Sobre a investigação do ser humano conforme a geografia moral e política, Kant escreveu o seguinte em 1757:

O reino animal, cujo homem será observado de forma comparada conforme as diferenças da sua formação natural e da sua cor nas diferentes regiões da Terra. [...]

Exponho primeiramente na ordem natural das classes e por fim passo ao ensino da geografia de todos os povos da Terra, a fim de apresentar as inclinações dos seres humanos a partir das regiões nas quais eles vivem, a multiplicidade dos seus preconceitos e mentalidades, na medida em que tudo isso possa tornar o homem mais conhecido a si mesmo, um breve conceito das artes, da ação e das ciências, uma narrativa acerca dos produtos da terra acima explicados nos lugares as quais pertencem, a qualidade do ar e etc... com uma palavra, para tudo o que pertence à observação física da Terra¹²².
(*Colleg-PG 2:9*)

Na anotação dos cursos de *Geografia física* de 1757, Kant argumenta que o método utilizado por ele na *geografia política* é a observação, contanto que observe o homem a partir do lugar que os mesmos são encontrados na Terra. Essa metodológica científica lhe permite desenvolver um estudo comparativo entre os diferentes povos ou nações encontradas sobre o globo terrestre, na medida em que o que interessa neste caso é descrever os seres humanos a partir dos lugares que os mesmos ocupam na Terra, desde que consideramos as suas diferentes inclinações [*Neigungen*], os seus preconceitos [*Vorurteile*] e as suas mentalidades [*Denkungsart*]. Essa perspectiva investigativa indicada em 1757, também está presente na anotação do curso de *Geografia* de 1765, pois nela Kant indica que investigará o homem a partir de suas qualidades naturais [*natürlichen Eigenschaften*], a fim de distinguir o que é ou não moral em cada povo que ocupa todo o planeta Terra. Isso nos permite aventar a hipótese de que a *Geografia física* delimitada ao conhecimento político e moral investiga as inclinações, mentalidade, preconceitos, temperamento e as disposições morais dos seres humanos, a fim de diferenciar o que pertence ao caráter do homem enquanto virtude daquilo que diz

¹²² Das Thierreich, darin der Mensch nach dem Unterschiede seiner natürlichen Bildung und Farbe in verschiedenen Gegenden der Erde auf eine vergleichende Art betrachtet wird; [...]
Ich trage dieses zuerst in der natürlichen Ordnung der Classen vor und gehe zuletzt in geographischer Lehrart alle Länder der Erde durch, um die Neigungen der Menschen, die aus dem Himmelsstriche, darin sie leben, herfließen, die Mannigfaltigkeit ihrer Vorurteile und Denkungsart, in so fern dieses alles dazu dienen kann, den Menschen näher mit sich selbst bekannt zu machen, einen kurzen Begriff ihrer Künste, Handlung und Wissenschaft, eine Erzählung der oben schon erklärten Landesproducte an ihren gehörigen Orten, die Luftbeschaffenheit u.s.w., mit einem Worte, alles, was zur physischen Erdbetrachtung gehört, darzulegen.

respeito às suas qualidades naturais como desenvolvido nas lições de *Geografia* de 1765.

Sobre o que foi dito acima, na terceira parte da *Physische Geographie, Summarische Betrachtung der vornehmsten Naturmerkwürdigkeit aller Länder nach geographischer Ordnung*, Kant descreve os seres humanos de acordo com as regiões nas quais eles vivem, nesta descrição ele destaca as variedades de características físicas, de costumes, de religiões, de comércios e de organizações políticas de cada um dos povos que ocupam cada um dos continentes físicos (tal como na classificação na época de Kant), que eram: Ásia, Europa, África e América. Em vista disso, nessa obra, a geografia física foi subdividida em ao menos cinco áreas específicas, a saber: a geografia matemática, a geografia moral, a geografia política, a geografia mercantilista e a geografia teológica¹²³. Podemos alinhar as cinco subdivisões da geografia física a partir da seguinte suposição: deve existir uma relação entre a constituição física da terra e a capacidade racional do ser terreno de vontade finita. Aceita a suposição acima apresentada, podemos associar a organização política de uma nação, o caráter de um povo e a sua religião com as características geográficas e climáticas nas quais tal civilização vive. Ainda sobre isso, podemos agrupar os resultados dessa associação em dois grupos. Por um lado, os resultados em relação à questão da cor dos homens e das raças (*Geo* 9:311-319; *Refl* 15:598-602; *VvRM* (1775) 2:429-489) como causas das condições geográficas e da transmissão de características fenotípicas adquiridas. Por outro lado, os resultados em relação à questão dos diferentes costumes, caracteres (pessoa, sexo e nação) e temperamentos (*Refl* 15:547-597;603-654; *Colleg* (1770) 15:766-790;794-798; *Colleg* (1780) 15:876-899; *Anth* 7:285-333) como resultado da circulação dos fluidos pelo corpo humano, pois o temperamento é influenciada pelas condições climáticas das regiões nas quais os seres humanos habitam.

A hipótese da relação da constituição física da Terra e a capacidade racional do ser racional finito também está presente em outro texto kantiano de 1755, *História*

¹²³ Parafraseando Kant (Cf. *PG* 9:164-166), a geografia matemática ocupa-se da forma, do tamanho e do movimento da terra e a sua posição no sistema solar, pois a distância entre a terra e o sol determina as condições da compleição do corpo humano, as quais influenciam na formação do caráter e do temperamento de um povo. A geografia política trata dos primeiros princípios de uma sociedade civil, como também das diversas formas de punição devido às transgressões às leis sociais e jurídicas e a sua relação com as condições geográficas na qual os cidadãos de determinada sociedade vivem. A geografia mercantilista alude às relações comerciais entre os povos considerando as características do solo de cada nação e o seu acesso ao mar. Por fim, a geografia teológica ressalta a diferença entre as teologias de diferentes povos. Para ilustrar o seu objeto de pesquisa, Kant utiliza como exemplo a diferença entre a religião cristã predominante no ocidente e as religiões do oriente e destaca relação entre os cultos religiosos e as características geográficas de cada uma das regiões.

universal da natureza e da teoria do céu. Nessa obra, Kant propôs uma analogia físico-cosmológica¹²⁴, que consiste em comparar a constituição da matéria (*Beschaffenheit der Materie*), a constituição espiritual (*geistige Fähigkeit*) e moral (*moralische Beschaffenheit*) dos habitantes da Terra com as possíveis características dos habitantes dos outros planetas do nosso sistema solar, pois a constituição material deles é determinada pela distância de cada um dos planetas do Sol. Kant parte do princípio de tudo que existe no Universo é formado pela mesma matéria e estão sujeitos às mesmas leis, por essa razão, em tese todos habitantes do nosso sistema solar são formados pela mesma matéria, que é sujeita as mesmas leis da física. Ainda sobre isso, é necessário observar, que no momento histórico da produção desse texto, os planetas conhecidos eram apenas seis, a saber, Mercúrio, Vênus, Terra, Marte, Júpiter e Saturno, pois Urano somente foi descoberto em 1781.

Conforme Kant, a analogia físico-cosmológica torna possível estimar o temperamento e o caráter natural dos habitantes de cada um dos planetas do nosso sistema solar, pois a compleição dos seus corpos seria delimitada pela movimentação dos fluidos por ele, isso seria determinado pelo posicionamento geográfico do planeta no nosso sistema solar. (Cf. *Himmels* 1:352;359) Por isso, que a constituição física de cada um dos planetas do nosso sistema solar depende da sua distância do Sol, o que é importante neste raciocínio, pois essa distância determina a constituição física dos seres vivos existentes nesses astros. Considerado essa conjectura, os supostos habitantes de cada planeta do nosso sistema solar possuem uma constituição material própria, a qual determinaria certas características do caráter natural dos habitantes de cada um desses astros. Por exemplo, de acordo com Kant, os habitantes espiritualmente e corporalmente mais perfeitos do nosso sistema solar deveriam viver em Júpiter ou Saturno, pois estes planetas estão mais distantes do Sol do que a Terra, por isso os seus habitantes em tese

¹²⁴ Em *História universal da natureza e da teoria do céu* publicada em 1755, Kant cogita a hipótese da possibilidade da existência de vida em outros planetas a partir de analogias físico-cosmológicas. A fim de entendermos essa suposição, analisaremos brevemente a estrutura dessa obra, que foi dividida pelo o autor em três partes. Na primeira parte, Kant apresentou de forma sucinta as leis de Newton, pois elas lhe permitiram explicar o movimento dos corpos tanto terrestre quanto celeste. Na segunda parte, ele delimita em linhas gerais uma teoria da evolução do espaço, pois a organização do caos primitivo do universo pode ser explicada por meio da causalidade mecânica e teleológica, pois o universo é formado por estruturas similares que se repetem e as leis newtonianas são as responsáveis por isso. Aventar essa hipótese lhe permitira induzir a tese de que todo o universo é organizado pelas mesmas leis e formado pela mesma matéria. Na terceira parte, após ter generalizado a possibilidade de que todo o Universo é formado pela mesma matéria e organizado pelas mesmas leis, Kant conclui por ilação que a compleição dos corpos e a formação espiritual dos habitantes de cada um dos planetas do nosso sistema solar são determinadas pela distância de cada um deles do Sol. Além disso, esses habitantes são constituídos pela mesma matéria igual ao Universo, por essa razão a sua constituição física e espiritual (capacidade racional) estão subordinadas as mesmas leis naturais.

possuiriam a melhor constituição material do nosso sistema solar e, por essa razão, a melhor constituição espiritual e moral. É importante observar, que o modelo fisiológico utilizado por Kant é a teoria dos humores hipocrática e galênica, que, em linhas gerais, apregoa que a saúde e a doença dependem das alterações quantitativas de quatro humores, que neste caso são: sangue, fleuma, bílis amarela e a bílis negra.

Sobre a questão da distância dos planetas do Sol e a questão da capacidade espiritual e moral, Kant disse o seguinte:

portanto, se as capacidades espirituais estão em uma necessária dependência frente à substância da máquina em que elas habitam, então poderemos concluir com uma probabilidade mais que do razoável que: a excelência das naturezas pensantes, a prontidão nas suas representações, a clareza e a vivacidade dos conceitos que recebem das impressões exteriores, assim como a faculdade de associá-las, por fim também a agilidade no exercício real, em resumo, toda a extensão da sua perfeição, está submetida a certa regra segundo a qual estas criaturas se tornam sempre mais excelentes e mais perfeitas de acordo com a relação de distância do seu lugar de habitação em relação ao Sol¹²⁵. (NTH 1:359)

Conforme o autor, a posição de cada um dos planetas do nosso sistema solar do Sol determina a constituição material dos seus habitantes, uma vez que probabilisticamente influencia na maneira como o substrato material do habitante do respectivo planeta opera, o que pode facilitar ou dificultar certo tipo de operações físicas e racionais. Isso é possível, uma vez que a distância de cada um dos planetas do Sol influencia na compleição do corpo e no desenvolvimento das capacidades espirituais dos seus habitantes. Kant compreende por capacidades espirituais as nossas faculdades cognitivas, dado que a sua execução é delimitada pelo substrato material no qual ela se materializa, na medida em que ela é submetida às leis da física que regem tanto os corpos celestes quanto terrestres. Tendo em vista esse panorama, o ser humano encontra-se em uma situação mais difícil do que os habitantes de Júpiter e de Saturno no que diz respeito às questões morais, devido o lugar que o nosso planeta ocupa em relação ao Sol, por isso que em relação àqueles habitantes nós possuímos enquanto espécie um temperamento colérico, conforme a nomenclatura hipocrática-galênica. Por essa razão, o papel do homem em relação aos habitantes de Júpiter e de Saturno é mais

¹²⁵ Wenn demnach diese geistige Fähigkeiten eine notwendige Abhängigkeit von dem Stoffe der Maschine haben, welche sie bewohnen, so werden wir mit mehr als wahrscheinlicher Vermutung schließen können: dass die Trefflichkeit der denkenden Naturen, die Hurligkeit in ihren Vorstellungen, die Deutlichkeit und Lebhaftigkeit der Begriffe, die sie durch äußerlichen Eindruck bekommen, sammt dem Vermögen sie zusammen zu setzen, endlich auch die Behändigkeit in der wirklichen Ausübung, kurz, der ganze Umfang ihrer Vollkommenheit, unter einer gewissen Regel stehen, nach welcher dieselben nach dem Verhältnis des Abstandes ihrer Wohnplätze von der Sonne immer trefflicher und vollkommener werden.

penoso, pois ele terá que vencer as tendências naturais do seu temperamento a partir da constante resignação à lei moral.

Em vista do que foi dito aqui, ainda é necessário observar, que em *Antropologia de um ponto de vista pragmático*, Kant (Cf. *Anth* 7:321-333) esclarece que não possuímos nenhum dado sobre outro tipo de ser racional, além dos dados da nossa própria espécie, logo isso inviabiliza qualquer tipo de juízo comparativo ao examinarmos a questão do caráter da espécie. (Cf. *Anth* 7:321-322) Essa afirmação presente na obra de 1798 acima citada, aparentemente anularia em parte a nossa proposta de alinhar a obra *História universal da natureza e da teoria do céu* e os cursos de *Geografia física*, pois naquela obra o autor afirma ser inviável a comparação entre a constituição física dos habitantes da Terra com as características dos habitantes de outros planetas. Em *Antropologia de um ponto de vista pragmático*, a questão do caráter da espécie¹²⁶ é resolvida não como uma conjectura da razão, que a partir de dados da física newtoniana acerca da organização do nosso sistema solar, permite ao filósofo pensar ficcionalmente a existência de habitantes noutras planetas do nosso sistema solar e a partir disso pensar a constituição corporal e a execução da capacidade racional e moral deles. Esse tipo de conjectura ficcional foi elaborado por Kant a partir da distância de cada planeta do Sol, o que lhe permitiu imaginar a constituição da matéria dos habitantes de cada um dos astros e os obstáculos do desenvolvimento das capacidades racionais e morais deles. Diferentemente disso, a solução encontrada por

¹²⁶ Kant defende que enquanto caráter da espécie humana, os seres humanos possuem três disposições, que são a técnica, pragmática e a moral. A disposição técnica trata da própria constituição material do ser humano, pois ela permite ao ser terreno desenvolver a sua capacidade racional, ou como dito por Kant: “a caracterização do ser humano como um animal racional já está contida na simples forma e organização de sua mão, de seus dedos e pontas de dedos, em parte na estrutura, em parte no delicado sentimento deles, porque a natureza não o tornou apto para uma única coisa forma de manejo das coisas, mas para todas indefinidamente, portanto, para o emprego da razão [...]” (*Anth* 7:323) A disposição pragmática tematiza a capacidade do homem em civilizar-se por meio da educação, essa capacidade permite ao seres humanos imaginarem que a sua espécie está em progresso educacional, ao comparar ao grande número de gerações, nós teremos a certa que educacionalmente a nossa civilização progride, progresso o qual não possui retrocesso. Para Kant, a disposição pragmática é a capacidade “de utilizar habilmente outros homens em prol de suas intenções.” (*Anth* 7:322) A disposição moral ocupa-se da questão se o homem é por natureza bom ou mau. Segundo Kant, o homem devido uma disposição inata é bom por natureza, caso pensamos ele segundo o seu caráter inteligível, que basicamente aqui, significa ser dotado de uma faculdade da razão prática e a da consciência da liberdade do seu arbítrio. Isto significa, que a disposição moral enquanto característica da espécie humana é a capacidade dos homens em proporcionarem para si mesmos um caráter. Entretanto, o nosso objetivo aqui é pensar a diferença entre os cursos de antropologia e os cursos de geografia física a partir da carta de Kant enviada a Herz em 1773, na qual ele indica que as instruções desses cursos são diferentes. Por isso, não problematizaremos qual é a influência dos cursos de geografia física na segunda parte da *Antropologia de um ponto de vista pragmático*, que segundo um hipótese interpretativa preliminar teria uma importância essencial para entendermos o lugar das características antropológicas em relação a própria definição de antropologia pragmático, dado que elementos dos cursos de geografia física fazem parte do conhecimento antropológico.

Kant, em *Antropologia de um ponto de vista pragmático*, foi pensar o caráter da espécie a partir de duas destinações, que são a física e a racional.

A destinação física é o meio que a natureza dispõe para que o homem exerça a sua destinação racional, que segundo Kant é:

o ser humano está destinado, por sua razão, a estar numa sociedade com seres humanos e a se cultivar, civilizar e moralizar nela por meio das artes e das ciências, e por maior que possa ser sua propensão animal a se abandonar passivamente aos atrativos da comodidade e do bem-estar, que ele denomina felicidade, ele está destinado a se tornar ativamente digno da humanidade na luta com os obstáculos que a reduza de sua natureza coloca para ele. (*Anth* 7:325)

Apesar de Kant utilizar outro critério para determinar as características do caráter da espécie humano na obra citada acima, isso não inviabiliza a tese interpretativa aqui proposta, pois na obra de 1755, tanto o caráter da espécie quanto o natural são influenciados pelo posicionamento de determinado planeta em relação ao Sol. Essa mesma tese encontramos nos cursos de *Geografia física*, pois o tipo de temperamentos dos seres humanos está associado à localização na qual determinada raça ocupa na Terra. Na obra de 1755, a distância de cada um dos planetas do Sol determina os temperamentos dos habitantes de cada um dos planetas do nosso sistema solar, já nos cursos de *Geografia física* os vários tipos de temperamentos das diferentes raças humanas estão associados à região a qual cada uma delas vivem.

Em vista do que já fora dito aqui, então podemos afirmar que a analogia físico-cosmológica proposta por Kant em *História universal da natureza e da teoria do céu* nos permite pensar que certas características do temperamento e do caráter natural dos seres racionais finitos são determinadas pela posição geográfica de cada um dos planetas do nosso sistema solar. Observado isso, em *Physische Geographie*, Kant defende que o método investigativo desses cursos é a classificação física, na medida em que objetiva descrever os seres vivos a partir do lugar no qual eles habitam na Terra. (Cf. *PG* 9:164) Por um lado, em *História universal da natureza e da teoria do céu*, Kant defendeu que a distância de cada um dos planetas do nosso sistema solar do Sol determina a compleição corporal, moral e espiritual dos seus habitantes. Por outro lado, na introdução de *Physische Geographie*, Kant propôs investigar a multiplicidade da espécie humana a partir do lugar no qual ela é encontrada sobre o globo terrestre. Por isso, Kant rejeitou a classificação da *História natural*, dado que o objetivo dele é investigar os seres humanos como habitantes da Terra, considerando as diferenças de costumes, de caráter natural e de temperamento, os quais ele agregou subdivisões, por

exemplo, caráter da espécie, do povo e nações. Portanto, podemos alinhar a temática desenvolvida nos cursos de *Geografia física* com a desenvolvida por Kant na terceira parte da obra *História universal da natureza e da teoria do céu*, pois nelas o autor investiga o homem como habitante da Terra. Isso implica em duas coisas: 1º) diferentemente da obra de 1755, em seu curso de Geografia física ocorre a comparação das formas de governo, da religião, do comércio, das características físicas e dos temperamentos das raças humanas, o que permitiu ao autor elaborar um grande mapa da espécie humana; 2º) essa investigação geográfica não examina o que a natureza faz do homem tal como na *História natural*, ao invés disso investiga os seres humanos como habitantes da Terra segundo as características elencadas acima a partir dos lugares que eles habitam nela.

Ainda sobre a ideia de uma geografia moral, Kant escreveu o seguinte em *Physische Geographie*: “a geografia moral falará das diferenças de costumes (*Sitten*) e de caracteres dos seres humanos de acordo com as diferentes regiões¹²⁷.” (PG 9:164) É importante ressaltar que a ideia de caráter nesse trecho da obra significa caráter moral e os costumes indicam as tradições culturais, que inclui, por exemplo, a punição a certo tipo de crime, os comportamentos padronizados e etc. Nessa obra, Kant utilizou como exemplo disso a punição ao parricídio na China, na Lapônia e no Japão, especialmente no último, segundo relatos dele, não só o parricida é punido com a pena de morte, mas também toda a sua família, porque esse tipo de crime é considerado abominável nessa civilização. Além da punição a toda família, os vizinhos também podem ser punidos, pois o parricida apresenta sinais antes de cometer o ato e se nem a família e nem os vizinhos denunciá-lo, todos serão punidos com a pena de morte. Ao contrário disso, na Lapônia diferentemente do Japão, o filho deve matar o pai, caso ele se fira na caça, pois este ato é considerado uma demonstração de amor e de obrigação do filho mais amado com o pai, dado que o pai confia nesse filho. (Cf. PG 9:164)

Ao analisarmos a questão do parricídio na Lapônia não podemos fazer isso a partir do prisma do imperativo categórico, pois o princípio subjetivo da máxima não pode ser universalizado, que neste caso é o amor do filho para com o pai. No segundo caso, a punição aplicada à família e aos vizinhos no Japão, também não pode ser analisada através de um julgamento moral, para compreendermos o exemplo do parricídio na Lapônia e no Japão, temos que examiná-los como parte da organização

¹²⁷ Die moralische Geographie, in der von den verschiedenen Sitten und Charakteren der Menschen nach den verschiedenen Gegenden geredet wird.

política e a partir do que é moral ou não nessas civilizações, pois muitos dos costumes são determinados pelas condições geográficas nas quais esses povos vivem. Mas, isso somente é possível se analisarmos esses atos a partir do lugar que esses povos habitam na Terra, pois como já dito aqui, o método investigativo empregado por Kant em seus cursos de geografia é a classificação física, que descreve os seres vivos a partir do lugar onde eles vivem sobre o globo terrestre. Neste sentido, a geografia política e moral visa um tipo de conhecimento do homem como habitante da Terra, na medida em que cataloga as diferentes organizações políticas, sociais e morais dos povos existentes sobre o globo terrestre.

Em suas anotações sobre as aulas do curso de *Geografia física* de 1775-6, Kant argumentou que se nós diferenciamos as qualidades naturais do que é moral ou não, então nós poderíamos elaborar um grande mapa moral da raça humana. Mas, esse mapa somente é possível se conseguirmos catalogar as qualidades naturais [*natürlichen Eigenschaften*], as inclinações [*Neigung*] os temperamentos, os costumes de cada povo, a sua organização política, religiosa e etc, o que nos permitiria então distinguir o que pertencer ao caráter enquanto virtude daquilo que trata das qualidades naturais. Neste sentido, o grande mapa da espécie humana é a catalogação das qualidades morais e das organizações políticas, religiosas, comerciais e morais dos povos a partir do lugar os mesmos vivem na Terra¹²⁸. Como já dito aqui, a *Geografia física* é a parte teórica do conhecimento do mundo, uma vez que nessa disciplina o homem é tido como uma coisa no mundo, ou seja, um objeto da natureza. Mas, isso não significa que o ser humano é investigado a partir daquilo que a natureza faz dele, pois, esse tema pertence à *História natural*. Feita essa observação, o conhecimento teórico do homem nesses cursos diz respeito ao conhecimento dele como habitante da Terra, dado que os cursos de *Geografia física* é a parte teórica do conhecimento do mundo.

Como se pode observar, tanto nas anotações dos cursos de *Geografia física* de 1757 e 1765 quanto em *Physische Geographie*, Kant delimita que a geografia moral e

¹²⁸ Nos textos aqui analisados está ausente a ideia do progresso do gênero humana para o melhor, o que nós podemos encontrar em *O Conflito das faculdades* de 1798. Nessa obra, Kant desenvolve o conceito de história profética, que em linhas gerais nos permitirá inferir a partir de certos acontecimentos o progresso do gênero humano para o melhor. Os fatos históricos são catalogados como sinais históricos do progresso do gênero humano para o melhor e eles são catalogação da seguinte maneira: *signum rememorativum, demonstrativum, prognosticon*. O progresso poderia ocorrer através do melhoramento do da disposição de ânimo do gênero humano ou a partir do aperfeiçoamento das constituições civis. Por essas razões, podemos afirmar que o progresso do gênero humano para o melhor ocorrer tanto no domínio moral quanto jurídico. A ideia de progresso nos permitiria então classificar os sinais históricos como sugerido por Kant.

política investiga o homem a partir do lugar o qual ele vive na Terra, mas para realizar tal tarefa ele compara as diferentes raças humana a fim de catalogar as suas formas de religião, de organização política, de costumes, o que lhe permite então elaborar um grande mapa moral da espécie humana, dado que isso lhe permite separar o que pertence ao caráter enquanto virtude daquilo que pertence enquanto qualidades naturais, que são as inclinações [*Neigung*], preconceitos [*Vorurteile*], mentalidade [*Denkungsart*], gérmenes [*Keime*] e disposições [*Anlage*]. Além disso, também é importante ressaltar, que as condições geográficas nas quais cada uma das raças da espécie humana vive determinam o desenvolvimento ou a inibição de certas características físicas e de certas qualidades naturais, pois o desenvolvimento das capacidades racionais está em relação de dependência frente à substância que a executa, que neste caso é o corpo. Como vimos aqui, essa tese não é uma novidade dos cursos de *Geografia física* de Kant, pois ela já está presente em *História universal da natureza e da teoria do céu*, que é um texto contemporâneo ao início desses cursos.

Por fim, podemos asserir que a *Geografia física*, que é a parte teórica do conhecimento do mundo, ocupa-se do homem como habitante da Terra, pois ele é tido como uma coisa no mundo. Em vista disso, examinaremos a ideia de antropologia fisiológica a fim de demonstrar que a investigação do homem como uma coisa no mundo não é a descrição do funcionamento fisiológico do seu corpo.

5. Observações sobre a antropologia pragmática e a antropologia fisiológica

Na *Antropologia de um ponto de vista pragmático*, Kant afirmou existir dois tipos de conhecimento sobre o homem, sendo esses a antropologia pragmática e a antropologia fisiológica. A antropologia pragmática investiga o que o homem pode e deve fazer de si mesmo como agente racional e livre. As fontes da antropologia pragmática são as ações livres do ser racional finito e os seus meios são: “a história mundial, as biografias e até as peças de teatro e romances.” (*Anth* 06:120-121) Conforme Kant, “por fim, apesar de não serem apenas fontes, mas meio para a antropologia: a história mundial, as biografias e até peças de teatro e romances¹²⁹.” (*Anth* 06:120-121) O problema destes meios está relacionado com a metodologia que de

¹²⁹ [...] endlich sind zwar eben nicht Quellen, aber doch Hilfsmittel zur Anthropologie: Weltgeschichte, Biographien, ja Schauspiele und Romane.

acordo com a introdução da *Antropologia de um ponto de vista pragmático* é a observacional¹³⁰. Em seu *Manual de Lógica* editado por Jäsche, Kant define a utilização desses meios auxiliares como a transmissão popular de um conhecimento em contraposição ao pedantismo [*Pedanterie*] e ao cavalheirismo [*Galanterie*]. O primeiro limita-se o uso das ciências ao escolar, e, por isso, pode ser chamado de o enganador das fórmulas [*Formalienklauber*], pois neste caso há apenas a preocupação com a inútil exatidão das fórmulas. Ao contrário disso, o cavalheirismo é uma popularidade afetada [*affectirte Popularität*], pois ele ocupa-se em utilizar um vocabulário que não exija nenhum tipo de esforço do ouvinte, assim negligenciando o vocabulário científico em favor do galantear com a plateia. (Cf. *Log* 9:47)

Ainda de acordo com a obra citada, o conhecimento popular é sinônimo de conhecimento do mundo [*Weltkenntnis*], o que é definido não apenas como o conhecimento próprio das ciências, mas também do que é exigido para o seu uso. (Cf. *Log* 9:47) O conhecimento do que é exigido para o uso de determinado conhecimento científico não restringe a transmissão desse conhecimento ao formalismo das fórmulas ou aos galanteios do palestrante com a plateia. Segundo Kant,

Com efeito, a verdadeira popularidade exige muito conhecimento prático do mundo e dos homens, conhecimento dos conceitos, do gosto e das inclinações dos homens, o que sempre deve ser levado em conta na apresentação e mesmo já na escolha das expressões convenientes e apropriadas à popularidade¹³¹. (*Log* 9:47)

Neste sentido, os meios auxiliares da antropologia pragmática se constituem pelo conhecimento prático do mundo e dos homens, os quais são providenciados pela *Geografia física* e pela *Antropologia*, pois de acordo com Kant essas disciplinas formam juntas as instruções do conhecimento do mundo. (Cf. *Anth* 7:122) Desta maneira, os meios auxiliares da antropologia pragmática nos fornecem o que é exigido para aplicação desse conhecimento.

Segundo Perez (Cf. 2013), as biografias, a história mundial, os romances, as peças teatrais e os relatos dos viajantes são ferramentas essenciais da antropologia, pois essas fontes constituem uma parte do conhecimento do mundo [*Weltkenntnis*], como argumentamos acima, pois elas nos propiciam o que é exigido para aplicação do conhecimento antropológico kantiano. Entretanto, o pesquisador não destaca que o

¹³⁰ O substantivo utilizado por Kant foi das (der) *Beobachten* e a expressão latina foi *observare*.

¹³¹ Denn wahre Popularität erfordert viele praktische Welt- und Menschenkenntniß, Kenntniß von den Begriffen, dem Geschmacke und den Neigungen der Menschen, worauf bei der Darstellung und selbst der Wahl schicklicher, der Popularität angemessener Ausdrücke beständige Rücksicht zu nehmen ist.

conhecimento do mundo é formado pela *Geografia física* e pela *Antropologia*, apenas destaca o último. Por essa razão, a antropologia pragmática é a indagação pelas condições de possibilidade do conhecimento do homem em se tornar um cidadão do mundo [*Weltbürgers*], com o que estamos de acordo. Deste modo, a metodologia observacional não é um tipo de taxonomia das emoções, nem um exercício introspectivo ou uma descrição fundamentada na análise de estímulos e reações em detrimento da capacidade do homem em emitir juízos auto avaliativos, mas sim um conjunto de observações que nos permite decidir se o homem é ou não um cidadão do mundo, pois os meios auxiliares nos permitem demonstrar a aplicabilidade desse conhecimento.

Por fim, as biografias, a história mundial, os romances, as peças teatrais e os relatos dos viajantes fornecem indícios do homem como um cidadão do mundo, deste modo, estes são meios para agrupar um conjunto de conhecimentos que exibem as características do homem como um cidadão cosmopolita. As fontes da antropologia pragmática são as ações do homem enquanto agente racional que age livremente e os meios auxiliares desta são as biografias, a história mundial, os romances, as peças teatrais e os relatos dos viajantes.

Dadas algumas observações acerca da antropologia pragmática, a questão agora é delimitar de que maneira a antropologia fisiológica investiga o homem. De acordo com Kant, ela investiga o que a natureza faz do homem, neste sentido poderíamos inferir uma relação direta com a *História natural*, inicialmente. Em *Physische Geographie*, Kant diferencia a descrição histórica da geográfica da seguinte maneira: “nós podemos denominar ambas, História e Geografia, do mesmo modo, como uma descrição, mas com a diferença de que a primeira é uma descrição no tempo [*Zeit*] e a segunda, uma descrição no espaço [*Raume*].” (PG 9:161) De acordo essa distinção proposta pelo autor, a História natural se distingue da Geografia na medida em que é uma descrição do que é o homem no tempo, desde que o encadeamento dos fatos ocorra de forma sucessiva. Como observado, a História Natural examina o que a natureza faz do homem historicamente. Isso implica na seguinte pergunta: no caso da antropologia fisiológica o homem é tematizado historicamente tal como na História natural? Essa questão é importante, dado que o objetivo aqui é delimitar de que forma ocorre a relação entre a antropologia pragmática e a antropologia fisiológica.

Na tentativa de solucionar a questão acima apresentada, Cohen (2008) defende que a antropologia fisiológica é a base da antropologia pragmática, pois ele propõe alinhar a última com a sociobiologia. As consequências disso é a tese de um naturalismo

fraco em Kant, pois o comportamento humano não pode ser reduzido ao determinismo biológico, mas sem a estrutura das leis mecânicas do funcionamento do corpo humano, não podemos ajuizar o ser humano como um ser organizado, que opera segundo a causalidade eficiente e final.

Feitas as observações acima, Cohen (Cf. 2008) e Leite (Cf. 2012) defendem a existência de evidências de uma filosofia da biologia em Kant, mesmo que o filósofo nunca tenha escrito uma obra exclusiva a essa temática. Diferentemente disso, defenderemos que a concepção biológica da natureza humana é derivada analiticamente das condições de possibilidade de execução e formulação de proposições sintéticas *a priori* práticas. Dito de outro modo, o efeito produzido pelas proposições sintéticas *a priori* práticas é a nossa concepção de natureza humana. Assim, podemos interpretar esses elementos biológicos como efeitos das operações judicativas práticas, os quais são necessários para classificarmos a natureza humana como executora desses procedimentos judicativos. Apresentada essa hipótese interpretativa acerca da ideia de natureza humana, agora examinaremos a designação de antropologia fisiológica em *Antropologia de ponto de vista pragmático*.

6. Antropologia fisiológica

Consideradas as observações apresentadas na seção anterior, agora examinaremos de que maneira o homem é investigado como um produto da natureza no caso da antropologia fisiológica. Sobre isso, Kant argumenta o seguinte:

O conhecimento fisiológico do homem trata de investigar, o que a natureza faz dele [...]. Quem medita sobre as causas naturais em que, por exemplo, a faculdade de recordar pode se basear, pode argumentar com sutilezas (seguindo Descartes) sobre os traços deixados no cérebro pelas impressões das sensações sofridas, mas tem de confessar que é mero espectador nesse jogo de representações, e que tem de deixar a natureza agir, porque não conhece as fibras e nervos cefálicos, nem sabe manejá-la para seu propósito, ou seja, tem de confessar que nada se ganha com todo raciocínio teórico sobre esse assunto¹³². (*Anth* 06:119)

¹³² Die physiologische Menschenkenntnis geht auf die Erforschung dessen, was die Natur aus dem Menschen [...]. Wer den Naturursachen nachgrübelt, worauf z. B. das Erinnerungsvermögen beruhen möge, kann über die im Gehirn zurück bleibenden Spuren von Eindrücken, welche die erlittenen Empfindungen hinterlassen, hin und her (nach dem Cartesius) vernünfteln; muß aber dabei gestehen: daß er in diesem Spiel seiner Vorstellungen bloßer Zuschauer sei und die Natur machen lassen muß, indem er die Gehirnnerven und Fasern nicht kennt, noch sich auf die Handhabung derselben zu seiner Absicht versteht, mithin alles theoretische Vernünfteln hierüber reiner Verlust ist.

Diferente da antropologia pragmática, na introdução dessa obra Kant não descreve quais são os meios auxiliares da antropologia fisiológica, já que o seu objeto investigativo é aquilo que a natureza faz do homem. A única indicação que encontramos destes meios é negativa, dado que Kant afirma que a antropologia fisiológica não é uma narrativa especulativa como a antropologia de Descartes. Em outras duas passagens da *Antropologia de um ponto de vista pragmático*, o autor nos dá indícios dos meios para uma antropologia fisiológica. Cito-as:

Mas como só deixa perceber o ser humano em sua parte passiva, como jogo das sensações, a teoria dessas representações pertence apenas à antropologia fisiológica, não a pragmática, que é a propriamente visada aqui¹³³. (*Anth* 06:137)

Como se pode observar, a antropologia fisiológica investigaria o funcionamento da natureza humana que viabiliza o jogo das sensações, pois estaria descrevendo como funciona a natureza humana do ponto de vista da causalidade mecânica. Entretanto, as leis de associações dessas sensações não podem ser explicadas por ela, dado a impossibilidade do funcionamento fisiológico mecânico explicar o encadeamento dessas sensações em representações empíricas. Sobre a hipótese de a antropologia fisiológica explicar o encadeamento linear das representações sensíveis, Kant argumentou:

A lei da associação é: representações empíricas que sucederam frequentemente umas às outras provocam no espírito um hábito de fazer com que, tão logo uma seja produzida, surja também a outra. É inútil exigir uma explicação fisiológica para isso; também se pode fazer uso de qualquer hipótese que se queira para explicá-lo (hipótese que, por sua vez, são elas mesmas uma ficção), como a de Descartes sobre as chamadas ideias materiais no cérebro. Uma explicação dessa espécie ao mesmo não é pragmática, isto é, não se pode usá-la para o exercício da arte, porque não temos conhecimento do cérebro e dos lugares nele onde os vestígios das impressões de representações possam entrar simpaticamente em harmonia uns com os outros, ao se afetarem, por assim dizer, (ao menos indiretamente) uns aos outros¹³⁴. (*Anth* 06:176)

¹³³ Weil es aber diesen nur in seinem passivem Teile als Spiel der Empfindungen wahrnehmen läßt, so gehört die Theorie derselben doch nur zur physiologischen Anthropologie, nicht zur pragmatischen, worauf es hier eigentlich abgesehen ist.

¹³⁴ Das Gesetz der Association ist: empirische Vorstellungen, die nach einander oft folgten, bewirken eine Angewohnheit im Gemüth, wenn die eine erzeugt wird, die andere auch entstehen zu lassen. – Eine physiologische Erklärung hievon zu fordern, ist vergeblich; man mag sich auch hiezu was immer für einer Hypothese bedienen (die selbst wiederum eine Dichtung ist), wie der des Cartesius von seinen sogenannten materiellen Ideen im Gehirn. Wenigstens ist keine dergleichen Erklärung pragmatisch, d.i. man kann sie zu keiner Kunstausübung brauchen: weil wir keine Kenntniß vom Gehirn und den Plätzen in demselben haben, worin die Spuren der Eindrücke aus Vorstellungen sympathetisch mit einander in Einklang kommen möchten, indem sie sich einander (wenigstens mittelbar) gleichsam berühren.

Ambas as citações problematizam a função associativa da faculdade da imaginação, de acordo com Kant, esta função é atribuída à sensibilidade e acontece de forma passiva. Na primeira citação, Kant afirmava que as representações obscuras funcionam a partir de associações de sensações, que podem acontecer de dois modos: o primeiro é o preenchimento das representações sensíveis que tenham dados insuficientes; o segundo é a capacidade de suscitar e relacionar sensações mesmo na ausência do objeto sensível. Na segunda citação, o autor sentencia que a associação entre as representações empíricas aconteceria por um hábito do espírito, o qual é um tipo de afinidade, que, por sua vez é um tipo de lei subjetiva. (Cf *Anth* 06:177) Esta lei subjetiva é dada pelo hábito, isto significa que a associação das representações sensíveis acontece de forma heterogênea. Kant advertiu que a heterogeneidade das associações empíricas segue um tipo de afinidade, esta é a tendência das representações se unirem, a qual não pode ser explicada ou reduzida ao funcionamento fisiológica da natureza humana.

Por um lado, na primeira citação, a associação empírica das sensações acontece de forma passiva e pertence à antropologia fisiológica, pois ela visa interrogar o que a natureza faz do homem. Por outro lado, na segunda citação, a associação empírica das sensações é dada por uma afinidade resultante do hábito. Conforme Kant é inútil exigir um tipo de explicação fisiológica à afinidade das associações empíricas, pois a lei de associação das sensações é similar às leis do entendimento, a diferença dessas em relação àquelas é que elas não são dadas pelo hábito de acordo com uma tendência natural do espírito. Deste modo, a descrição fisiológica apenas explica as operações nas quais os seres humanos são agentes passivos, pois neste caso eles são um jogo da natureza.

Ainda de acordo com as citações indicadas da Antropologia de um ponto de vista pragmático, Kant recusa o modelo de uma antropologia fisiológica desenvolvida por Descartes, a fim de entender os motivos citamos um trecho da obra do filósofo francês, *As paixões da alma*:

assim, por exemplo, se vemos algum animal vir em nossa direção, a luz refletida de seu corpo pinta duas imagens dele, uma em cada um de nosso olhos, e essas duas imagens formam duas outras, por intermédio dos nervos ópticos, na superfície interior do cérebro defronte às suas concavidades; daí, em seguida, por intermédio dos espíritos que enchem suas cavidades, essas imagens irradiam de tal sorte para a pequena glândula envolvida por esses espíritos, que o movimento componente de cada ponto de um das imagens tende para o mesmo ponto da glândula para o qual tende o movimento que forma o ponto da outra imagem, a qual representa a mesma parte desse animal, por meio do que as duas imagens existentes no cérebro compõem

apenas uma única na glândula, que, agindo imediatamente contra a alma, lhe faz ver a figura desse animal. (DESCARTES, R. 1973. p.241)

Descartes utilizou a tese dos espíritos animais para explicar como as emoções se espalham pelo corpo, e como as sensações saem dos órgãos sensitivos e vão para o cérebro e chegam à alma, assim formando uma imagem. De acordo com Descartes, os espíritos animais são produzidos pelo sangue, o qual também é o responsável pela movimentação deles pelo corpo. Esses seriam corpos pequeníssimos, que captados pela glândula pineal transmitem a informação do corpo à alma, de tal modo executando a conexão entre eles. Os espíritos animais se dirigem dos poros para os nervos e destes para o cérebro, desta maneira eles produzem tal força sob os nervos e os poros colocando o corpo em movimento. É importante destacar, que o cérebro, como lugar no qual acontece a conexão entre o corpo e a alma, tem a capacidade de impedir ou mudar os movimentos do corpo, assim podendo contrariar o movimento estimulado pela sensibilidade. De acordo com Kant, o método fisiológico especulativo de Descartes é uma hipótese absurda, pois visa demonstrar a conexão entre o corpo e a alma e, por meio dela explicar a receptividade da sensibilidade através de partículas mínimas existentes no sangue. Em uma carta de 1773 enviada a Herz, Kant já havia excluído o tema da ligação entre os órgãos do corpo humano e a alma, pois tal problema é dito como infrutífero. (Cf. *Br* 10:144) Além disso, segundo o filósofo alemão a descrição dos traços deixados no cérebro pelas impressões sofridas pela sensibilidade não pode explicar o comportamento humano e nem o jogo de sensações, pois neste caso o homem é mero espectador. O homem é espectador nessas questões, porque ele não conhecia nem as fibras e nem nervos cefálicos e nem como manejá-los ao seu propósito. Por isso, esse tipo de raciocínio teórico para Kant nesse período é infrutífero. Em vista disso, Kant descarta a metodologia empregada por Descartes da sua investigação antropológica e sinaliza de forma negativa de que a uma antropologia fisiológica investiga o homem como um produto da natureza, pois nesse caso ele é um mero espectador, ou seja, um jogo da natureza. (Cf. *Colleg* 15:801)

Como desenvolvido anteriormente, a antropologia fisiológica kantiana não considera a questão da ligação dos órgãos do corpo humano com o pensamento, pois essa questão é dita por Kant como um problema insolúvel. Assim, a sua proposta de uma antropologia fisiológica descarta as hipóteses elaboradas por Descartes e Platner. Apresentada essa observação, é importante ressaltar que por antropologia Platner compreende isto: por fim, o corpo e a alma podem ser observados em suas relações

recíprocas, suas restrições e seus aspectos em conjunto, e isto é o que chamo de antropologia.” (PLATNER, 1772. p. XVII) Como podemos constatar, tanto Descartes quanto Platner restringem as suas investigações antropológicas à temática da ligação dos órgãos do corpo humano com o pensamento, o que é excluído da temática kantiana como indicado pelo próprio autor em diversas passagens. (Cf. *Br* 10:144; *Colleg* 15:801; *Menschenkunde*, 1831, p.5; *KrV* A 550) Por essa razão, definimos que o objeto investigativo da antropologia fisiológica é o funcionamento mecânico do corpo humano. Por isso que o homem é problematizado como uma coisa da natureza [*Natursachen*], porque, neste caso, o homem é apenas um jogo da natureza dado a sua incapacidade de utilizar isso ao seu favor.

Segundo Brandt(1999. p.63), a afirmativa de que o homem é um jogo da natureza, somente faz sentido se alinharmos com as expressões *conhecer o mundo* [*Welt kennen*] e *possuir o mundo* [*Welt haben*]. Assim, “também as expressões “conhecer o mundo” e “possuir o mundo” diferem bastante uma da outra em sua significação, pois enquanto um indivíduo só entende o jogo a que assistiu, o outro tomou parte dele¹³⁵.” (*Anth* 7:120) No primeiro caso, o homem é meramente um espectador passivo, pois ele não pode alterar as regras desse jogo, pois nesse caso ele é apenas uma coisa da natureza e, por isso, o que ele pode fazer é apenas compreender as regras do jogo. No segundo caso, o homem é um jogador, porque ele pode usar as regras do jogo em seu favor, por esse motivo ele entra no jogo [*mitspielen*] de forma ativa, dado que pode determinar as regras deste jogo como um cidadão cosmopolita. Por exemplo, Kant define a antropologia pragmática na anotação *Colleg* como o proveito que o homem tem de si mesmo como ser racional, dito nas palavras do autor: “não investigamos aqui o homem pelo o que ele é, de modo natural, mas para saber - o que ele pode fazer de si mesmo e como se pode ter proveito disso.¹³⁶” (*Colleg* 15:559-560) Dito isso, podemos asseverar que a proposta investigativa da antropologia fisiológica kantiana investiga o homem como uma coisa da natureza, dado que ele pode compreender o modo como funciona a sua natureza, mas não pode alterar essas regras. Por isso que a antropologia fisiológica faz parte do conhecimento teórico, dado que nós podemos explicar causalmente o funcionamento da natureza humana, mas não podemos obter a partir do

¹³⁵ Noch sind die Ausdrücke: die Welt kennen und Welt haben in ihrer Bedeutung ziemlich weit auseinander: indem der Eine nur das Spiel versteht, dem er zugesehen hat, der Andere aber mitgespielt hat.

¹³⁶ (s Wir untersuchen hier den Menschen nicht nach dem, was er natürlicher Weise ist, sondern um zu wissen — was er aus sich machen und wie man ihn brauchen kann.

seu modo operante as regras das faculdades cognitivas e nem inferir a causa das regras do comportamento humano. (Cf. *Colleg* 15:660;801\ *Anth* 7:120)

Ainda sobre a definição de antropologia fisiológica, Martins argumentou o seguinte:

a antropologia fisiológica ou teórica não é igual à antropologia aplicável, pois a esta pertence disciplinas como profilaxia médica, cultura dos meios alimentares, cuidado com a amamentação e com a criança pequena. Na antropologia fisiológica ou teórica está a totalidade daquela disciplina empírico-antropológica que não contribui para a formulação de regras de comportamento, por se ocupar com o que a natureza faz do homem, neste ponto, o homem é simples espectador e precisa deixar a natureza agir, porque certos fenômenos que ele não conhece e nem sabe manejá-los para seu propósito. (MARTINS, C. 2004. p. 126)

Segundo a pesquisadora, a antropologia fisiológica não se enquadra nas ciências práticas, porque o funcionamento fisiológico do corpo humano era desconhecido e por isso o homem não manipulá-lo ao seu favor. Por essa razão, a antropologia fisiológica investiga o funcionamento mecânico da natureza humana e os seus cuidados necessários com ela, por exemplo, como a ingestão de certos alimentos propiciam uma boa digestão em detrimento de outros. “Neste sentido, os saberes específicos que não encontram acolhimento na antropologia pragmática de Kant são os que em nada podem contribuir para a oportuna relação com as disposições originárias do homem e para o desenvolvimento delas.” (MARTINS, C. 2004. p.126) Dito isso, concordamos com a pesquisadora, dado que ao examinarmos a obra *Antropologia de um ponto de vista pragmático* a fim de definirmos o sentido do termo antropologia fisiológica, nós encontramos uma definição negativa desse conceito, pois de acordo com o autor: a antropologia fisiológica não investiga de que maneira o comportamento humano e as faculdades cognitivas podem ser explicadas a partir do funcionamento mecânico do corpo humano, dado que Kant recusa qualquer hipótese de um discurso antropológico ao estilo de Descartes e de Platner. Por isso, definimos que o objeto investigativo da antropologia fisiológica é o funcionamento mecânico do corpo humano, do qual o homem é mero espectador é, por isso, que a antropologia fisiológica não pode contribuir para explicar as causas do comportamento humano e nem o funcionamento das faculdades cognitivas. Na próxima seção analisaremos as consequências dessa definição aqui apresentada.

7. A Antropologia fisiológica e a Antropologia pragmática

Como já indicado aqui, muitos autores tematizam a relação entre a antropologia pragmática e a antropologia fisiológica. De acordo com a nossa definição elaborada na seção anterior, a antropologia fisiológica investiga o que a natureza faz do homem, o que não apresenta contribuições definitivas para explicar o comportamento humano e nem o funcionamento das faculdades cognitivas, pois a natureza humana opera mecanicamente. Constatado isso, a causalidade mecânica é insuficiente para explicar o comportamento humano e o funcionamento das faculdades cognitivas humanas. Apresentada essa objeção, uma questão importante precisa ser enfrentada aqui, que é decidir se a descrição de uma natureza humana a partir da teoria dos juízos é ou não uma ciência da natureza, em sentido de uma filosofia da biologia. Mas, antes de problematizarmos essa questão indicada, analisaremos a relação entre a antropologia pragmática e a antropologia fisiológica a partir de duas propostas de uma filosofia da biologia em Kant. Ambos os pesquisadores defendem a ideia de um naturalismo fraco, pois eles concordam que o autor em questão rejeita a alegação de que o comportamento humano pode ser reduzido ao determinismo biológico. Ao invés de defendermos algum tipo de naturalismo em Kant, apresentaremos a tese interpretativa de que os elementos biológicos podem ser interpretados a partir da teoria dos juízos kantiana, uma vez que o modelo biológico de uma natureza humana objetiva descrever como deve operar o substrato material que executa essas operações judicativas e não o contrário.

Sobre a possibilidade de uma filosofia da biologia em Kant, Cohen propõe reconstruir o tema da ruptura entre cultura e natureza a partir da obra *Antropologia de um ponto de vista pragmático*, porque ele defende que a antropologia fisiológica é base da antropologia pragmática. Conforme o pesquisador:

fundamentado na explicação da antropologia de Kant, quero sugerir que, a antropologia natural é a base da antropologia pragmática, ou colocado em termos contemporâneos, a sociobiologia é a base da antropologia cultural. Neste sentido, a antropologia de Kant oferece um modelo único que combina a perspectiva científica da sociobiologia (antropologia natural) com a perspectiva humanista da antropologia (antropologia pragmática). Portanto abrindo espaço para a cultura bem como para o determinismo biológico¹³⁷. (COHEN, 2008. p.10)

O pesquisador kantiano propôs interpretar a relação entre os aspectos da antropologia fisiológica e os aspectos da antropologia pragmática a partir da sociobiologia. (Cf.

¹³⁷ I want to suggest that on basis of Kant's account of anthropology, natural anthropology is the basis of pragmatic anthropology, or put in contemporary terms, sociobiology is the basis of cultural anthropology. In this sense, Kant's *Anthropology* offers a unique model which combines the scientific perspective of sociobiology (natural anthropology) with the humanistic perspective of anthropology (pragmatic anthropology), hence making room for culture as well as biological determinism.

Cohen, 2008, p.11) Ao propor a contemporização do tema, ele interpretou a destinação da espécie humana em se civilizar, cultivar e moralizar como uma determinação biológica e um fenômeno cultural. Para ratificar a sua tese, ele enfatiza que a antropologia pragmática apresenta características de uma filosofia da biologia. Em um texto recente, Cohen argumenta que: “quero mostrar que antropologia de Kant é o modelo da sua filosofia da biologia devido ao fato de que o desenvolvimento da espécie humana compartilha um número peculiar de características com o funcionamento dos organismos, estas características implicam em características metodológicas¹³⁸.” (COHEN, 2014, p.16) Para sustentar a sua tese, Cohen utilizou como fundamento o seguinte trecho da *Crítica da faculdade do juízo*:

tudo o que admitimos como pertencente a esta natureza (*phaenomenon*) e como produto da mesma, também se tem que pensar conectado com ela segundo leis mecânicas, permanece inteiramente válido, pois que, sem esta espécie de causalidade, os seres organizados como fins da natureza não seriam, no entanto, produtos desta¹³⁹. (KU 05:422)

De acordo com a citação de Kant, se admitirmos a existência de um fim da natureza, logo também temos que pensá-lo de acordo com leis mecânicas, senão não podemos pensar os possíveis fins da natureza como um produto da própria natureza. Neste sentido, por conformidade a fins externos entendo aquela pela qual uma coisa da natureza serve para outra como meio para um fim. (Cf. KU 05:378) Neste contexto, a explicação da natureza humana a partir da causalidade eficiente é importante, pois o funcionamento mecânico da natureza humana é a base para ajuizarmos a mesma conforme uma causalidade final, caso contrário, não poderíamos pensar os fins da natureza como produtos dela própria. Por razão disso, há dois modos de ajuizar a reprodução e a conservação dos seres vivos, que segundo o autor em questão era o *ocasionalismo*¹⁴⁰ e a *epigênese*. (Cf. KU 05:375) Kant é favorável à última, uma vez que

¹³⁸ I will show that Kant's anthropology is modelled on his philosophy of biology due the fact that the development of the human species shares a number of peculiar features with the functioning of organisms, these features entailing methodological characteristics.

¹³⁹ alles, was wir als zu dieser Natur | (*Phaenomenon*) gehörig und als Product derselben annehmen, auch nach mechanischen Gesetzen mit ihr verknüpft denken zu müssen, bleibt nichts desto weniger in seiner Kraft: weil ohne diese Art von Causalität organisirte Wesen, als Zwecke der Natur, doch keine Naturproducte sein würden.

¹⁴⁰ Kant compreende por ocasionalismo a “causa suprema daria diretamente a formação orgânica, segundo a sua ideia e por ocasião de cada acasalamento, à matéria que aí se mistura.” (KU 05:375) O problema do ocasionalismo é postular a existência de germens presente nos organismo vivos deste do seu início. Em outras palavras, por exemplo, em Adão (que segundo a tradição cristã é o primeiro homem) já estaria presente toda a humanidade na forma de germens que vão passando de geração em geração. Estes germens teriam sido colocados na natureza de Adão pelo o Criador, assim tornando-se necessário considerar uma causa *hiperfísica* para a reprodução e conservação dos organismos vivos. Para Kant,

a vantagem dessa em relação àquela é a possibilidade de explicar a geração dos seres vivos e o seu desenvolvimento através de leis mecânicas e finais. Dito de outro modo, Kant não procura apresentar os fundamentos biológicos da natureza humana, ao invés disso, ele pretende demonstrar como essa pode funcionar mecanicamente e teleologicamente, desde que compreendamos que o primeiro tipo é causa e a base do segundo, pois a causalidade de segunda ordem somente pode ser aplicada aos organismos empíricos. Essa observação é importante, pois na *Analítica dos princípios da Crítica da razão pura*, Kant estabelece as condições do conhecimento objetivo acerca dos objetos da natureza, cujos fenômenos são ordenados de acordo com as categorias, o que nos permite atribuir à natureza um determinismo causal. Em relação a isso, na terceira *Crítica*, através do uso reflexivo da faculdade de julgar, Kant estabeleceu a possibilidade de organizar a natureza a partir de um sistema mecanicista ordenado por leis empíricas e de um sistema orgânico ordenado por causas finais.

A causalidade teleológica nos permite ajuizar um ente como um fim da natureza e ao mesmo tempo como um produto da natureza, isso exige que esta coisa seja tida reciprocamente como causa e efeito, uma vez que tal coisa é um ser organizado. Por *ser organizado*, Kant compreende o seguinte: “um produto organizado da natureza é aquele em que tudo é fim e reciprocamente meio. Nele nada é em vão, sem fim ou atribuível a um mecanismo natural e cego¹⁴¹.” (KU 5:79) Deste modo, a causalidade atribuída aos seres organizados deve ser compreendida de duas maneiras, que são as causas eficientes (*nexus effectivus*) e as causas finais (*nexus finalis*). O primeiro tipo de ligação causal é pensado mediante o entendimento por constituir uma série sempre descendente, ou seja, das causas aos efeitos. De acordo com esse encadeamento causal, as causas não podem ser reciprocamente e ao mesmo tempo efeito. O segundo tipo de ligação causal é pensado como uma série de dependência, uma vez que uma coisa é assinalada como

defender o ocasionalismo é crer numa causa “sobrenatural no princípio ou no decurso do mundo, e não se poupasse antes uma enorme quantidade de medidas sobrenaturais através de criação ocasional, as quais seriam exigíveis para que o embrião, formado no começo do mundo, nada sofresse por parte das forças destruidoras da natureza durante o longo período decorrente até o seu desenvolvimento, e se mantivesse incólume; do mesmo modo seriam feitos um número incomensuravelmente desenvolver e com eles outras tantas criaturas desse modo desnecessárias e desprovidas de fim.” (KU 05:377) Noutras palavras, o ocasionalismo pressupõe a existência de um embrião que dès do começo do mundo até nos dias atuais não sofresse nenhuma transformação e continuasse incubado dentro de cada ser vivo. O *ocasionalismo* apresenta três problemas: primeiro, o número de organismo vivos de cada espécie é limitado, pois uma hora o número de embriões presentes nos seres vivos chegaria ao fim; segundo, para explicar a geração dos seres vivos é necessário recorrer à uma causa sobrenatural, que neste caso somente poderia ser Deus; terceiro, o acasalamento é algo meramente formal na geração de seres vivos, pois o papel da fêmea é apenas de nutrir o feto que já está pronto no sêmen do macho.

¹⁴¹ Ein organisirtes Product der Natur ist | das, in welchem alles Zweck und wechselseitig auch Mittel ist.

causa e efeito de si mesma. Segundo Leite (Cf. 2012), esses dois modos causais no âmbito da terceira *Crítica* são aplicados no domínio da física e no da biologia, o que é uma novidade em relação à primeira *Crítica*, pois a causalidade teleológica está presente em ambas nas constituições dos seus sistemas.

Acerca da distinção da aplicação desses dois registros de causalidade, Leite argumenta o seguinte:

o primeiro, próprio à Biologia, poderia ser classificado como um emprego de primeira ordem, em que o *nexus finalis* é aplicado imediatamente ao conceito empírico de organismo. O segundo seria um emprego de segunda ordem, válido não apenas à Física, mas a toda e qualquer doutrina. Nesse caso, o princípio da conformidade a fins da natureza não seria aplicado imediatamente a um conceito empírico, mas a uma multiplicidade de leis empíricas que, por sua vez, já sofreram uma primeira ação de sistematização determinante pelo emprego de primeira ordem, não dá causalidade final, mas da causalidade eficiente aplicada ao conceito empírico de matéria. O primeiro, pela faculdade de julgar determinante que mecanicamente constitui a natureza. O segundo, pela faculdade de julgar reflexiva que age artisticamente na instituição de uma ciência pensada como organismo. (LEITE, 2012, p.124)

Para a autora, a causalidade final somente pode ser aplicada ao organismo, que anteriormente a isso já tenha sido ordenado segundo a causalidade eficiente. Dito de outro modo, a causalidade teleológica aplicada à biologia inicialmente é a eficiente (primeira ordem), na medida em que nos autoriza organizar os objetos da natureza em um sistema ordenado. Todavia, essa aplicação apenas nos permite organizar a natureza como um sistema, por isso, torna-se necessário o emprego da causalidade de segunda ordem (*nexus finalis*), dado que ele nos permite pensar certo ente conforme a fins, desta maneira como ser organizado, dado ser ao mesmo tempo e reciprocamente causa e efeito. Por essa razão, a causalidade final é aplicada para um conjunto de leis empíricas, o que nos permite ajuizar os seres vivos como seres organizados. É importante observar, que o ajuizamento da natureza como um organismo não é possível por intermédio do uso determinante da faculdade de julgar, mas sim pelo o seu uso reflexivo. Isso é importante, dado a impossibilidade de a causalidade eficiente explicar o funcionamento biológico da natureza. De acordo com ela, a causalidade final aplicada à biologia viabiliza o ajuizamento da natureza orgânica como um ser organizado, visto que ela é pensada como um produto organizado, pois ela é um fim e reciprocamente o meio para o seu desenvolvimento. Entretanto, a autora defende que este tipo de causalidade também é aplicado ao domínio da física na *Crítica da faculdade de julgar*, mas devido o objetivo aqui proposto, não analisaremos esse ponto desenvolvido por ela.

Cohen também defende que o uso determinante da faculdade de julgar é importante para sistematização da biologia como um sistema, pois é importante compreendermos que a natureza funciona de acordo com leis empíricas mecânicas. Mas, o julgamento dela como um produto deve ocorrer conforme princípios teleológicos, senão não conseguiremos explicar a reprodução e o desenvolvimento dos seres vivos. Para explicar a reprodução e o desenvolvimento dos seres vivos, Kant utilizou o conceito de impulso formativo [*Bildungstrieb*] de Blumenbach. Acerca disso, Cohen argumenta o seguinte:

Kant aprova uso do *Bildungstrieb* de Blumenbach porque representa a organização da matéria original em organismos sem recorrer a uma explicação mecanicista da origem da vida orgânica. Nesse sentido, a contribuição decisiva de epigênese para os debates sobre a produção de orgânicos é reconhecer uma organização primitiva e, portanto, subordinada aos princípios teleológicos mecânicos: nosso julgamento desses produtos deve sempre ser subordinado a um princípio teleológico¹⁴². (COHEN, 2006. p.679)

A noção de impulso formativo viabiliza a explicação do desenvolvimento e da reprodução dos seres vivos a partir de leis mecânicas. Ao afirmarmos que o impulso formativo é determinado por forças mecânicas, admitimos a possibilidade de ajuizarmos os seres vivos segundo princípios teleológicos. Cohen (Cf. 2006\2014) e Leite (Cf. 2012) defendem que os ajuizamentos teleológicos kantianos de segunda ordem (*nexus finalis*) são as bases de uma possível filosofia da biologia de Kant, ainda que o autor moderno não tenha escrito nenhuma obra direcionada ao tema, mesmo assim o pesquisador defende a tese de que tanto o gérmen quanto a disposição referem-se às características transmitidas geneticamente, desde que eles sejam interpretados teleologicamente a partir da estrutura de um juízo reflexivo. Observado isso, para Cohen,

a herança só pode ser fundamentada nos gérmenes ou nas disposições que se encontram no gênero humano. Isso é devido ao fato de que a mera potencialidade de transmitir qualquer caractere adquirido por herança é prova

¹⁴² Kant approves of Blumenbach's use of the *Bildungstrieb* because it accounts for the original organization of matter in organisms without resorting to a mechanistic explanation of the origin of organic life. In this sense, the decisive contribution of epigênese to the debates on organic generation is to acknowledge a primitive organization and accordingly subordinate mechanical principles to teleological principles: Our judging of such products must always be subordinated to a teleological principle.

suficiente de que há um gérmen especial para ela estando presente no organismo¹⁴³. (COHEN, A. 2006. p.682)

Seguindo o raciocínio de Cohen, o gérmen [*Keim*] é a herança genética, que é transmitida de um indivíduo para outro e a *disposição* [*Alange*] é “determinada por intenções da natureza para a espécie¹⁴⁴.” (COHEN, A. 2006. p.684) A partir da leitura do trabalho de Cohen (Cf. 2006), podemos inferir que a *disposição* é a manifestação externa do gérmen, na medida em que ajuizamos a natureza biológica humana conforme fins. Deste modo, podemos geneticamente estratificar o gérmen e a disposição da seguinte maneira: o gérmen é o princípio dito como inato e a disposição é a manifestação desse gérmen que determina um fim para espécie humana. Por essa razão, os organismos vivos devem ser ajuizados como um ser organizado, pois aquilo que pensamos como um fim da natureza neles também é pensado reciprocamente como meio para sua realização. Destarte, esse raciocínio de Cohen somente faz sentido se aplicarmos os dois tipos causais à natureza humana, a causalidade eficiente e final. Ainda de acordo com ele, o gérmen deve ser interpretado a partir da causalidade eficiente, pois acerca dele obtemos uma causalidade linear. Diferentemente do gérmen, não podemos estabelecer uma causalidade linear às disposições, pois elas tratam de um fim da espécie, que devemos pensar como causa e meio para a realização deste fim postulado.

Retornando a questão da possibilidade de uma filosofia da biologia em Kant. Cohen (Cf. 2006\2014) defende a existência de elementos de uma filosofia da biologia em Kant e especificamente no artigo *A defence of Kant's biological model for the human Sciences*, ele sustenta que a desenvolvimento da espécie humana compartilha uma série de características peculiares com o funcionamento de outros organismos vivos. Assim, a destinação da espécie humana como ser terreno dotado de razão deve ser ajuizada¹⁴⁵:

¹⁴³ Inheritance can only be based on those germs or dispositions which lie in the genus itself. This is due to the fact that “The mere potentiality of transmitting any acquired character by inheritance is proof enough that a special germ for it must have been present in the organism.

¹⁴⁴ [...] determined by Nature's intentions for the species.

¹⁴⁵ A faculdade de juízos reflexivos diferente da faculdade de juízos determinantes, “deve subsumir sob uma lei que ainda não está dada e por isso é na verdade somente um princípio da reflexão sobre objetos, para os quais e de um modo objetivo nos falta totalmente uma lei ou conceito de objeto que fosse suficiente, como princípio, para casos que ocorrem.” (KU 05:311) A diferença entre os juízos determinantes e os reflexivos é a sua aplicação, diferente daquele este serve de fundamentos subjetivos para refletir sobre um objeto, na falta de princípios objetivos. A faculdade de juízos determinante descreve os fenômenos da natureza por intermédio de leis, ou seja, um juízo determinante prescreve as leis *a priori* mediante determinações empíricas. Ao contrário do juízo determinante, o juízo reflexivo (ajuizamento conforme a fins) pode ser definido como um juízo heurístico, uma vez que nos permite pensar o homem como ser terreno, por isso submetido à causalidade mecânica e como ser racional capaz de fazer algo consigo mesmo.

por um lado, como um fim da natureza, pois o homem é um ser terreno e, por outro lado, como um ser racional, uma vez que o homem é capaz de fazer algo de si mesmo. Por isso, Cohen defende a tese de que os juízos reflexivos são a base de uma possível filosofia da biologia em Kant e de que a antropologia fisiológica é a base da antropologia pragmática, na medida em que os fins da natureza também são pensados como fins da espécie humana a partir da causalidade de segunda ordem. A vantagem da interpretação de Cohen (Cf. 2014) é a ampliação do domínio interpretativo da antropologia pragmática uma vez que investiga o que o homem faz de si como ser racional e terreno. Por esse motivo, torna-se necessário observar, que a resposta a pergunta *o que* o homem pode vir a fazer de si mesmo como ser racional e terreno não se ocupa do indivíduo, mas sim da espécie. (Cf. BRANDT 1999\ ZAMMITO 2002\ COHEN 2014 e 2008) Portanto, Cohen (Cf. 2014) alinha a antropologia pragmática e a fisiológica mediante um determinismo biológico fraco, desde que o compreendamos como um tipo de naturalismo fraco. Isto significa que, Kant rejeita qualquer tipo de subordinação do comportamento humano ao biológico, mas o conhecimento produzido pela antropologia fisiológica aumenta a nossa compreensão da antropologia pragmática, porque nos permite ajuizar o homem como um ser organizado.

Para explicar de que maneira a antropologia fisiológica pode ser a base da antropologia pragmática, Cohen (Cf. 2014) recorre à causalidade teleológica desenvolvida na terceira *Crítica*. De acordo com ele, do ponto de vista fisiológico o funcionamento da natureza humana deve ser pensado a partir da causalidade eficiente, na medida em que podemos explicar mecanicamente o seu funcionamento. Destarte, como indicado por Cohen (Cf. 2014) e por Leite (Cf. 2012), na *Crítica da faculdade do juízo*, a causalidade final somente pode ser aplicada, por exemplo, na biologia ao conjunto empírico de leis, as quais referem-se a um conceito empírico de organismo, pois, assim, nós podemos pensar os organismos como seres organizados, que ao mesmo tempo são a causa e o efeito do seu funcionamento. Caso nós não possamos aplicar a causalidade final ao domínio empírico, podemos correr em um uso inválido deste princípio, pois esse tipo de causalidade deve ser utilizado como um princípio regulador e, por essa razão, sem implicações ontológicas. Entretanto, podemos pensar aquilo que o homem faz de si mesmo a partir da causalidade final (*nexus finalis*), pois assim ajuizamos os fins naturais dos homens como meios e fins culturais. Dito de outra maneira, aquilo que

a natureza faz do homem nós devemos pensar mediante a causalidade eficiente e aquilo que o homem faz de si mesmo como ser racional nós devemos ajuizar por intermédio da causalidade final.

Feitas as observações acima, podemos asseverar que o princípio teleológico kantiano exerce uma função metodológica na filosofia da natureza, pois o seu estatuto é meramente reflexivo. Apesar disso, esse princípio reflexivo é essencial na investigação dos seres vivos, na medida em que, por um lado, nos impede de postularmos hipóteses ontológicas para explicar o desenvolvimento e a reprodução dos organismos vivos e, por outro lado, também nos impede de restringirmos a explicação acerca do desenvolvimento dos seres vivos à causalidade mecânica. Isto é importante, visto que a causalidade linear (de primeira ordem), como descrito na física mecânica de Newton, oferece uma explicação limitada do funcionamento biológico dos seres vivos. Por isso, torna-se necessário um novo tipo de explicação causal, que é a causalidade final. Todavia, é vetada por Kant a interpretação ontológica dos princípios teleológicos, pois os mesmos possuem apenas uma validade regulativa. Por esse motivo, a restrição sugerida pelos pesquisadores aqui analisados deve ser observada, a saber: a causalidade final somente pode ser aplicada ao conjunto de leis empíricas dos objetos da natureza que já tenham sido ordenados previamente pela causalidade eficiente, como ocorre na biologia. Por isso, que Cohen defende que a antropologia fisiológica é a base da antropologia pragmática, dado que fisiologicamente o homem é explicado mecanicamente e pragmatologicamente a partir do princípio reflexivo da faculdade de julgar, o qual somente pode ser aplicado a um ser organizado, que previamente já tenha tido o seu funcionamento explicado mediante a causalidade eficiente.

Louden (cf. 2013) também propôs uma síntese entre a antropologia fisiológica e a antropologia pragmática, mas diferentemente de Cohen (2014) o pesquisador kantiano em questão reconstrói historicamente a tendência da espécie humana à unidade cosmopolítica. Para definir a noção de unidade cosmopolítica, ele citou a seguinte anotação kantiana presente na obra *Antropologia de um ponto de vista pragmático*: “há uma disposição cosmopolítica [*eine cosmopolitische Anlage*] na espécie humana que, apesar de todas as guerras, no decurso das questões políticas, conquista gradualmente o controle sobre as predisposições egoísta dos povos.” (*Anth* 7:414¹⁴⁶ LOUDEN, 2013, p.202) Para defender a sua tese, Loudon analisou historicamente como Kant utilizou os

¹⁴⁶ (Nota marginal do *Manuscrito* de Kant para a *Antropologia de um ponto de vista pragmático* – HN, AA 07: 414).

termos germen [*Keim*] e disposição [*Anlage*] para explicar a ideia de uma disposição cosmopolítica na espécie humana. Acerca disso, ele argumenta o seguinte:

diferente de muitos teóricos sociais do século XIX e do século XX, Kant não acredita que os seres humanos nascem como folhas em branco à espera de engenheiros sociais para realizar maravilhas. Na verdade, penso que o Kant antropólogo endossaria a declaração de E. O. Wilson de que “a biologia é a chave da natureza humana, e os cientistas sociais não podem se dar ao luxo de ignorar seus princípios ligeiramente estreitos” (Wilson, 1978: 13). Mas a biologia de Kant é, naturalmente, muito diferente da de Wilson. Kant rejeita a alegação de Wilson de que “o comportamento humano pode ser reduzido e determinado a... [um] grau considerável pelas leis da biologia” (Wilson, 1978: 13), pois ele sustenta que a nossa biologia inclui escolha livre e indefinida. Humanos, diferente de outros animais terrestres, têm um caráter que eles próprios criam para si. Temos uma capacidade não apenas de escolher os meios mais eficientes para os fins desejados, mas também de deliberar sobre os nossos fins – de renunciar a alguns fins (mesmo quando eles parecem “irresistíveis”) – (Cf. KpV, AA 05: 30) em favor de outros que, após reflexão, parecem mais razoáveis. (LOUDEN, 2013, p.219-220)

De acordo com o pesquisador acima citado, a antropologia fisiológica kantiana fornece os princípios para uma filosofia da biologia, uma vez que os termos disposição e germen tratam de características genéticas transmitidas de uma geração para outra. Neste sentido, a biologia torna-se uma ferramenta necessária para compreendermos o comportamento humano, pois a antropologia fisiológica é considerada como base da antropologia pragmática, pois o que o homem pode fazer de si mesmo é viável por causa das suas disposições e germens. Todavia, afirmar isso, não significa que todo o comportamento humano é determinado biologicamente, dado que isso contraria a própria definição de antropologia pragmática e, além disso, esse reducionismo inviabilizaria a capacidade do homem em deliberar acerca dos fins elegíveis por ele próprio como ser racional, principalmente no campo da moralidade.

Feitas essas observações sobre a interpretação da antropologia fisiológica como base da antropologia pragmática é importante destacar isto: de acordo com os pesquisadores citados isso deve ser entendido como um tipo de naturalismo fraco, porque o comportamento humano não pode ser reduzido e determinado pelas leis da biologia como ocorre na sociobiologia. Neste sentido, os três pesquisadores aqui citados, defendem a existência de elementos de uma filosofia da Biologia em Kant. Esta deve ser entendida como um tipo de naturalismo fraco, pois o comportamento humano não pode ser reduzido ao determinismo biológico. Ao contrário de Leite (Cf. 2012), Cohen (Cf. 2014) e Louden (2013) defendem que a antropologia fisiológica é a base da antropologia pragmática, pois encontramos na última um naturalismo fraco, pois o comportamento humano não pode ser reduzido ao determinismo biológico, mas esse

não pode ser excluído totalmente da explicação do discurso pragmático acerca do homem.

8. A disposição à personalidade e o solucionador de problema prático

Na seção anterior, apresentamos sucintamente a tese da possibilidade de uma filosofia da biologia de Kant de acordo com os pesquisadores citados. O resultado disso pode ser elencando em três pontos: 1º) a causalidade mecânica é insuficiente para explicar a conservação e a reprodução dos organismos; 2º) a causalidade final deve ser aplicada ao conjunto de leis empíricas, o que nos permite ajuizar os seres vivos como seres organizados, porém esse uso da faculdade de julgar é apenas reflexivo e não determinante; 3º) a antropologia fisiológica é a base da antropologia pragmática, dado que a causalidade final somente pode ser aplicada ao conjunto de leis empíricas, sem as quais podemos realizar o uso indevido da faculdade de julgar reflexivamente. As consequências desses três pontos é a afirmativa de um naturalismo fraco em Kant, pois sem a ordenação do funcionamento fisiológico da natureza humana através de leis empíricas, não conseguiremos responder a seguinte indagação: o que o homem pode fazer de si mesmo como ser racional e moral? Essa questão pertence à antropologia pragmática e não à fisiológica, mas segundo os pesquisadores citados, sem o último é impossível responder essa pergunta.

Apresentadas as razões de um possível naturalismo fraco em Kant, apresentaremos uma contraposição a essa tese. Dito isso, defenderemos a possibilidade da reconstrução de uma natureza humana a partir das condições de possibilidade das proposições sintéticas *a priori*, neste sentido, argumentos que a nossa concepção de natureza humana é possível mediante os efeitos produzidos pelas operações judicativas, ou seja, a concepção dela é viável mediante os efeitos produzidos pela faculdade de julgar. Para validar a nossa hipótese interpretativa, analisaremos a ideia de disposição [*Anlage*] e propensão [*Hang*] na obra *A religião nos limites da simples razão*, a fim de demonstrar de que maneira podemos derivar a nossa concepção de natureza humana a partir da indagação kantiana de como são possíveis os juízos sintéticos *a priori* práticos. Isso é necessário, pois segundo os pesquisadores citados na seção anterior, especialmente Cohen (2008; 2014), a antropologia fisiológica é a base da antropologia pragmática, pois o princípio de conformidade a fins somente pode ser aplicado ao

conjunto de leis empíricas. Isso é necessário, pois como defendido aqui, a antropologia fisiológica é o conjunto de saberes excluídos da antropologia pragmática, pois ele não pode contribuir para demonstrar de que maneira as disposições originárias do homem podem ser ajuizadas como fim e meio para a realização de um propósito da espécie humana.

Acerca da disposição como fim e meio para realização de uma finalidade da espécie humana há um exemplo interessante na *Religião nos limites da simples razão*. Nessa obra, Kant afirma que a natureza humana possui três disposições, que são a animalidade, a humanidade e a personalidade. Sobre a terceira disposição, Kant escreve isto:

a disposição à personalidade é a receptividade da reverência da lei moral como um motivo, por si mesmo suficiente do arbítrio. A receptividade [*Empfänglichkeit*] da mera reverência pela lei moral em nós seria o sentimento moral, que, no entanto, não constitui por si ainda um fim da disposição natural, mas só enquanto é motivo do arbítrio. [...] A mera ideia da lei moral, com o respeito dela inseparável, não pode em justiça denominar-se uma disposição à personalidade; é a própria personalidade (a ideia da humanidade considerada de modo plenamente intelectual)¹⁴⁷. (*RGV* 6:27)

Para compreendemos essa citação nós precisamos examinar três conceitos chave, que são o de disposição à personalidade, de sentimento moral e de natureza humana. Na segunda *Crítica*, o autor define o sentimento moral assim: “é simplesmente a humilhação [*blos Demüthigung*], da qual, portanto, certamente temos a presciência *a priori*, mas não podemos conhecer nela a força da lei prática enquanto motivo e, sim, somente a resistência contra motivos da sensibilidade¹⁴⁸.” (*KpV* 5:79) Neste sentido, o sentimento moral é definido como a humilhação do agente moral, pois ele enfraquece a influência dos motivos da sensibilidade na determinação do princípio subjetivo do querer, ou seja, da máxima. Sobre o sentimento moral é ainda importante ressaltar, que ele não é o motivo [*Triebfeder*] da ação, mas apenas o efeito da humilhação que a lei moral causa no agente moral frente às suas inclinações [*Neigung*]. Ao contrário disso, a disposição à personalidade é definida como a própria lei moral, mas no caso dessa

¹⁴⁷ Die Anlage für die Persönlichkeit ist die Empfänglichkeit der Achtung für das moralische Gesetz, als einer für sich hinreichenden Triebfeder der Willkür. Die Empfänglichkeit der bloßen Achtung für das moralische Gesetz in uns wäre das moralische Gefühl, welches für sich noch nicht einen Zweck der Naturanlage ausmacht, sondern nur sofern es Triebfeder der Willkür ist. [...] Die Idee des moralischen Gesetzes allein mit der davon unzertrennlichen Achtung kann | man nicht füglich eine Anlage für die Persönlichkeit nennen; sie ist die Persönlichkeit selbst (die Idee der Menschheit ganz intellectuell betrachtet).

¹⁴⁸ [...] so ist die Wirkung dieses Gesetzes aufs Gefühl *blos Demüthigung*, welche wir also zwar *a priori* einsehen, aber an ihr nicht die Kraft des reinen praktischen Gesetzes als Triebfeder, sondern nur den Widerstand gegen Triebfedern der Sinnlichkeit erkennen können.

disposição, como desenvolvido na *Religião nos limites da simples razão*, não ocorre a separação da ideia de lei moral da ideia de sentimento moral.

De acordo com a nossa afirmativa, a maneira como a disposição à personalidade é desenvolvida nessa obra, não há uma separação entre a ideia de lei moral e de sentimento moral, pois ambas juntas são a própria disposição em questão. Para compreendermos como isso é possível, é necessário examinarmos ainda dois conceitos, que são o de disposição, e o de natureza humana. Sobre a designação de natureza humana, Kant escreveu isto:

Que, porém, estejamos autorizados a entender por homem, cujo propósito afirmamos que é bom ou mau por natureza, não o indivíduo particular (pois então um poderia considerar-se bom por natureza, e outro mau), mas toda a espécie, só mais a frente se pode demonstrar, quando, na indagação antropológica, se mostra que as razões que nos permitem atribuir a um homem um dos dois caracteres como inatos são tais que não há fundamento algum para dele executar em um só homem, e ele se aplica à espécie¹⁴⁹.
(*RGV* 6:25)

Inicialmente é importante ressaltar, que a predicação da natureza humana como boa ou má não se refere ao indivíduo, mas sim à espécie humana. Por essa razão, a natureza humana é tematizada do ponto de vista antropológico, pois as disposições [*Anlage*] e as propensões [*Neigung*] são tematizadas como, por um lado, inatas e, por outro lado, como adquiridas pela natureza humana, mas não a partir do caráter empírico do homem, pois isso não ocorre temporalmente, mas sim como elementos constituintes dela. Por essa razão, a propensão não é pensada como adquirido no tempo, mas como algo inseparável da natureza humana. Isso é possível, pois a propensão indica a capacidade do ser humano de agir de acordo com um fundamento subjetivo, que neste caso não é a lei moral, que é tida como algo necessário à espécie humana, mas como uma inclinação, o que é algo contingente à espécie humana. Observado isso, o sentimento moral é a resistência dos motivos morais em relação aos motivos apresentados pelas inclinações.

Kant define a propensão da seguinte maneira:

Por propensão [*Hang*] (*propensio*) entendo o fundamento subjetivo da possibilidade de uma inclinação (desejo habitual, *conspiscentia*), na medida e quem ela é contingente à humanidade em geral. (*RGV* 6:32)

¹⁴⁹ Daß wir aber unter dem Menschen, von dem wir sagen, er sei von Natur gut oder böse, nicht den einzelnen verstehen (da alsdann einer als von Natur gut, der andere als böse angenommen werden könnte), sondern die ganze Gattung zu verstehen befugt sind: kann nur weiterhin | bewiesen werden, wenn es sich in der anthropologischen Nachforschung zeigt, daß die Gründe, die uns berechtigen, einem Menschen einen von beiden Charakteren als angeboren beizulegen, so beschaffen sind, daß kein Grund ist, einen Menschen davon auszunehmen, und er also von der Gattung gelte.

Ainda sobre isso, em uma nota de rodapé, o autor afirma isto: “propensão é verdadeiramente apenas a predisposição [*Prädisposition*] para a ânsia de uma fruição [*Genusse*], que a inclinação produz, quando o sujeito faz a experiência da fruição” (RGV 6:28) Kant compreende por propensão o fundamento subjetivo, dado ser o que viabiliza a satisfação de uma inclinação, por isso ela é considerada como uma predisposição, visto que é a suscetibilidade dos seres humanos de agirem conforme os motivos produzidos por suas inclinações. Por isso que a propensão e a disposição não são adquiridas no tempo e no espaço, apesar da primeira ser pensada como originária e a segunda como adquirida. Ambas juntas indicam a capacidade do gênero humano em agir de acordo com motivos morais e sensíveis, neste sentido a descrição da natureza humana deve ocorrer segundo a possibilidade da predicação da natureza humana como boa ou má, pois ela é tematizada aqui através das suas capacidades antropológicas que viabilizam ou inviabilizam a execução da lei moral por seres humanos. (Cf. RGV 6:25) Assim, em contrapartida à propensão, a disposição à personalidade é definida como o sentimento moral, devido ser a resistência dos motivos morais frente às sensíveis.

Comprendemos por razões antropológicas a descrição da natureza humana a partir das condições de possibilidade de formulação e execução de proposições sintéticas *a priori* práticas pelos seres humanos, pois a nossa concepção de natureza humana é derivada analiticamente dos efeitos dessas operações judicativas práticas. Neste sentido, os conceitos de livre-arbítrio, propensão e disposição são características de uma natureza humana derivada das condições de possibilidade de proposições sintéticas *a priori* práticas, pois, por um lado, a condição subjetiva do arbítrio que não concorda com a lei objetiva da razão prática é tida como uma predisposição [*Prädisposition*] da natureza em satisfazer uma fruição sensível, por outro lado, a condição subjetiva do arbítrio que concorda com a lei objetiva da razão prática é indicada como disposição [*Anlage*], dado ser a capacidade do homem em agir por respeito à lei moral.

Conforme o autor, “o sentimento de respeito pela lei [*Achtung für Gesetz*] é o único modo de determinação da vontade pela lei” (KpV 5:79), porque ao invés do esquema que permite a satisfabilidade das proposições *a priori* teóricas, na razão prática o domínio de interpretação sensível é o sentimento moral [*moralische Gefühl*]. Isto significa que, o critério de satisfabilidade das proposições *a priori* prática é o sentimento moral, uma vez que ele é, “é simplesmente a humilhação [*blos Demüthigung*], da qual, portanto, certamente temos a presciência *a priori*, mas não

podemos conhecer nela a força da lei prática enquanto motivo e, sim, somente a resistência contra motivos da sensibilidade¹⁵⁰.” (*KpV* 5:79) Ao definir o sentimento de respeito pela lei como um sentimento de humilhação, Kant fora taxativo ao afirmar que esse sentimento não é motivo da ação, se caso fosse, tal sentimento seria patológico. Ao contrário disso, o sentimento de respeito é o efeito da lei moral sobre a vontade dos seres racionais finitos, por isso ele é definido como a humilhação dos motivos sensíveis da nossa vontade em contraste com a força da lei moral. Neste sentido, definimos o sentimento moral como efeito das condições de possibilidade de formulação e execução de proposições *a priori* práticas pelos seres humanos. Logo, o sentimento moral é a nossa concepção de natureza humana derivada analiticamente das condições de validade das proposições *a priori* práticas, pois o sentimento é concebido como efeito dessas condições judicativas.

Diferentemente do que ocorre na *Crítica da razão prática*, em *Religião nos limites da simples razão*, Kant não se preocupa em demonstrar que o sentimento moral não é o motivo da ação moral, mas sim o efeito dela. Ao contrário disso, ele descreve neste caso as condições antropológicas que nos permitem demonstrar que a natureza humana pode executar essas operações judicativas e, por isso, nós podemos predicá-la como boa ou má. Dito de outro modo, ele demonstra a validade das proposições sintéticas *a priori* práticas a partir das condições da natureza humana em executá-las. Por essa razão, que neste caso, na obra em questão, Kant não separa analiticamente a força da lei e o sentimento de respeito à lei, que é o efeito da força da lei sobre o nosso arbítrio, pois a sua preocupação neste caso é demonstrar as razões antropológicas que nos permite predicar a natureza humana como boa ou má, pois a sua concepção de natureza humana é possível mediante os efeitos das condições de possibilidade de formulação e de execução de proposições sintéticas *a priori* práticas. Ainda de acordo com Kant, o sentimento de respeito à lei é um sentimento positivo conhecido *a priori*, “pois toda a redução de obstáculos de uma atividade é a promoção desta atividade,” (*KpV* 4:79) dado que ele é uma forma de promover a realização da lei moral pelos seres humanos. Por fim, o sentimento de respeito à lei moral é o efeito da lei sobre a vontade dos seres humanos, assim a nossa concepção de natureza humana é a concepção desses

¹⁵⁰ [...] so ist die Wirkung dieses Gesetzes aufs Gefühl blos Demüthigung, welche wir also zwar a priori einsehen, aber an ihr nicht die Kraft des reinen praktischen Gesetzes als Triebfeder, sondern nur den Widerstand gegen Triebfedern der Sinnlichkeit erkennen können.

efeitos, que é o efeito da humilhação que a lei causa em nós em desfavor das nossas inclinações.

Como descrito acima, a disposição à personalidade é um bom exemplo de como podemos pensar o ser humano como um ser organizado em sentido moral, na medida em que podemos pensar essa disposição como meio e fim da realização da lei moral por respeito à lei e não conforme a lei. A disposição à personalidade neste caso é o meio para a realização da lei moral por toda a espécie humana, porque ela é considerada uma condição inata da natureza humana, dado o sentimento moral ser o efeito da lei moral sobre a vontade do agente moral, pois o sentimento moral é a influência da lei moral na adoção do princípio subjetivo do querer em detrimento das inclinações. Reciprocamente a isso, a disposição é o fim moral, pois ela também é a própria lei moral em sua dimensão pura, sem nenhuma tendência natural do executor das proposições práticas, mas sim um fim dado pela razão prática pura. Mas, a realização da lei moral somente é viável à medida que há condições materiais que a torne realizável pelos seres humanos, essas condições materiais são derivadas analiticamente das condições de formulação de proposições sintéticas *a priori* práticas. Por essa razão, “a mera ideia da lei moral, com o respeito dela inseparável, não pode em justiça denominar-se uma disposição à personalidade; é a própria personalidade (a ideia da humanidade considerada de modo plenamente intelectual).” (RGV 6:27) Por fim, a receptividade da lei moral pela natureza humana é o sentimento moral, o qual ainda não constitui sozinho um fim da disposição, mas é apenas um motivo do arbítrio, por isso é meramente um meio para a realização do fim da disposição. Em contrapartida, a mera ideia da lei moral é o fim suficiente da disposição, mas o sentimento moral é algo que deve ser acrescentando a ela, pois é o meio da natureza humana em realizar esse fim. Neste sentido, as disposições devem ser interpretadas a partir do uso reflexivo da faculdade de julgar, na medida em que podemos descrevê-las a partir da causalidade eficiente e da final, desde que aquela seja o fundamento dessa.

De acordo com Cohen (Cf. 2008), a antropologia fisiológica é a base da antropologia pragmática, pois a causalidade final somente pode ser aplicada ao conjunto de leis empíricas. Assim, para o pesquisador a antropologia pragmática trata do homem a partir da faculdade teleológica, mas para isso é necessário organizá-lo inicialmente segundo leis empíricas, pois a causalidade final é aplicada ao conjunto de leis e não ao organismo vivo. A consequência disso é a defesa de um naturalismo fraco em Kant, pois não podemos reduzir o comportamento humano ao determinismo biológico, mas

sem esse não podemos ajuizar o homem como um ser organizado. Neste sentido, a antropologia pragmática compartilha certas características metodológicas com a perspectiva de uma filosofia da biologia em Kant.

Concordamos em parte com o pesquisador citado, pois não podemos excluir os elementos fisiológicos da explicação de como são possíveis às proposições sintéticas *a priori* práticas. Entretanto, diferente dele, defendemos que os elementos biológicos da natureza humana são descritos a partir das condições de possibilidade de proposições sintéticas *a priori*, dado que a noção de concepção de natureza humana é possível mediante os efeitos dessas condições. Dito isso, podemos asseverar que a nossa interpretação se distancia da defendida por Cohen, na medida em que não consideramos os elementos biológicos como a base da antropologia pragmática, mas que esses elementos são pensados como efeitos materiais produzidos pelas condições de possibilidade de formulação e execução das posições sintéticas *a priori* práticas. Feitas essas observações sobre a interpretação da natureza humana a partir dos seus efeitos materiais, agora examinaremos a ideia de conhecimento do mundo nas anotações sobre antropologia de Kant.

9. Conhecimento do mundo [*Weltkenntnis*]

Nas anotações de *Colleg*, aproximadamente escrita entre 1773-75, Kant argumenta que o conhecimento do mundo é formado pelo conhecimento do homem e pelo conhecimento da natureza. Entretanto, aqui ele não afirma que o conhecimento do mundo é tratado pela *Geografia física*, diferente disso, ele apenas indica essa complementariedade entre esses conhecimentos. Nessa anotação dos cursos de *Antropologia*, o conhecimento do mundo é tido como uma contraposição ao conhecimento escolar, mas esse compreendido como um tipo de conhecimento pedante. (*Colleg* 15:659) Essa oposição entre o conhecimento pedante e o conhecimento do mundo se repete nas *Aulas de Lógica* de Kant, pois nessa obra ele escreve isto:

em relação às ciências, há duas degenerações do gosto predominante: o pedantismo [*Pedanterie*] e o cavalheiresco [*Galanterie*]. O primeira pratica as ciências apenas para a escola e limita dessa maneira o seu uso; o outro as

prática só para o ambiente das reuniões e de companhia ou para o mundo e as limita, assim, no que concerne ao seu conteúdo¹⁵¹. (Log 9:46)

De acordo com Kant, o cientista pedante não possui o conhecimento do mundo, por isso, ele não sabe como transmitir popularmente o seu conhecimento aos homens, pois o pedante é o enganador de fórmulas [*Formalienklauber*]. “Por isso, o pedantismo pode ser também caracterizado como uma minuciosidade rebuscada ou uma inútil exatidão de fórmulas¹⁵².” (Log 9:46) Desta maneira, para Kant o pedante apenas se preocupa em transmitir a precisão lógica da fórmula, mas não demonstra o que é exigido à aplicação da mesma. Como já dito aqui, nas compilações das aulas de Lógica feita por Jäsche, o conhecimento do mundo é definido em oposição ao conhecimento pedante. Todavia, Kant adverte que não devemos ignorar a exigência da perfeição do conhecimento escolar, pois ele não pode ser sacrificado em favor do cavalheirismo, pois as ciências não podem ser vistas como um tipo de passatempo. Essa observação é importante, na média em que o conhecimento popular não é o que Kant chamou de conhecimento cavalheiresco [*Galanterie*]. Esse foi definido da seguinte maneira: “assim como o cavalheirismo – semelhante à cortesã que busca o aplauso do gosto – nada mais é que uma popularidade afetada: o cavalheiro esforça-se exclusivamente para ganhar a simpatia do leitor e não o molesta uma vez sequer com uma palavra difícil” (Log 9:47) Diferente do pedante, o cavalheiro esforça-se em ganhar a simpática do ouvinte, assim descartando o vocabulário específico das ciências, de tal forma a utilizar apenas frases vazias e de efeito.

Feitas essas observações, agora é necessário definir o que Kant compreendeu por conhecimento popular, pois o conhecimento do mundo é definido em contraposição ao pedantismo. O conhecimento popular é definido assim:

Com efeito, a verdadeira popularidade exige muito conhecimento prática do mundo e dos homens, conhecimento dos conceitos, do gosto e das inclinações dos homens, o que sempre deve ser levado em conta na

¹⁵¹ Der Pedant ist entweder als Gelehrter dem Weltmanne entgegengesetzt und ist in so fern der aufgeblasene Gelehrte ohne Weltkenntniß, d.i. ohne Kenntniß der Art und Weise, seine Wissenschaft an den Mann zu bringen, oder er ist zwar als der Mann von Geschicklichkeit überhaupt zu betrachten, aber nur in Formalien, nicht dem Wesen und Zwecke nach. In der letztern Bedeutung ist er ein Formalienklauber; eingeschränkt in Ansehung des Kerns der Sachen, sieht er nur auf das Kleid und die Schale.

¹⁵² Man kann daher die Pedanterie auch die grüblerische Peinlichkeit und unnütze Genauigkeit (Mikrologie) in Formalien nennen.

apresentação e mesmo já na escolha das expressões convenientes e apropriadas à popularidade¹⁵³. (Log 9:47)

De acordo com a citação, o conhecimento popular exige o conhecimento do homem e do mundo, que apesar de Kant não citar nessa obra, nós podemos inferir que ele está se referindo as instruções de *Geografia física* e as de *Antropologia* como encontramos citados em outras obras já indicadas aqui. Além disso, como indicado por ele, “para evitar o pedantismo, são necessários vastos conhecimentos não só nas próprias ciências, mas também do que é exigido para o seu uso¹⁵⁴.” (Log 9:47) Isto significa que, o conhecimento popular é definido pelas o seu uso viável em sociedade e não pelo cavalheirismo. Como exemplos de verdadeiro conhecimento popular o autor indica a leitura dos poemas de Cícero, Horácio e Virgílio e a leitura de Hume e Shaftesbury, pois nas obras desses autores encontramos vastos exemplos de como o uso viável de um conhecimento pode defini-lo, mesmo que em alguns momentos apresente alguma incoerência formal. Entretanto, apesar de Kant não citar os cursos de *Geografia* e de *Antropologia*, nós podemos inferi-los a partir da citação acima, pois o conhecimento do mundo exige o conhecimento da natureza e o conhecimento do homem. Dito isso, é importante ressaltar, que o objetivo kantiano na obra em questão é diferenciar o conhecimento do mundo do conhecido cavalheiresco e do conhecimento pedante, assim, nessa obra indicada, ele é definido em contraposição ao pedantismo e ao cavalheirismo.

Em uma nota de rodapé da *Antropologia de um ponto de vista pragmática*, Kant refere-se ao conhecimento do mundo da seguinte maneira:

em minhas atividades d filosofia pura, empreendidas inicialmente de maneira livre e mais tarde a mim atribuídas como ensino, tenho ministrado ao longo de uns trinta não dois cursos referentes ao conhecimento do mundo, a saber: antropologia (no semestre de inverno) e geografia física (no de verão), aos quais, como lições populares, pessoas de outros estamentos também acharam oportuno assistir¹⁵⁵. (Anth 7:122)

Como se pode observar, na obra de 1798, o conhecimento do mundo é composto pelas instruções de *Antropologia* e de *Geografia física*, e ele também é classificado como

¹⁵³ Denn wahre Popularität erfordert viele praktische Welt- und Menschenkenntniß, Kenntniß von den Begriffen, dem Geschmacke und den Neigungen der Menschen, worauf bei der Darstellung und selbst der Wahl schicklicher, der Popularität angemessener Ausdrücke beständige Rücksicht zu nehmen ist.

¹⁵⁴ Pedanterie zu vermeiden, dazu werden ausgebreitete Kenntnisse nicht nur in den Wissenschaften selbst, sondern auch in Ansehung des Gebrauches derselben erfordert.

¹⁵⁵ In meinem anfänglich frei übernommenen, späterhin mir als Lehramt aufgetragenen Geschäfte der reinen Philosophie habe ich einige dreißig | Jahre hindurch zwei auf Weltkenntniß abzweckende Vorlesungen, nämlich (im Winter-) Anthropologie und (im Sommerhalbenjahre) physische Geographie gehalten, welchen als populären Vorträgen beizuwohnen, auch andere Stände gerathen fanden.

lições populares. De acordo com o *Manual de Lógica* de Kant, o conhecimento popular é definido a partir do uso viável em sociedade, o que não é meramente a transmissão de fórmulas como no caso do pedantismo e também não é meramente a transmissão de enunciados a partir do senso comum como no caso do cavalheirismo. Dito isso, o conhecimento popular ocupa-se das condições que tornam possível a aplicabilidade do conhecimento teórico e do prático, os quais são delimitados pelos cursos de *Antropologia* e de *Geografia física* de Kant.

Em *Physische Erdbeschreibung*, Kant argumenta que o conhecimento da natureza e o conhecimento do homem formam juntos o conhecimento do mundo. O primeiro é tratado pela geografia e o segundo pela antropologia. “O mundo, como objeto do sentido externo, é a natureza, mas como objeto do sentido interno, a alma ou o homem¹⁵⁶.” (PG 9:157) Segundo Kant, a *Geografia física* examina as coisas no mundo a partir do lugar no qual elas são encontradas sobre o globo terrestre e a antropologia ocupa-se do homem como um ser moral. Adickes (Cf. 1925. p.377) também destaca que o conhecimento do mundo é composto pelas instruções de *Antropologia* e de *Geografia*, essa trata do conhecimento teórico, ou seja, dos objetos da natureza a partir do sentido externo, e aquela do conhecimento do homem enquanto ser moral e racional. Por essa razão, definimos aqui o conhecimento do mundo como um sistema que é composto pelas instruções de *Geografia física* e pelas as de *Antropologia*, na medida em que enquanto partes desses sistemas são conhecimentos complementares. Neste sentido, a definição desse sistema somente é viável a partir da definição das suas partes. Mas, é importante observar, que a metodologia popular desses cursos não é a transmissão desses conhecimentos de acordo com o cavalheirismo, ou seja, a partir do senso comum, ou segundo o pedantismo, isto é, a partir da exatidão inútil das fórmulas, mas sim a demonstração da aplicação dessas instruções. Feitas essas observações, agora examinaremos de que forma essas instruções podem ser complementares.

10. A Geografia física e a Antropologia

Em *Physische Geographie* (Cf. 9:157), Kant salientou que o conhecimento do mundo era formado por dois tipos de saberes, que são a antropologia e a geografia física. A geografia física ocupa-se do conhecimento da natureza e antropologia do

¹⁵⁶ Die Welt, als Gegenstand des äußern Sinnes, ist **Natur**, als Gegenstand des innern Sinnes aber, **Seele** oder der Mensch.

conhecimento do homem. Na esfera da geografia física, Kant a dividiu em cinco subáreas, que são: a geografia física, matemática, moral, política e mercantil. (Cf. *PG* 9:161) Desta maneira, a geografia física trata das ligações entre os povos feito através dos mares, a política e da classificação dos seres vivos de acordo com os três reinos (reino vegetal, mineral e animal). A geografia moral ocupa-se do homem enquanto membro de uma comunidade, segundo os seus costumes, a multiplicidade de suas qualidades naturais e o que é ou não moral em cada uma das civilizações humanas. Nessa obra, Kant definiu a última do seguinte modo: “a geografia moral debate as diferenças de costumes e de caracteres dos seres humanos conforme as diversas regiões¹⁵⁷.” (*PG* 9:164) No que diz respeito às diferenças dos caracteres, dos costumes e dos temperamentos dos povos encontramos certas similaridades entre os textos *Physische Geographie*, *Anthropologie-Dohna* e *Antropologia de um ponto de vista pragmático*. Em ambos os textos, os diferentes tipos de temperamentos dos povos e qualidade naturais são resultantes das diferentes características geográficas nas quais os seres humanos vivem.

Acerca do que foi dito no parágrafo anterior, em *Antropologia de um ponto de vista pragmático*, Kant argumenta o seguinte:

em uma antropologia de um ponto de vista pragmático, o que nos importa, porém, é apenas apresentar o caráter de ambos, como eles são agora, mediante alguns exemplos e, até onde for possível, sistematicamente; mediante exemplos que permitam julgar o que um pode esperar do outro e como um pode utilizar o outro em seu proveito.

Transmitidas de geração em geração ou tornados como que natureza pelo longo uso e infundidas no povo, as máximas, que exprimem a índole dele, são apenas muitas tentativas ousadas de classificar empiricamente, mas para o geógrafo do que para o filósofo segundo princípios racionais, as variedades existentes na inclinação natural [*natürlichen Hang*] de povos inteiros¹⁵⁸. (*Anth* 7:312)

A classificação do caráter do povo é útil ao antropólogo pragmático, porque essa tipificação lhe permite prever o que ele pode esperar de outrem e utilizar esta expectativa ao seu favor. Nesta citação Kant alinhou o filósofo e o geógrafo na medida

¹⁵⁷ Die moralische Geographie, in der von den verschiedenen Sitten und Charakteren der Menschen nach den verschiedenen Gegenden geredet wird.

¹⁵⁸ In einer Anthropologie in pragmatischer Hinsicht aber liegt uns nur daran: den Charakter beider, wie sie jetzt sind, in einigen Beispielen, und so weit es möglich ist, systematisch aufzustellen; welche urtheilen lassen, wessen sich das eine zu dem anderen zu versehen habe, und wie eines das andere zu seinem Vortheil benutzen könne.

Die angestammten oder durch langen Gebrauch gleichsam zur Natur gewordenen und auf sie gepfropften Maximen, welche die Sinnesart eines Volks ausdrücken, sind nur so viel gewagte Versuche, die Varietäten im natürlichen Hang ganzer Völker mehr für den Geographen, empirisch, als für den Philosophen, nach Vernunftprincipien, zu classificiren.

em que a classificação do carácter dos povos organizados em nações é guiada por critérios empíricos observacionais. Neste sentido, a classificação dos temperamentos dos povos de acordo com as regiões nas quais os seres humanos vivem na terra diz respeito ao geógrafo e não filosofia segundo princípios racionais. Isso é importante, uma vez que é função do geógrafo investigar as tendências naturais dos povos, as quais influenciam na formação do carácter da espécie. As tendências naturais estão associadas aos diferentes tipos de temperamento, pois a compleição do corpo é alterada pelas condições geográficas nas quais determinado povo vive. Por isso, que a tentativa de catalogação empírica do carácter de um povo, da pessoa, da espécie e do sexo utiliza princípios da geografia física e não princípios puros *a priori*. Feita essa observação surge a seguinte interrogação: os cursos de geografia física são a base dos cursos de antropologia ou esses cursos são conhecimento complementares, pois ambos são tidos como partes de um sistema, que é de conhecimento do mundo? De antemão, já avisamos ao leitor, que o nosso objetivo aqui é demonstrar ambos como partes integrantes do conhecimento do mundo, pois eles são conhecimento complementares. Neste sentido, podemos afirmar que a geografia física é a base da antropologia pragmática tal como os pesquisadores propõem com a antropologia fisiológica (Conferir seção 7 deste capítulo).

Por exemplo, em *Anthropologie-Dohna*, o autor salientou:

uma vez que o nosso temperamento (no qual se assenta a mentalidade do ânimo ou originalmente o nosso carácter) vem em parte da compleição e deste para a diferença da diversidade da mistura de sangue, da formação do corpo e da irritabilidade dos nervos em diferentes climas, assim é incontestável, que existe um carácter da nação. Então os gérmens do carácter sempre dependem das compleições¹⁵⁹. (*Anth-Dohna* Ko 347)

Conforme a *Anthropologie-Dohna*, ao debatermos a questão do carácter de uma nação, nós temos que considerar as diferenças geográficas onde cada povo vive, pois, as condições climáticas influenciam na constituição do corpo, que, por sua vez, influencia no desenvolvimento de certos gérmens do carácter. Para compreendermos como a compleição do corpo e dos humores pode influenciar na formação do carácter de uma nação é necessário diferenciarmos os conceitos de temperamento e de carácter. Segundo Kant, “do ponto de vista fisiológico, quando se fala de temperamento entende-se a

¹⁵⁹ Da nun unser Temperament (worauf doch sehr die Gesinnungen des Gemüts oder eigentlich unser Charakter beruhen) zum Teil aus der Komplexion herkommt und diese nach Verschiedenheit der Blutmischung, der Bildung des Körpers und der Reizbarkeit der Nerven unter verschiedenen Klimaten auch sehr verschieden ist, so ist's wohl nicht zu leugnen, dass es einen Nationalcharakter gebe. Denn die Keime des Charakters kommen immer auf die Komplexionen an.

constituição corporal (a estrutura forte ou fraca) e a compleição (os fluídos, aquilo que no corpo se move regulado pela força vital, onde também se incluem o calor ou o frio na elaboração desses humores).” (*Anth 7:287\Anth-Dohna Ko 290*¹⁶⁰) Considerado isso, o caráter, para Kant, pode ser físico ou moral, desde que compreendemos que o primeiro é o signo distintivo do ser humano como ser sensível ou natural, e o segundo o distingue como ser racional dotado de liberdade. Assim, “tem caráter o homem de princípio, de quem se sabe seguramente que pode contar não com seu instinto, mas com sua vontade.” (*Anth 7:285*) Em *Menschenkunde*, Kant argumentou que: “[...] o talento possui um preço de mercado, o temperamento o preço de uma afeição e o caráter um valor moral. Os talentos formariam o homem, o temperamento o tornaria constante (civilizado) e o caráter moralizaria¹⁶¹.” (*Menschenkunde*, 1831. p.5) (Cf. *Anth 7:292*) Neste sentido, ao investigarmos as características de caráter de uma determinada nação, precisamos considerar as características do seu temperamento (caráter natural), pois as condições climáticas fomentam ou obstaculizam o desenvolvimento de determinado gêrmens ou disposições naturais. Mas diferentemente do caráter natural (temperamento), o caráter possui um valor moral, dado ser o signo que distingue o homem dos outros animais, pois o mesmo é tido como um ser racional dotado de vontade e, por esse motivo, ele não age determinado necessariamente por um instinto ou inclinação, mas sim segundo determinações racionais. Desta maneira, o homem é o único ser capaz de atribuir um caráter para si mesmo. Todavia, o caráter do povo é influenciado pelo temperamento, porque o desenvolvimento de certos gêrmens está associado as condições geográficas e climáticas, , porque essas condições geográficas modificam a circulação dos fluídos pelo corpo humano, o que, por fim, determina as características do temperamento dos povos que habitam o globo terrestre.

¹⁶⁰ Neste texto, Kant afirmar que o caráter é composto por partes. A primeira parte é a natural, que trata dos talentos, das disposições naturais e, por isso, a parte natural do caráter está associada ao desenvolvimento das faculdades do conhecer [*Erkenntnisvermögen*]. A segunda parte é o temperamento, que ocupa-se da disposições (*Sinneart*) do sentimento de prazer e de desprazer , que por sua vez, pode ser alterado conforme as características climáticas nas quais determinado povo vive, por essa razão, que ao pensarmos o caráter de um povo, não podemos desconsiderar a questão do temperamento, pois ele modifica-se conforme as regiões nas quais os seres humanos vivem. A terceira parte é o caráter, que diferentemente das duas primeiras, está associado ao modo de pensar [*Denkungsart*], visto que trata de um valor, dado que o homem não age condicionado por um instinto, mas sim por um mandado da razão. Em vista disso, o caráter é associado a faculdade de desejar (*Begehrungsvermögen*), pois trata da capacidade do homem em agir segundo fins hipostasiado pela sua própria razão. Utilizarmos a verbo hipostasiar no particípio passado, pois temos a intenção de denotar que o caráter diz respeito à escolha do princípio subjetivo do querer, que pode ser conforme, contrário ou por respeito à lei moral.

¹⁶¹ Das Talent hat so zu sagen einen Marktpreis, das Temperament einen Affektionspreis und der Charakter einen moralischen Werth. Dem Talente nach wird der Mensch gebildet, dem Temperament nach versittigt (*zivilisiert*), und dem Charakter nach moralisiert.

Nos textos acima citados, Kant diferenciou os conceitos de caráter e de temperamento, pois como o próprio afirmara, o primeiro é o sinal que distingue o homem como um ser racional dos outros seres vivos, dado que ele não segue os seus instintos, ao invés disso, ele obedece um mandado da sua própria razão. Ao contrário disso, o temperamento denota a relação entre a compleição do corpo e os humores, uma vez que as condições geográficas (climáticas) alteram o seu funcionamento do corpo humano, o que, por sua vez, determinam características do “caráter natural” do ser racional finito.

Em *Antropologia de um ponto de vista pragmático*, Kant delimita perfeitamente a diferença entre o temperamento e o caráter da seguinte maneira:

de um ponto de vista pragmático, a doutrina universal natural (não civil) dos signos (*semiótica universalis*) se serve da palavra caráter numa dupla acepção, porque, em parte, se diz que um certo homem tem estou ou aquele caráter (físico), em parte, que tem em geram um caráter (moral), que, ou é único, ou não pode ser caráter algum. O primeiro é o signo distintivo do ser humano como ser sensível ou natural; o segundo o distingue como um ente racional, dotado de liberdade. Tem caráter o homem de princípios, de quem se sabe seguramente que se pode contar, não com seu instinto, mas com sua vontade. – Por isso, no que cabe à sua faculdade de desejar (ao que é prático), pode-se dividir, na característica sem tautologia, o característico em: a) o natural ou disposição natural, b) o temperamento ou índole sensível e c) o caráter puro e simplesmente ou índole moral. – As duas primeiras disposições indicam o que se pode fazer do ser humano; a última (moral), o que ele se dispõe a fazer de si mesmo¹⁶². (*Anth* 7:286)

Os dois primeiros são as disposições naturais [*Naturanlage*] e o temperamento, que como já dito aqui, ocupa-se daquilo que a natureza pode vir a fazer do homem e a última é caráter moral, que trata daquilo que o homem poder fazer de si mesmo enquanto ser racional e livre. É importante observar, que o sentido do termo pragmático como ocorre na última obra citada, não está presente nem *Menschenkunde*, nem *Antropologie-Dohna* e nem *Physische Geographie*, apesar disso, podemos afirmar que a diferença entre a noção de caráter e temperamento é a mesma nessas obras. Observado isso, queremos enfatizar que os cursos de geografia física se ocupam do temperamento e

¹⁶² In pragmatischer Rücksicht bedient sich die allgemeine, natürliche (nicht bürgerliche) Zeichenlehre (*semiotica universalis*) des Worts Charakter in zwiefacher Bedeutung, da man theils sagt: ein gewisser Mensch hat diesen oder jenen (physischen) Charakter, theils: er hat überhaupt einen Charakter (einen moralischen), der nur ein einziger, oder gar keiner sein kann. Das erste ist das Unterscheidungszeichen des Menschen als eines sinnlichen oder Naturwesens; das zweite desselben als eines vernünftigen, mit Freiheit begabten Wesens. Der Mann von Grundsätzen, von dem man sicher weiß, wessen man sich nicht etwa von seinem Instinct, sondern von seinem Willen zu versehen hat, hat einen Charakter. – Daher kann man in der Charakteristik ohne Tautologie in dem, was zu seinem Begehungsvermögen gehört (praktisch ist), das Charakteristische in a) Naturell oder *Naturanlage*, b) Temperament oder Sinnesart und c) Charakter schlechthin oder Denkungsart eintheilen. – Die beiden ersteren Anlagen zeigen an, was sich aus dem Menschen machen läßt; die zweite (moralische), was er aus sich selbst zu machen bereit ist.

das disposições naturais de cada povo. Assim, ao falarmos sobre o caráter dos povos, das raças, das nações e da espécie, o temperamento é algo constante e fundamento desses, por isso nós não podemos ignorar que a compleição do corpo humano é alterada pelas condições geográficas, que alteram o movimento do fluídos líquidos presentes no corpo dos seres humanos. Por fim, o temperamento determina certas características do caráter da nação, do povo e da espécie, pois as disposições naturais e o temperamento são a base desses caracteres.

Feitas as observações acima, diferentemente de Cohen (Cf. 2008) e de Louden (Cf. 2013) não defendemos que somente a antropologia fisiológica é a base da antropologia pragmática, mas que a *Geografia física* também é a base dessa, pois como indicado na citação acima (Cf. *Anth* 7:286), o antropólogo pragmático utiliza-se da classificação dos temperamentos e das qualidades naturais dos caracteres dos seres humanos proposta pelo geógrafo, a fim de saber o que o homem pode fazer de si mesmo. Além disso, é importante ressaltar, que a antropologia pragmática e a geografia física são as duas partes complementares do conhecimento do mundo [*Weltkenntnis*]. Além disso, a Geografia física é a parte teórica do conhecimento do mundo, pois investiga o homem como uma coisa da natureza, mas como já indicado aqui (consultar a seção dois deste capítulo), ela investiga o homem a partir do seu habitat e não segundo o que a natureza fez dele historicamente, dado que essa temática pertence à *História natural*. Isso dito nas palavras dele: “a geografia se refere aos fenômenos que, em relação ao espaço, acontecem ao mesmo tempo [*zu gleicher Zeit*]. Conforme os diferentes objetos, com os quais a última se ocupa ela recebe diferentes nomes. Por conseguinte, chama-se logo geografia física, matemática, política, moral, teológica e mercantil.” (PG 9:161)

Observado isso, podemos acervar que a geografia física é a base da antropologia, pois a geografia moral examina os diferentes temperamentos e qualidades naturais [*natürlichen Eigenschaften*], o que é a base da antropologia pragmática, dado essa investigar o homem como um cidadão cosmopolita. Neste sentido, estamos de acordo com Cohen (Cf. 2008;2014) e Leite (Cf. 2012), pois ambos afirmam que o ajuizamento do homem conforme a fins, somente é possível mediante princípios teleológicos, o quais não são aplicados imediatamente ao organismo vivo, mas sim mediantemente, pois são aplicados ao conjunto de leis empíricas. Deste modo, a geografia moral fornece um conjunto de leis empíricas, as quais nos permite elaborar a seguinte questão: o que o homem pode e deve fazer de si mesmo como ser racional e livre? Dito isso, defendemos

que os cursos de *Geografia física* e de *Antropologia* são complementares, na medida em que em *Physische Geographie*, o autor as descrevem como partes integrantes e complementares de um sistema, o qual foi chamando por ele de conhecimento do mundo [*Weltkenntnis*]. Por essa razão, defendemos que a geografia física é a base da antropologia pragmática, na medida em que é necessários uma conjunto de leis empíricas para que possamos ajuizar uma ser vivo conforme a fins como defende Cohen (Cf. 2008;2024) e Leite (Cf. 2012). Além disso, como afirmando pelo próprio Kant, os cursos de *Geografia física* e *Antropologia* formam juntas as duas partes do conhecimento, por isso, podemos considerá-las como conhecimentos complementares. Feitas essas observações, agora analisaremos a especificidade dos cursos de Geografia física frente ao de Antropologia.

11. A proposição: o homem é habitante da Terra

Na seção anterior, defendemos que a Geografia física é a base da antropologia pragmática, visto que ambos os cursos constituem o conhecimento do mundo. Ainda sobre isso, também afirmamos que a geografia não investiga o homem do ponto de vista fisiológico, mas sim a partir da catalogação dos seus diferentes temperamentos e qualidades naturais, por isso, ele é examinado como uma coisa no mundo. Para delimitarmos a especificidade dos cursos de *Geografia kantiana*, propomos investigar a ideia de homem a partir do predicado *habitante da Terra*, o que nos permitirá investigar o ser humano não do ponto de vista fisiológico, mas sim a partir da descrição espacial do mesmo. Além disso, esse predicado também nos impede de pensar os diferentes povos como subordinados, agregados ou derivados, mas como parte dos habitantes da Terra. Isto significa que, conforme descrito na tábua das categorias (Cf. *KrV* 106-116), a totalidade é a unidade mediante a pluralidade. Antes de explicarmos o que isso quer dizer são necessárias algumas observações sobre a categoria *Da quantidade* da tábua das categorias.

Conforme Kant, as categorias da unidade, da multiplicidade e da totalidade devem ser consideradas no sentido material e não no sentido formal como fazia os antigos. Isto significa que, as categorias da quantidade não tratam da quantidade dos juízos como quantidade dos objetos existentes no mundo empírico, logo a análise dos quantificadores lógicos é secundária, pois devemos analisar a relação do predicado com

o sujeito e não a quantidade de objetos existentes no mundo. Por exemplo, todos os homens são racionais, o predicado racional estabelece uma relação de unidade ao conceito-sujeito, pois o predicado é atribuído a toda a extensão do sujeito como uma unidade ao mesmo. Diferente disso, nós não podemos afirmar a mesma coisa acerca da categoria de pluralidade, dado que neste caso vários predicados são atribuídos à extensão do sujeito-conceito como um princípio comum. Outro exemplo, *alguns homens são asiáticos*, o predicado asiático pode ser aplicado apenas para uma parte do sujeito-conceito, pois o predicado asiático denota que o homem habita a Ásia. Por essa razão, esse predicado somente pode ser aplicado à parte do sujeito-conceito devido à multiplicidade de outros predicados desse mesmo tipo que podemos atribuir ao homem.

Frente a isso, a categoria da totalidade procura estabelecer a unidade na pluralidade, logo poderíamos predicar o homem como africano, latino e europeu e analiticamente na última o dividir ainda mais, por exemplo, em alemão, francês e inglês. Como já dito aqui, a categoria da totalidade é uma junção entre a unidade e a pluralidade, na medida em que atribui a unidade mediante a pluralidade. Por exemplo, o seguinte juízo: *o homem é habitante da Terra*. Ao predicar o homem como *habitante da Terra*, nós estabelecemos uma unidade mediante a pluralidade de predicados que podem ser atribuídos ao conceito-sujeito, pois o mesmo pode ser predicado como africano, brasileiro, árabe e etc. Assim sendo, o predicado *habitante da Terra* singulariza o homem, pois neste caso ele não é tido como uma unidade, pois o predicado é atribuído a toda extensão do conceito, que neste caso é a espécie humana. Esse processo do ponto de vista qualitativo foi chamado por Kant de perfeição, dito em suas palavras: “a perfeição, que consiste em reconduzir, por sua vez, o conjunto dessa pluralidade à unidade do conceito, em perfeita concordância com este e com nenhum outro; é o que se pode chamar da integralidade qualitativa (totalidade).” (*KrV* B114) Neste sentido, a integralidade (totalidade) não é quantitativa, uma vez que não se tematiza a totalidade das partes como um agregado, mas sim acerca da integralidade de um objeto enquanto princípio e unidade do conhecimento.

Como destacado por Rink, na apresentação dos cursos de *Geografia física* de Kant, e por Adickes (Cf. 1911), o homem é problematizado como uma coisa existente no mundo, ou seja, como um objeto da natureza, mas nós defendemos que isso não ocorre do ponto de vista fisiológico, mas sim dele como habitante da Terra. Por esse motivo, defendemos que o homem é investigado nesses cursos como habitante da Terra, na medida em que o mundo é concebido como a integridade de todos os fenômenos, do

qual nós podemos derivar a pluralidade dos fenômenos. Como já indicado aqui, o fundamento arquitetônico dos cursos de *Geografia física* de Kant é a definição de mundo como a integralidade de todos os fenômenos, pois a partir dela podemos então conceber analiticamente a pluralidade desses (o que foi desenvolvido na primeira seção deste capítulo). Neste sentido, a investigação do homem como objeto da natureza deve considera-lo como habitante do globo terrestre, pois isso nos impede de investigá-lo do ponto de vista fisiológico, que segundo o autor é tema da *História natural*. (Consultar seção dois deste capítulo)

Sobre o método utilizado em seus cursos de *Geografia física*, Kant argumentou isto:

nossos conhecimentos iniciam-se a partir dos sentidos. Eles nos dão o material, ao qual a razão somente confere uma forma adequada. O fundamento de todo conhecimento está, portanto, nos sentidos e na experiência, que pode ser a nossa própria, ou a experiência de outros¹⁶³. (PG 9:159)

De acordo Kant, em seus cursos de *Geografia física*, todo nosso conhecimento inicia-se na experiência, mas isso não significa que o mesmo não possua a sua parte intelectual, pois na perspectiva dele a nossa razão atribui uma forma ao conteúdo material. De acordo com isso, as duas fontes do conhecimento humano nesses cursos são a razão e a sensibilidade, por essa recebemos as impressões e por aquela nós pensamos os objetos dados pela nossa sensibilidade. Poderíamos explicar essa passagem dos cursos em questão como uma frase conhecidíssima da primeira *Crítica*, que é a seguinte: “pensamentos sem conteúdo são vazios, intuições sem conceitos são cegas.” (*KrV* B76) Feitas essas observações sobre as fontes do conhecimento, ele delimitou o tipo do conhecimento geográfico da seguinte maneira: “mas nós podemos dar um lugar a nossos conhecimentos empíricos, tanto de acordo com os conceitos, quanto o tempo e o espaço, onde eles realmente podem ser encontrados.¹⁶⁴” (PG 9:159) Como já tido aqui, segundo Rink, o método das palestras de *Geografia física* são os objetos da natureza, em vista disso, interpretaremos esses cursos como uma semântica objetivamente válida sobre esses objetos. Para isso, partimos dos resultados apresentados por Loparic (Cf. 2005) e Perez (Cf. 2008), na medida em que eles defendem que a filosofia

¹⁶³ Von den Sinnen fangen sich unsere Erkenntnisse an. Sie geben uns die Materie, der die Vernunft nur eine schickliche Form erteilt. Der Grund aller Kenntnisse liegt also in den Sinnen und in der Erfahrung, welche letztere entweder unsere eigne oder eine fremde ist.

¹⁶⁴ Wir können aber unsern Erfahrungs-Erkenntnissen eine Stelle anweisen, entweder unter den Begriffen, oder nach Zeit und Raum, wo sie wirklich anzutreffen sind.

transcendental é uma semântica *a priori* do discurso objetivamente válido sobre a natureza.

Segundo Loparic, a semântica *a priori* dos juízos sintéticos em geral pode ser expressão a partir da tese da decidibilidade dos problemas da razão, que ele formulou da seguinte maneira: “dada qualquer questão prescrita pela natureza de nossa razão, podemos respondê-la, ou provar que não há solução possível.” (LOPARIC, 2005. p.14) Ainda de acordo com ele, a decidibilidade dos problemas da razão é a tarefa kantiana, na medida em que isso exige a elaboração de uma semântica. Essa tarefa é viável, pois os critérios de solubilidade dos problemas da razão são dados pelas condições de possibilidade de uma proposição sintética em geral, esses critérios são os seguintes: 1º) a proposição não pode ser autocontraditória. 2º) todos os conceitos não lógicos devem poder ser referidos a domínio de objetos dados ou construídos na sensibilidade. 3º) a forma lógica dessas proposições devem poder ser satisfazível por formas sensíveis. Dito isso, podemos afirmar que o primeiro critério trata do princípio da contradição e, diferentemente disso, os outros dois referem-se para uma teoria da referência e da verdade *a priori*. Essa diz respeito à teoria construtivista e aquela à doutrina dos princípios do entendimento. Nesse sentido, a semântica transcendental kantiana exige que toda proposição válida (dita como verdadeira) devem poder ser satisfeitas ou preenchidas por conteúdos intuitivos. Neste sentido, podemos alinhar o trabalho do Loparic com o trabalho de Hoguebe (Cf. 1973. p.67\75), pois o último também defende que a filosofia transcendental kantiana é uma teoria semântica, na medida em que o critério que nos permite decidir pela verdade ou falsidade de uma proposição sintética é a preenchibilidade ou a satisfazibilidade dessa por conteúdos intuitivos dados ou construídos na sensibilidade. Dito de outro modo, ambos os pesquisadores sugerem que Kant substituiu o critério formal de verdade pelo da satisfazibilidade ou preenchibilidade das proposições por conteúdos dados ou construídos na sensibilidade. Apresentadas essas observações, interpretamos a filosofia transcendental kantiana como uma semântica dos juízos sintéticos *a priori* em geral.

Como dito acima, a proposição fundamento dos cursos de *Geografia física* no que diz respeito ao ser humano é a seguinte: *o ser humano é habitante da Terra*. Entretanto, diferentemente da proposição *o ser humano é cidadão do mundo*, que segundo Perez é uma proposição sintética *a priori* prática, com o que nós concordamos, mas, apesar disso, não podemos afirmar a mesma coisa acerca dessa proposição dos cursos de *Geografia física*, pois ela é uma proposição sintética *a posteriori*. É

importante observar que todos os juízos da experiência são juízos sintéticos, pois o predicado não é derivado analiticamente do sujeito¹⁶⁵. (Cf. *KrV* B12) Segundo Kant, a diferença entre os juízos *a priori* e *a posteriori* trata das fontes do conhecimento, uma vez que o primeiro não é derivado imediatamente da experiência, mas de uma regra geral, o que não ocorre no caso dos juízos empíricos, pois a sua validade é dada sempre pela experiência. Acerca do juízo *a posteriori*, por exemplo, o juízo *os corpos são pesados*, o predicado pesado não é derivado analiticamente do sujeito corpo, pois ele acrescenta algo ao sujeito que é o peso, mas tal pode variar de acordo com a gravidade. Por exemplo, um corpo qualquer na Terra possui um peso X, caso tal corpo esteja na Lua o seu peso será diferente do da Terra por causa da gravidade, logo a proposição acima depende de certas circunstâncias empíricas, o que não ocorre com os juízos *a priori*. (Cf. *KrV* B3) Como dito anteriormente, um juízo *a priori* não é derivado da experiência, mas de uma regra, a qual lhe garante a aplicação à experiência. Por esse motivo, podemos afirmar que a proposição *o homem é habitante da Terra* é sintética, uma vez que esse predicado não é derivado analiticamente do sujeito homem conforme o princípio da contradição, mas não podemos afirmar que a mesma é *a priori*, pois é um juízo da experiência, dado ocupar-se das coisas no mundo como indicado por Adickes. (Cf. 1925/), Arnoldt (Cf. 1894) e Cohen (Cf. 1925). Noutras palavras, no caso do juízo sintético *a priori*, ele não depende de nenhuma situação empírica para ser válido, pois ele pode ser verificado independente de qualquer experiência, o que não ocorre com os juízos da experiência. Conforme Kant, “a universalidade empírica é, assim, uma extensão arbitrária da validade, em que se transfere para a totalidade dos casos a validade da maioria [...]” (*KrV* B 4)

Acima afirmamos que o curso de *Geografia física* é composto por proposições sintéticas *a posteriori* e, que isso é o que o diferencia desses cursos dos de *Antropologia*. Assim, defendemos que a proposição fundamental da *Geografia física* é a seguinte: *o ser humano é habitante da Terra*, mas que tal é um juízo da experiência, pois depende de certas circunstâncias empíricas para sua validade. Por esse motivo, Kant afirma que a geografia física é um esboço geral da natureza, na medida em que constitui todas as demais geografias possíveis. (Cf. 9:164-165) Como já dito aqui, em uma proposição sintética o predicado deve acrescentar algo ao sujeito, pois o mesmo não é derivado

¹⁶⁵ Sobre a diferença entre os juízos analítico e sintético, os primeiro foram classificados por Kant como explicativos, pois o predicado pode ser derivado analiticamente do sujeito segundo o princípio da contradição, o que não ocorre com os juízos sintéticos, por essa razão eles foram classificados pelo autor como extensivos.

analiticamente do sujeito a partir do princípio da contradição. Além disso, também dissemos que diferentemente de uma proposição sintética *a priori*, a validade da proposição sintética *a posteriori* é dada por certas circunstâncias empíricas, que neste caso são delimitadas pelas condições geográficas nas quais os seres humanos vivem. Acima apresentamos cinco possíveis tipos de geografias segundo Kant, que são a geografia matemática, moral, política, mercantil e teológica, apesar do aparente antagonismo delas, nós podemos alinhá-las a partir da seguinte ideia: todas são determinadas pelas características geográficas nas quais os seres humanos vivem. Por exemplo, *Physische Geographie*, como já dito aqui, acerca da Geografia moral, Kant (Cf. *Geo* 9:164) analisa a questão do parricídio no Japão e na Lapônia, pois deferentemente daquele no qual o ato é punido com a morte, no caso deste é um dever do filho matar o pai, caso o mesmo se fira na caça, pois isso é considerado uma demonstração de amor e fidelidade do filho com o pai e vice-versa. Se analisarmos essa situação a partir do imperativo categórico, logo o princípio motivador da mesma não pode torna-se princípios de uma legislação universal. Mas, se analisarmos a partir da perspectiva da *Geografia física*, as condições climáticas e geográficas da Lapônia justificam as razões do parricídio. Logo, a questão do parricídio é trata de diversos modos pelas diferentes civilizações, pois as questões culturais são determinadas pelas condições do habitat no qual vive os diferentes povos.

Por fim, defendemos que a proposição fundamental dos cursos de Geografia física é: *o ser humano é habitante da Terra*. Ao analisarmos essa proposição, concluímos que o predicado *habitante da Terra* não pode ser derivado analiticamente do sujeito homem a partir do princípio da contradição e da identidade, por duas razões: primeira, essa proposição é um juízo da experiência; segunda, pelo motivo anterior, a validade desse enunciado depende de inúmeras situações empíricas, as quais nós podemos constatar a partir do método da descrição física. Feitas essas observações, concordamos com Cohen (Cf. 2009) na medida em que ao alinharmos os cursos de geografia física e os cursos de antropologia, especificamente considerando a segunda parte obra *Antropologia de um ponto de vista pragmático*, os cursos de geografia física não são uma forma de conhecer o interior do homem pelo exterior, ao invés disso ele procura conhecer o homem como habitante da Terra. Neste sentido, podemos afirmar que a antropologia pragmática visa conhecer o homem como cidadão do mundo e a geografia física investiga o homem como habitante da terra. Assim, a antropologia pragmática investiga o homem como cidadão cosmopolita e a geografia física como

habitante da Terra. Na próxima seção examinaremos as consequências dessas duas perspectivas investigativas do que é homem.

12. A diferença entre as instruções de geografia física e as de antropologia pragmática

Conforme Kant, o conhecimento do mundo é formado pelas instruções de *Antropologia* e de *Geografia física*, essa trata do conhecimento teórico enquanto aquela da parte pragmática. A parte teórica ocupa-se do homem como uma coisa no mundo, o que nós defendemos na seção anterior, pois nos cursos de Geografia o homem é tematizado como um habitante da Terra. Acerca da diferença dos cursos de *Antropologia* dos cursos de *Geografia física*, Arnoldt (Cf. 1984, p.343) defende que o último considera o homem do ponto de vista externo, enquanto o primeiro da perspectiva interna. Por essa razão, a antropologia ocupa-se daquilo que o homem pode e deve fazer de si como um ser racional e livre. Ao contrário disso, a *Geografia física* investiga o homem como habitante da Terra, porque considera o ser humano do ponto de vista externo, porque o mesmo é descrito a partir das diferentes regiões que os mesmos ocupam no globo Terrestre.

Acerca do que foi dito acima, citamos novamente um trecho já indicado aqui:

em consequência da classificação física, as coisas serão consideradas agora, ao contrário, de acordo com os lugares [*Stellen*] que elas ocupam na Terra. O sistema destina o lugar [*Stelle*] na divisão de classes. A descrição geográfica da natureza indica os lugares [*Stellen*] nos quais estas coisas podem realmente ser encontradas na Terra. Assim, por exemplo, o lagarto e o crocodilo são fundamentalmente um e o mesmo animal. O crocodilo é apenas um lagarto imensamente grande. Porém, os lugares [*Örter*] nos quais este ou aquele mora na Terra, são diferentes. O crocodilo vive no Nilo; o lagarto na terra [*Land*] e também entre nós mesmos. No fundo, enxergamos aqui o cenário [*Schauplatz*] da natureza, a Terra em si e as regiões [*Gegenden*], onde as coisas efetivamente são encontradas. Todavia, no sistema da natureza será buscado não o lugar de origem, mas sim as formas similares¹⁶⁶. (PG 9:161)

¹⁶⁶ Zufolge der physischen Einteilung hingegen werden die Dinge gerade nach den Stellen, die sie auf der Erde einnehmen, betrachtet. Das System weist die Stelle in der Klasseneinteilung an. Die geographische Naturbeschreibung aber weist die Stellen nach, an denen jene Dinge auf der Erde wirklich zu finden sind. So sind z.B. die Eidechse und das Krokodil im Grunde ein und dasselbe Thier. Das Krokodil ist nur eine ungeheuer große Eidechse. Aber die Örter sind verschieden, an denen sich diese und jenes auf der Erde aufhalten. Das Krokodil lebt im Nil, die Eidechse auf dem Lande, auch bei uns. Überhaupt betrachten wir hier den Schauplatz der Natur, die Erde selbst und die Gegenden, wo die Dinge wirklich angetroffen werden. Im System der Natur aber wird nicht nach dem Geburtsorte, sondern nach ähnlichen Gestalten gefragt.

De acordo com a obra citada, a *Geografia física* se diferencia da *História natural* na medida em que não objetiva apresentar a narrativa de como os seres vivos ou Terra eram no passado, ao invés disso, ela descrever os seres vivos como eles são agora de acordo com as regiões geográficas nas quais eles vivem. Para realizar isso, Kant propõe a classificação física como método investigativo desses cursos, pois ela visa descrever os habitantes da Terra segundo o lugar que os mesmos são encontrados nela. Por essa razão, Kant rejeita em seus cursos de *Geografia física* a perspectiva da *História natural*, pois o seu objetivo não é elaborar nem uma classificação natural (tal como Lineu, Herder ou Buffon) e nem narrar a história das transformações dos seres a partir de um protótipo fundamental. (Cf. *VvRM* 2:435) Neste sentido, a descrição física lhe permitiu elaborar diferentes tipos de geografias, pois se nós investigarmos os homens a partir de cada uma das regiões nas quais eles vivem, logo nós descobriremos diferentes tipos de organizações políticas, religiosas, mercantis e morais. (Cf. *PG* 9:164-5\Colleg-PG 2:3) Por essa razão, o método utilizado por Kant em seus cursos de *Geografia física* é a classificação física, porque ela lhe permitiu descrever os seres humanos a partir da sua organização política, religiosa e cultural e os outros animais a partir dos diferentes lugares que eles são encontrados na Terra.

Conforme Cohen, “in Kant’s geography course the human being is considered not as free being, but rather (as) an inhabitant of the earth like plants, animals, and minerals – it considers man as one type of thing on earth.” (COHEN, 2009. p. 123) Para o último pesquisador, a *Geografia física* investiga o homem da perspectiva externa, mas isso não nos permite alinhar esses cursos com a segunda parte da *Antropologia de um ponto de vista pragmático*. Na segunda parte dessa obra, Kant definiu a *característica antropológica* como a maneira de conhecer o interior do homem pelo exterior, o que não ocorre nos cursos de *Geografia física*, pois neles não há a preocupação de conhecer o interior do homem pelo exterior, mas sim de investigá-lo como habitante da Terra. Diferentemente disso, investigar o homem do ponto de vista externo significa considerá-lo como mais um dos habitantes da Terra, da mesma forma que os outros animais, plantas e minerais. De acordo com Adickes (Cf. 1925), a *Geografia física* pertence à parte teórica do conhecimento do mundo, pois ela se refere às coisas no mundo, por exemplo, os animais, as plantas, as diversidades de países e climas e, no caso do homem, ele é problematizado como um produto ou jogo da natureza. Mas, como já dito aqui, diferentemente da perspectiva investigativa da

História natural, nos cursos de *Geografia física* o homem é analisado a partir dos diferentes lugares que nós o encontramos no globo Terrestre.

Acerca da noção de antropologia pragmática, Brandt afirmou isto:

Kant parece não ter falado de sua antropologia pragmática como uma disciplina filosófica. A antropologia pragmática é uma enciclopédia da filosofia kantiana em um nível empírica; ela não está integrada no sistema (trocando o conceito) da filosofia transcendental ou da filosofia crítica, mas coloca-se ao lado da filosofia propriamente, e ainda discute quais seus problemas na dimensão possível a uma disciplina no âmbito empírica¹⁶⁷. (BRANDT, 1999. p.8)

De acordo com o pesquisador, as diferentes definições de *antropologia pragmática* desenvolvidas nas diferentes versões dos cursos de antropologia de Kant são tratadas todas na dimensão de uma ciência empírica. É possível afirma-se isso, pois os temas tratados nesses cursos em partes são diferentes dos temas da filosofia transcendental e o método utilizado também é diferente, pois neles Kant nunca se indagou de como são possíveis os juízos sintéticos *a priori* antropológicos. Entretanto, nesses cursos encontramos diferentes reflexões sobre a questão do caráter e acerca do funcionamento das faculdades cognitivas. Louden (Cf. 2011) concorda em parte com Brandt, pois ele defende que a antropologia pragmática é potencialmente uma antropologia moral, na medida em que nos permite utilizar o nosso conhecimento acerca da natureza humana segundo fins morais. Ainda conforme ele, a noção de natureza humana é concebida a partir dos efeitos da liberdade humano no mundo empírico. Isso dito nas palavras dele, “a antropologia pragmática estuda os efeitos fenomênicos da liberdade humana no mundo empírico, não as supostas origens não empíricas delas.” (LOUDEN, 2011.p.81) Isto significa que, para Louden e Brandt a antropologia pragmática é uma ciência empírica. Em contrapartida a isso, para Cohen (Cf. 2009), a geografia é uma descrição do homem como habitante da Terra igual aos outros seres vivos.

Feitas as observações acima, poderíamos afirmar que tanto os cursos *Geografia física* quanto os de *Antropologia* são concebidos como ciências empíricas, pois ambas são tematizadas a partir da experiência e não oferecem nenhum princípio *a priori* nem à moralidade e nem à filosofia teórica. Mas, ao afirmarmos isso não resolvemos a questão proposta neste capítulo, que é diferenciar as instruções de *Geografia física* das de

¹⁶⁷ [...] von seiner pragmatischen Anthropologie scheint Kant nicht als einer philosophischen Disziplin gesprochen zu haben. Die pragmatische Anthropologie ist eine Enzyklopädie der Kantischen Philosophie auf empirischer Ebene; sie ist nicht in das (wechselnd konzipierte) System der Transzendentalphilosophie oder kritischen Philosophie integriert, sondern stellt sich neben die eigentliche Philosophie und erörtert doch deren Probleme in der Dimension, die einer Disziplin im Empirischen [...]

Antropologia como sugerido por Kant na carta enviada a Herz em 1773. (Cf. *Br* 10:145-146) Diferentemente de Brandt e de Louden, Perez argumenta que a noção de antropologia pragmática faz parte da filosofia transcendental e sobre isso, ele afirma o seguinte:

o conhecimento pragmático, que se desenvolve na antropologia a partir da proposição *o ser humano é um cidadão do mundo*, é de tal tipo que permite reconhecer aquilo que obstaculiza ou propicia a realização da lei moral. Nesse sentido, não é um conhecimento teórico, tal como seria um conhecimento das fibras ou da corrente sanguínea do corpo humano, mas um conhecimento do homem que pressupõe o conceito de liberdade, quer dizer, um tipo de conhecimento baseado na condição de uma causalidade livre do ser humano como alguém capaz de levar adiante ou não a realização da lei moral no mundo. Assim, a relação entre o conceito ser humano (homem) e o conceito cidadão do mundo ou fim último não está de nenhum modo em conformidade com uma proposição empírica, mas pertencente ao domínio prático. (PEREZ, 2010. P.17)

Ao contrário dos outros pesquisadores, Perez indica que a antropologia pragmática não é ciência dos objetos dos sentidos, senão uma ciência prática. Para justificar a sua tese interpretativa, ele utiliza a definição de cidadão do mundo [*Weltbürger*] elaborada por Kant no parágrafo 28 da *Doutrina da virtude* da *Metafísica dos Costumes*. Nessa obra, Kant escreveu o seguinte:

uma vez que aquilo que foi produzido é uma pessoa e é impossível conceber a produção de um ser dotado de liberdade mediante uma operação física, é uma ideia totalmente correta e também necessária considerar, sob um ponto de vista prático, o ato de procriação como aquele mediante o qual pusemos uma pessoa no mundo, sem o seu consentimento, e a trouxemos arbitrariamente a ele, fato pelo qual recai então sobre os progenitores a obrigação de, na medida das suas forças, conseguir que a criança esteja satisfeita com essa sua condição. – Não podem destruir o seu filho como se fora um artefato por si produzido (pois que isso não o pode ser um ser dotado de liberdade) ou com sua propriedade, nem tampouco abandoná-la à sua sorte, pois que com ele não foi apenas um ser do mundo que para cá trouxeram, mas um cidadão do mundo, condição essa que, atendendo também a conceitos jurídicos, não lhes pode, pois, ser indiferente¹⁶⁸. (*MS* 6:281)

De acordo com Kant, o ato físico de conceber um filho não nos permite tê-lo como um objeto, pois em sentido prático a criança é um ser dotado de liberdade, por essa razão os

¹⁶⁸ Denn da das Erzeugte eine Person ist, und es unmöglich ist, sich von der Erzeugung eines mit Freiheit begabten Wesens durch eine physische Operation einen Begriff zu machen: so ist es eine in praktischer Hinsicht ganz richtige und auch notwendige Idee, den Act der Zeugung als einen solchen anzusehen, wodurch wir eine Person ohne ihre Einwilligung auf die Welt gesetzt und eigenmächtig in sie herüber gebracht haben; für welche Tat auf den Eltern nun auch eine Verbindlichkeit haftet, sie, so viel in ihren Kräften ist, mit diesem ihrem Zustande zufrieden zu machen. – Sie können ihr Kind nicht gleichsam als ihr Gemächsel (denn ein solches kann kein mit Freiheit begabtes Wesen sein) und als ihr Eigentum zerstören oder es auch nur dem Zufall überlassen, weil an ihm nicht bloß ein Weltwesen, sondern auch ein Weltbürger in einen Zustand herüber gezogen, der ihnen nun auch nach Rechtsbegriffen nicht gleichgültig sein kann.

pais possuem a obrigação de prover a existência dela. Ainda segundo Kant, o filho é uma pessoa, porque ele é um ser dotado de liberdade, logo ele não pode ser reduzido pelos pais ao estado de uma coisa, o que justificaria o direito de posse do pai sobre o filho. Além disso, o nascimento biológico é insuficiente para explicar como o homem pode ser dotado de liberdade, ou seja, é insatisfatório para explicar o conceito de pessoa. Segundo Kant, o homem nasce livre, pois na doutrina do direito natural, a liberdade é uma condição imprescindível, uma vez que ela é condição para admissibilidade do contrato social. (Cf. *MS* 6:238) Assim, o nascimento não demarca apenas a existência física de um ser humano, pois é mais do que isso, ele simboliza o surgimento de um cidadão do mundo. No caso do predicado *cidadão do mundo*, Kant advertiu que o homem como um ser dotado de liberdade é mais do que um ser mundano, ele é um ser dotado de liberdade. Isto significa que, por ser um ser racional dotado de liberdade, o homem também deve ser considerado como um cidadão do mundo, algo que não é efetivado pelo o seu nascimento físico, mas sim pelo o uso que ele faz da própria liberdade.

Considerando o que fora dito aqui, a noção de cidadão cosmopolita possui um sentido jurídico e prático. No primeiro sentido, “todos os homens estão originariamente na posse em comum do solo da Terra inteira (*communio fundi originaria*), (cada um) com a vontade, que lhes assiste por natureza, de o usar (*lex iusti*).” (*MS* 6:267) Entretanto, para que esse uso da Terra possa ocorrer, nenhum arbítrio pode ser suprimido por outro, pois isso inviabilizaria o uso da posse particular sobre o solo comum da Terra. Assim, todos os seres humanos possuem uma igualdade jurídica inata, que nada mais é do que a independência do arbítrio, que consiste em não ser obrigado por outro mais do que reciprocamente somos obrigados. Por fim, a lei que reparte o meu e o teu decorre da lei jurídica, a qual trata da liberdade em sentido externo. No segundo sentido, o ser humano deve ter a si mesmo como um *fim último* (Cf. *GMS* 4:431), pois segundo o imperativo da humanidade¹⁶⁹ nós não podemos utilizar uma pessoa como meio para atingirmos qualquer fim, pois ao fazermos isso, temos a humanidade como meio ao utilizarmos tanto a nossa pessoa quanto a pessoa de outrem como meio para qualquer fim. Na terceira *Crítica* (Cf. §84), Kant propôs que o ser humano é a única espécie de ser racional finito conhecida que pode ter a si mesmo como fim da natureza e como fim moral, o que não ocorre com os outros animais. Mas, o fim último somente é

¹⁶⁹ Age de tal maneira que uses a humanidade, tanto na tua pessoa como na pessoa de qualquer outra, sempre e simultaneamente como fim e nunca simplesmente como meio.

possível no caso do homem como sujeito moral, dado que ele pode ter a si mesmo como outrem como o fim último, que neste caso é um fim moral. A ideia do homem como fim último nós encontramos desde primeira *Crítica*, por exemplo, na *Arquitetônica da razão*, mas a novidade apresentada na *Crítica da Faculdade de juízo* diz respeito ao tratamento da questão, pois nela esse tipo de juízo é tido mediante a faculdade de julgar e, por isso, torna-se um juízo reflexivo¹⁷⁰. (Consultar a seção sete deste capítulo) Mas, o que importa aqui para nós é a ideia de que por ser um ser dotado de liberdade, o homem pode ter a si mesmo como fim e, por isso, ele não é meramente um ser mundano, mas um cidadão do mundo. Neste sentido, para Perez (Cf. 2010, p.17) o conceito de cidadão de mundo é um conceito prático e *a priori*, pois ele não é derivado analiticamente do ato físico de nascer ou da ideia de homem, pelo contrário, é um conceito sintético igual ao conceito de *fim último* ou o conceito de *posse* kantiano.

Feitas essas observações, para Perez a antropologia pragmática investiga o que obstaculiza e fomenta a realização da lei moral pelos seres racionais dotado de vontade finita. Mas, diferentemente de Louden (Cf. 2011) que defende que ela investiga os efeitos da liberdade no mundo empírico, Perez afirma que o enunciado *o ser humano é cidadão do mundo* é uma proposição sintética *a priori* prática. Dito isso nas palavras do autor:

1. A proposição *o ser humano é um cidadão do mundo* não é uma proposição que possa ser constatada na experiência, ela é então necessariamente *a priori*.
2. Como não podemos deduzir analiticamente o predicado *cidadão do mundo* do sujeito *ser humano* a proposição é necessariamente sintética.
3. Como o conceito *cidadão do mundo* não é um conceito teórico nem meramente heurístico e, portanto, a proposição que conforma não tem cabimento no domínio teórico, só pode pertencer necessariamente ao domínio prático. Esta pertença ao domínio prático possui o mesmo estatuto que a proposição do direito, isto é, *meu* ou que a proposição da história *a espécie humana tende para o melhor*. (PEREZ, 2010. p.17)

Inicialmente, desejamos indicar que concordamos com a tese defendida por Perez (Cf. 2010), pois a proposição *o homem é cidadão do mundo* é sintético *a priori* prático, dado que o predicado *cidadão do mundo* não é derivado analiticamente do sujeito e também não é um conceito heurístico, ao invés disso denota um sujeito moral dotado de liberdade, o que não pode ser constatado a partir da experiência. Conforme o pesquisador, a questão central da antropologia pragmática é demonstrar a validade da proposição *o homem é cidadão do mundo*, que segundo Perez (2010) é uma proposição

¹⁷⁰ Acerca da doutrina do fim ultimo da razão sugerimos a leitura do trabalho de Perez (Cf. 2010) e Höffe (Cf. XXXX).

sintética *a priori* prática, com o que estamos de acordo. Assim, para o pesquisador, a antropologia pragmática investiga o que obstaculiza e fomenta a realização da lei moral por seres racionais finitos. Feita essa observação acerca da noção de antropologia pragmática, dado que o seu problema fundamental é demonstrar a validade da predicação do homem como cidadão do mundo, por isso, que nós queremos enfatizar que o problema central dos cursos de *Geografia física* é demonstrar a validade da seguinte proposição: *o homem é habitante da Terra*.

É importante ainda ressaltar que, apesar de não encontrarmos a proposição *o homem é habitante da Terra* de forma literal nas obras de Kant acerca dos seus cursos de *Geografia física*, nós a deduzimos do critério de satisfabilidade das proposições geográficas desenvolvido por ele na introdução de *Physische Geographie* e do método empregado por ele nesses cursos¹⁷¹. A fim de ilustrar o primeiro argumento, citamos a passagem referida aqui:

mas nós podemos denominar ambas, história e geografia, do mesmo modo, como uma descrição, mas com a diferença de que a primeira é uma descrição no tempo [*Zeit*] e a segunda, uma descrição no espaço [*Raume*]. História e geografia ampliam, portanto, os nossos conhecimentos em relação ao tempo e ao espaço. A história se refere aos acontecimentos que, em relação ao tempo, sucederam-se um após o outro [*nacheinander*]. A geografia se refere aos fenômenos que, em relação ao espaço, acontecem ao mesmo tempo [*zu gleicher Zeit*]. Conforme os diferentes objetos, com os quais a última se ocupa recebe ela diferentes nomes. Por conseguinte, chama-se logo geografia física, matemática, política, moral, teológica, literária ou mercantil¹⁷². (PG 9:161)

Nessa passagem, Kant delimita de que maneira as proposições da *Geografia* e da *História natural* se referem aos fenômenos dados ou construídos no tempo e no espaço, isso é o que estamos chamando de critério de satisfabilidade. Considerado isso, as proposições geográficas são preenchidas por fenômenos que em relação ao espaço que ocorrem ao mesmo tempo e as proposições históricas se referem aos acontecimentos que em relação ao tempo ocorrem um após o outro. Como se pode observar, a distinção proposta por Kant da *Geografia física* da *História natural* pode ser interpretada como

¹⁷¹ Questão analisada nas seções 3 e 4 deste capítulo.

¹⁷² Wir können aber beides, Geschichte und Geographie, auch gleichmäßig eine Beschreibung nennen, doch mit dem Unterschiede, daß erstere eine Beschreibung der Zeit, letztere eine Beschreibung dem Raume nach ist.

Geschichte also und Geographie erweitern unsere Erkenntnisse in Ansehung der Zeit und des Raumes. Die Geschichte betrifft die Begebenheiten, die, in Ansehung der Zeit, sich nacheinander zugetragen haben. Die Geographie betrifft Erscheinungen, die sich, in Ansehung des Raums, zu gleicher Zeit ereignen. Nach den verschiedenen Gegenständen, mit denen sich die letztere beschäftigt, erhält sie verschiedene Namen. Demzufolge heißt sie bald die physische, die mathematische, die politische, bald die moralische, theologische, litterarische oder mercantilische Geographie.

um critério semântico, pois a distinção feita delas por Kant determina *ao que e de que* maneira as proposições dessas disciplinas podem ser preenchidas por conteúdos dados ou construídos na sensibilidade. Além disso, esse critério semântico também nos permite separar as proposições validas das invalidas, na medida em nos permite traçar uma estratégia de solubilidade dos problemas dessas disciplinas, assim diferenciados os problemas solúveis dos insolúveis. A fim de validar o nosso primeiro argumento, reconstruiremos a partir deste ponto o domínio sensível de interpretação dos enunciados da *Geografia física*.

Acerca da ideia de mundo, Kant escreveu o seguinte em *Physische Geographie*:

o todo aqui é o mundo, o cenário sob o qual toda experiência ocorrerá. Tratar com pessoas e viagens alaga o âmbito de todo nosso conhecimento. Esse trato nos ensina a conhecer o ser humano, quando este último objetivo será alcançado, exige muito tempo. [...] Ao viajar aumenta-se o seu conhecimento do mundo externo, o que é de pouco benefício, quando não se obteve por meio de aula certas instruções. Se, portanto, alguém diz isto ou aquilo, ele conhece o mundo: assim se entende isto, que ele conhece o homem e a natureza¹⁷³. (PG 9:158)

Ainda conforme o autor, o nosso conhecimento obtido acerca do mundo exterior é de pouco benefício, caso nós não tenhamos tido antes certas instruções preliminares de *Antropologia* e de *Geografia física*. Como já tido aqui, a *Geografia física* é a parte teórica do conhecimento do mundo, pois ele se refere às coisas no mundo, por exemplo, os animais, plantas, minerais, a diversidade de climas, de países e da raça humana. Essa é a primeira parte do conhecimento do mundo, a segunda é a antropologia, a qual foi definida por Kant como pragmática, dado investigar o homem não como uma coisa no mundo, ao invés disso, como um cidadão do mundo como desenvolvido por Perez. Neste sentido, a assertiva *ele conhece o mundo*, significa que o investigador possui tanto o conhecimento teórico da *Geografia física* e quanto conhecimento pragmático da *Antropologia*. Por essa razão, em seus cursos de *Geografia física*, Kant se ocupava na ampliação do nosso conhecimento acerca do mundo exterior, na medida em essa disciplina trata dos fenômenos que em relação ao espaço ocorrem ao mesmo tempo.

Ainda sobre o que foi dito acima, Kant escreveu isto:

¹⁷³ Das Ganze ist hier die Welt, der Schauplatz, auf dem wir alle Erfahrungen anstellen werden. Umgang mit Menschen und Reisen erweitern den Umfang aller unserer Kenntnisse. Jener Umgang lehrt uns den Menschen kennen, erfordert aber, wenn dieser Endzweck soll erreicht werden, viele Zeit. [...] Durch Reisen erweitert man seine Kenntnis der äußern Welt, welches aber von wenigem Nutzen ist, wenn man nicht bereits durch Unterricht eine gewisse Vorübung erhalten hat. Wenn man demnach von diesem oder jenem sagt, er kenne die Welt: so versteht man darunter dies, dass er den Menschen und die Natur kenne.

Uma tal antropologia, considerada como conhecimento do mundo que deve seguir à escola, não é propriamente denominada pragmática se contém um amplo conhecimento das coisas no mundo, por exemplo, os animais, as plantas e os minerais dos diversos países e climas, mas se contém um conhecimento do ser humano como cidadão do mundo. – Por conseguinte, mesmo o conhecimento das raças humanas como produtos que fazem parte do jogo da natureza, ainda não entra no conhecimento pragmático do mundo, mas apenas no conhecimento teórico dele¹⁷⁴. (*Anth* 7:120)

Na obra de 1798, Kant ratifica que o conhecimento antropologia não se ocupa das coisas no mundo, pois esse tipo de saber é tratado na parte teórica do conhecimento do mundo, que neste caso é a *Geografia física*. Entretanto, esse tipo de conhecimento teórico não é a narrativa histórica daquilo que a natureza faz do homem, mas sim a descrição dele a partir do lugar que nós o encontramos no globo terrestre. Especificamente sobre isso, é importante ressaltar que em todas as anotações kantianas dos cursos de *Geografia* aqui consultadas, o homem é investigado a partir dos lugares nos quais ele pode ser encontrado sobre o globo terrestre, por isso, ele é tematizado do ponto de vista do mundo exterior. Por exemplo, em 1757, Kant propôs um exame comparativo das diferentes raças humanas a partir do lugar que as mesmas são encontradas na Terra, segundo as suas inclinações, preconceitos, mentalidades e organização política. Ele definiu esse tipo de conhecimento acerca das coisas do mundo como teórico, pois ele fora concebido como uma narrativa acerca dos produtos da terra explicados a partir do lugar que nós as encontramos no globo terrestre. (Cf. *Colleg-PG* 2:9) Em 1765\6, a investigação do homem também não ocorre de acordo com uma determinada civilização ou povo, pelo contrário, considera todas as civilizações, uma vez que o objetivo da geografia política e moral é distinguir a partir das qualidades naturais o que é ou não moral em toda a espécie humana, assim, permitindo ao investigador elaborar um grande mapa moral da espécie humana. (*NEV* 2:318) Por fim, em 1802, o homem continua sendo investigado como uma coisa no mundo, mas nessa obra o autor diferencia o conhecimento histórico do conhecimento geográfico, pois o primeiro trata daquilo que a natureza faz do homem, enquanto o segundo investiga o homem a partir do lugar que o mesmo é encontrado na Terra, o que nessa anotação, Kant chamou de classificação física. (*PG* 2:161) Em vista disso, nós podemos afirmar, que a investigação do homem nos cursos de *Geografia física* não ocorre a partir daquilo

¹⁷⁴ Eine solche Anthropologie, als Weltkenntniß, welche auf die Schule folgen muß, betrachtet, wird eigentlich alsdann noch nicht pragmatisch genannt, wenn sie ein ausgebreitetes Erkenntniß der Sachen in der Welt, z.B. der Thiere, Pflanzen und Mineralien in verschiedenen Ländern und Klimaten, sondern wenn sie Erkenntniß des Menschen als Weltbürgers enthält. – Daher wird selbst die Kenntniß der Menschenrassen als zum Spiel der Natur gehörender Producte noch nicht zur pragmatischen, | sondern nur zur theoretischen Weltkenntniß gezählt.

que a natureza faz do homem, mas sim a partir dos diferentes lugares que ele habita no globo Terrestre, ideia a qual é comum em todas as anotações desses cursos aqui consultadas. Por fim, a antropologia pragmática investiga o homem como cidadão do mundo e a geografia física como habitante da Terra, logo, apesar de ambas juntas formarem o conhecimento do mundo, elas analisam características distintas dos seres humanos.

Por fim, os cursos de antropologia e de geografia física são as duas partes do conhecimento do mundo, a primeira ocupa-se do homem como cidadão do mundo e a segunda dele como habitante da terra. No caso da antropologia, o juízo “o homem é cidadão do mundo” é sintética *a priori* prática, já no caso da geografia física, o juízo “o homem é habitante da Terra” é sintético *a posteriori*, pois ele é investigado a partir do lugar que ele habitada sob o globo terrestre.

5. CONCLUSÃO

Na carta enviada a Herz em 1773, Kant afirmou que a sua investigação antropologia não considera a ligação entre o pensamento e os órgãos do corpo humano, pois isso é um problema insolúvel e infrutífero. Neste sentido, a antropologia é concebida como um exercício preliminar sobre a moral, as habilidades e o convívio social. Ainda segundo ele, o objetivo desses exercícios é inaugurar o domínio prático da razão. Além disso, as aulas de *Antropologia* junto com as de *Geografia física* são concebidas como exercícios preliminares do conhecimento do mundo, assim a antropologia ocupa-se da parte prática e a geografia da parte teórica. Para realizar essa tarefa, Kant esclareceu o seguinte: “procuro mais do que o fenômeno, do que suas leis como o primeiro fundamento da possibilidade da modificação da natureza humana.” (*Br* 10:144) Isto significa que, ao elaborar os exercícios preliminares de antropologia, Kant indica investigará o homem a partir da ligação entre o pensamento e os órgãos do corpo humano como ocorre na antropologia escolástica (platneriana), ao invés disso, investigará a natureza humana a partir de um conjunto de efeitos, que neste caso são morais. Ainda acerca disso, ele destaca, em diversas passagens das anotações dos cursos de *Antropologia*, que o conhecimento local e sem utilizado, pois o que interessa ao antropólogo pragmático é o conhecimento geral, isso indica que ele rejeita a perspectiva indutiva nesses cursos. (Cf. *Anth* 7:119) Isto significa que, a concepção de natureza humana não é possível mediante a generalização de certa característica empírica dos seres humanos, mas sim uma definição prescritiva, pois a partir de certo efeitos práticos nós os imaginamos como produzidos por ela.

Em vista do que foi dito acima, propomos que uma definição possível de natureza humana a partir das indicações apresentadas por Kant, na sua carta enviada a Herz em 1773, somente é possível mediante um conjunto de efeitos, que nós imaginamos como produzidos por ela. Por um lado, segundo Louden, esses efeitos são os produzidos pela liberdade no mundo empírico, uma vez que a antropologia é considerada por ele como uma *filosofia moralis applicata*, na medida em que certos exemplos empíricos demonstram o que obstaculiza ou viabiliza a execução da lei moral pelos seres racionais finitos. Por outro lado, Perez enfatiza que esses efeitos são possíveis mediante as condições de formulação e de execução de proposições sintéticas em geral e que a partir dessas condições, Kant deriva analiticamente a definição de natureza. Neste sentido, defendemos que a noção de natureza humana é derivada

analiticamente de um conjunto de efeito que nós imaginamos produzidos por ela, os quais já foram apresentados aqui. Por fim, a nossa concepção destes efeitos é a nossa concepção de natureza humana. Todavia, é necessária uma última observação, para ambos os pesquisadores citadas a concepção de natureza humana somente é viável mediante o uso que os seres humanos fazem das suas faculdades cognitivas. Destarte, diferente de Louden, propomos que a concepção de natureza humana é viável a partir dos efeitos materiais produzidos pelas condições de possibilidade e de execução das proposições sintéticas *a priori* práticas. Neste sentido, a nossa concepção de natureza humana é possível mediante um conjunto de efeitos, que neste caso é o sentimento moral [*moralische Gefühl*].

Sobre a questão do aspecto material, de acordo com Cohen (Cf. 2008), a antropologia fisiológica é a base da antropologia pragmática, pois a causalidade final somente pode ser aplicada ao conjunto de leis empíricas. Assim, para o pesquisador a antropologia pragmática ocupa-se do homem a partir da faculdade teleológica, mas para isso é necessário organizá-lo inicialmente segundo leis empíricas, pois a causalidade final é aplicada ao conjunto de leis e não ao organismo vivo. As consequências disso é a defesa de um naturalismo fraco em Kant, pois não podemos reduzir o comportamento humano ao determinismo biológico, mas sem esse não podemos ajuizar o homem como um ser organizado. Neste sentido, a antropologia pragmática compartilha certas características metodológicas com a perspectiva de uma filosofia da biologia em Kant. Concordamos em parte com o pesquisador citado, pois não podemos excluir os elementos fisiológicos da explicação de como são possíveis às proposições sintéticas *a priori* prática. Entretanto, diferente dele, defendemos que os elementos biológicos da natureza humana são descritos a partir das condições de possibilidade de formulação e de execução de proposições sintéticas *a priori*, dado que a nossa concepção de natureza humana apenas é possível mediante os efeitos dessas condições. Dito isso, podemos asseverar que a nossa interpretação se distânciada da defendida por Cohen, na medida em que não consideramos os elementos biológicos como a base da antropologia pragmática, mas que esses elementos são pensados como efeitos materiais produzidos pelas condições de possibilidade de formulação e de execução das posições sintéticas em geral.

A diferença da *Geografia física da História natural*, de acordo com Kant, pode ser caracterizada a partir do modo como suas proposições dessas disciplinas são satisfazíveis (preenchíveis) por conteúdos dados ou construídos na sensibilidade. No

primeiro caso, os elementos que compõem as proposições geográficas referem-se aos acontecimentos dados espacialmente ao mesmo tempo. Enquanto, no segundo caso, as proposições naturalistas remetem-se aos acontecimentos dados temporalmente que ocorrem um após o outro. Em vista disso, interpretamos essa distinção apresentada por Kant como um critério semântico, na medida em que nos permite delimitar como os enunciados dessas disciplinas podem ser preenchidos por conteúdos dados ou construídos na sensibilidade. Para validar a nossa tese interpretativa, partimos dos resultados obtidos nas pesquisas de Loparic (Cf. 2005) e de Perez (Cf. 2008), pois ambos leem a filosofia transcendental kantiana como um tratado lógico-semântico. Dito isso, defendemos que a antropologia pragmática investiga o homem como um cidadão cosmopolita e a geografia física como habitante da terra. No primeiro caso, o juízo “o homem é cidadão do mundo” é sintético a priori prático e, no segundo caso, o “homem é habitante da Terra” é sintético *a posteriori*. Por fim, defendemos aqui que a distinção proposta por Kant na *Geografia física da História natural* pode ser interpretada como a delimitação dos critérios de validades das proposições dessas disciplinas, pois determina como essas proposições podem ser satisfeitas por conteúdos dados ou construídos na sensibilidade.

Portanto, defendemos que a ideia de uma natureza humana em Kant é derivada analiticamente das condições de possibilidade de formulação e de execução de proposições sintéticas em geral. Todavia, ao afirmamos que ela é concebida analiticamente, queremos enfatizar certos efeitos materiais, por exemplo, o sentimento de respeito à lei. Por isso, consideramos o solucionador de problemas da razão como um efeito produzidos pelas condições de possibilidade de execução e de formulação de proposições sintéticas *a priori*. Por essa razão, defendemos que ele é concebido analiticamente a partir das condições possibilidade dos juízos sintéticos *a priori* em geral.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- ADICKES, E. *Untersuchungen zur Kants physische Geographie*. Tübingen: Mohr, 1911.
- _____. *Kant als Naturforscher*. Band II. Verlag W. DE Gruyter & CO: Lisboa, 1925.
- ALLISON, Henry E. *Justification and Freedom in the Critique of Practical Reason*. In FÖRSTER, E. *Kant's Transcendental Deductions*. Stanford: Stanford University Press, 1989. pp. 114-130.
- _____. 1990: *Kant's Theory of Freedom*. Cambridge University Press.
- ALMEIDA, G. *Kant e o 'facto da razão': 'cognitivismo ou 'decisionismo' moral?* *Studia kantiana*, vol. I, no. 1. 1998. pp. 53-81.
- ARNOLDT, E. *Kritische Excursus im Gebiete der Kant-Forschung*. F. Beyer, 1894.
- BECK, Lewis W. *Das Faktum der Vernunft*. *Kant-Studien*, 52. 1961. pp. 271-282.
- BORGES, M. *Razão e emoção em Kant*. Pelotas: Editora e gráfica Universitária, 2012.
- BRANDT, R. *Kommentar zu Kants Anthropologie*. Hamburg: Felix Meiner Verlag GmbH, 1999.
- _____. *Die Bestimmung des Menschen bei Kant*. Hamburg: Felix Meiner Verlag GmbH, 2007.
- _____. *Immanuel Kant – Was bleibt?* Hamburg: Felix Meiner Verlag GmbH, 2010.
- _____. *The Guiding Idea of Kant's anthropology and the vocation of the human being*. In JACOBS, B, KAIN, P. *Essays on Kant's Anthropology*. New York: Cambridge University Press, 2003.
- CANDIOTTO, C. *Foucault, Kant e o lugar simbólico da Crítica da razão pura em As palavras e as coisas*. *Kant e-Prints*. Campinas, Série 2, v. 4, n. 1, p. 185-200, jan.-jun., 2009.
- CASTELO BRANCO, G. *Kant-Foucault: Autonomia e analítica da finitude*. *Kant e-Prints*. Campinas, Série 2, v. 6, n. 2, p. 01 -13, jul.- dez., 2011.
- COHEN, A. *Kant's Lectures on Anthropology*. *Cambridge Critical Guides*: University of Edinburgh, 2016.
- _____. *Physiological vs. Pragmatic Anthropology: a response to Schleiermacher's objection to Kant's Anthropology*. in: ROHDEN, V. TERRA, R. ALMEIDA, G. RUFFING, M. *Recht und Frieden in der Philosophie Kants: Akten des X. Internationalen Kant-Kongresses*. Band 1: Hauptvorträge. Walter de Gruyter: Berlin e New York, 2008.
- _____. *Kant's Lectures on Anthropology: a critical guide*. Cambridge University Press: s/n, 2014.

_____. *Kant on Epigenesis, Monogenesis and Human Nature: the biological premises of anthropology*. Studies in History and Philosophy of Science Part, 2006. p.675-693.

CONCEIÇÃO, J. V. C. *Onomástica da perturbação de ânimo de acordo com Kant*. Páginas de Filosofia (São Bernardo do Campo), v. 4, p. 71-90, 2012.

CAYGILL, H. *Kant's apology for sensibility*. In JACOBS, B, KAIN, P. *Essays on Kant's Anthropology*. New York: Cambridge University Press, 2003.

FRIERSON, P. *What is the human being?* London and New York: Routledge, 2013.

FOUCAULT, M. *Gênese e estrutura da antropologia de Kant*. Edições Loyola: São Paulo, 2011.

HANNA, R. *Freedom, Teleology, and Rational Causation*. Kant Yearbook 1 (1) (2009) - spot.colorado.edu

HEIDEGGER, M. *Kant e o problema da metafísica*. México: FCE, 1986.

HENRICH, D. *Der Begriff der sittlichen Einsicht und Kants Lehre vom Faktum der Vernunft*. in PRAUSS, G. (org.) 1973: *Kant. Zur Deutung seiner Theorie von Erkennen und Handeln*. Köln: Kieperheuer & Witsch. p.223-254.

HINSKE, N. *Lebenserfahrung und Philosophie*. Stuttgart-Bad Cannstatt: frommann-holzboog, 1996.

HOGREBE, W. *Kant un das Problem einer transzendentalen Semantik*. Verlag Karl Alber GmbH Freiburg\München, 1973.

HUNENAN, P (ed.). *Understanding Purpose: Kant and The Philosophy of Biology*. Rochester: University of Rochester Press, 2007.

LEITE, P. *A propósito das distinções kantianas entre Física e Biologia*. In MARQUES, U. *Kant e a biologia*. São Paulo: Barcarolla, 2012.

LOPARIC, Z. *A semântica transcendental de Kant*. Campinas: UNICAMP, Centro de Lógica, Epistemologia e História da Ciência, 2005.

_____. "O fato da razão: uma interpretação semântica". *Analytica*, v. 4 n1. 1999.

_____. *As duas metafísicas de Kant*. Kant e-prints, v. 2, n. 5, edição eletrônica, 2003^a.

LOUDEN, R. *Kant's Impure Ethics*. New York: Oxford University Press, 2000.

_____. *Kant's human being: essays on his theory of human nature*. New York: Oxford University Press, 2011.

_____. *The second part of morals*. In JACOBS, B, KAIN, P. *Essays on Kant's Anthropology*. New York: Cambridge University Press, 2003.

PEREZ, D. *A antropologia pragmática como parte da razão prática em sentido kantiano*. Manuscrito – Revista Internacional de Filosofia, v. 32, n. 2, (2009), p. 357-397.

_____. *O significado de natureza humana em Kant*. Kant e-Prints, v. 5, n. 1, (2010), p. 75-87.

_____. *A relação entre a teoria do juízo e a natureza humana em Kant*. Educação e Filosofia, v. 27, n.especial, (2013), p. 233-258.

_____. *Conceitos de antropologia fisiológicas na antropologia kantiana*. s/n

_____. *Foucault como kantiano: acerca de um pensamento do homem desde sua própria finitude*. Revista de Filosofia Aurora, v. 24, n.34. 2012. p.217-239.

PLATNER, E. *Anthropologie für Arzte und Weltweise*. Leipzig, 1772.

MAY, J. *Kant's concept of geography and its relation to recent geographical thought*. Published for the University of Toronto Dept. of Geography by University of Toronto Press, 1970.

MARQUES, U. *Kant e a biologia*. São Paulo: Editora Barcarolla, 2012.

_____. *Sobre o “inato” em Kant*. Analytica, Rio de Janeiro, vol 12 nº 2, 2008, p. 101-161

MARTINS, C. *A antropologia kantiana e a “Antropologia de um ponto de vista pragmático”*. Revista Discurso. v. 34, 2004. p.124-144.

RAUER, C. *Kant e a loucura*. Trad. Dr. Jorge L. Viesenteiner. Prints. Campinas, Série 2, v. 5, n. 1, p. 61-74, jan.-jun., 2010

RAUSCHER, *Frederick. God Without God: Kants Postulate as a Useful Extensionless Concept*. Kant e-prints. Campinas, Série 2, v. 2, n2. p. 73-91, jul-dez.2007

RAUSCHER, F. PEREZ, D. *Kant in Brasil*. University of Rochester Press, 2012.

ROHDEN, V. *Interesse da razão e liberdade*. São Paulo: Ática, 1981.

SANTOS, L. *Metáforas da razão ou economia poética do pensar kantiano*. Fundação Calouste Gulbenkian e Junta nacional de investigação científica e tecnológica: Lisboa, 1995.

_____. *A formação do pensamento biológico de Kant*. In MARQUES, U. *Kant e a biologia*. São Paulo: Barcarolla, 2012.

STARK, W. *Historical Notes and interpretive questions about Kant's Lectures on Anthropology*. In JACOBS, B, KAIN, P. *Essays on Kant's Anthropology*. New York: Cambridge University Press, 2003.

STURM, T. *Why did Kant reject physiological in the eighteenth century? A fresh look at Kant's old argument*. Journal of the history of the Behavioral Sciences, v. 2, n.4. 2006. p.353-377

TARSKI, A. *A concepção semântica da verdade e os fundamentos da semântica*. In:

_____. *A concepção semântica da verdade*. Tradução de Celso Braida et al. São Paulo: Editora Unesp, 2007. p.157-201.

UNZER, J. *Der Arzt: eine medizinische Wochenschrift*. 2. Aufl. Hamburg: G. E. Grunds Wwe, 1760-1764.

WOOD, A. *Kant and the problem of human nature*. In JACOBS, B, KAIN, P. *Essays on Kant's Anthropology*. New York: Cambridge University Press, 2003.

ZAMMITO, J. *Kant, Herder and the birty of Anthropology*. Chicago: The University of Chicago Press, 2002.

_____. *Kant's persistent ambivalence toward Epigenesis, 1764-90*. In HUNENAN, P (ed.). *Understanding Purpose: Kant and The Philosophy of Biology*. Rochester: University of Rochester Press, 2007. p. 51-74.

ZÖLLER, Z. *Uma "ciência para deuses" – As ciências da vida na perspectiva de Kant*. In MARQUES, U. *Kant e a biologia*. São Paulo: Barcarolla, 2012.

Obras de Kant

KANT, I. *Immanuel Kant's Menschenkunde: oder philosophische Anthropologie*. In STARK, F. Leipzig, 1831.

_____. *Crítica da razão pura*. Trad. Valério Rohden e Udo Baldur Moosburger. São Paulo: Abril, 1980.

_____. *Crítica da razão prática*. Ed. Bilingüe. Trad. Valério Rohden. São Paulo: Martins Fontes, 2003.

_____. *Crítica da Faculdade do Juízo*. 2ª Ed. Trad. Valério Rohden e António Marques. Rio de Janeiro: Forense Universidade, 2005.

_____. *Prolegômenos a toda a metafísica futura*. Trad. Artur Morão. Lisboa/Portugal: Edições 70, 2003.

_____. *Sonhos de um visionário explicados por sonhos da metafísica*. Trad. Joãozinho Beckenkamp. In *Escritos pré-críticos*. São Paulo: Editora Unesp, 2005.

_____. *Antropologia de um ponto de vista pragmático*. Trad. Clélia Aparecida Martins. São Paulo: Editora Iluminuras, 2006.

_____. *O único argumento possível para uma demonstração da existência de Deus*. Trad. Carlos Morujão. Lisboa: Imprensa Nacional-Casa da Moeda, 2004.

_____. *Das diferentes raças humanas*. Trad. Alexandre Hahn. Kant e-Prints. Campinas, Série 2, v. 5, n. 5, p. 10 - 26, número especial, jul.- dez., 2010.

Kant im Kontext III (Komplettausgabe 2013). © Karsten Worm - InfoSoftWare 2013.

KrV Kritik der reinen Vernunft (zu zitieren nach Originalpaginierung A/B)

NEV Nachricht von der Einrichtung seiner Vorlesungen in dem Winterhalbjahre von 1765-1766 (AA 02)

VvRM Von den verschiedenen Racen der Menschen (AA 02)

Colleg-PG Entwurf eines Collegii der physischen Geographie (AA 02)

<i>BDG</i>	Der einzig mögliche Beweisgrund zu einer Demonstration des
Daseins Gottes	(AA 02)
<i>TG</i>	Träume eines Geistersehers, erläutert durch die Traume der
Metaphysik (AA 02)	
<i>GMS</i>	Grundlegung zur Metaphysik der Sitten (AA 04)
<i>KU</i>	Kritik der Urteilskraft (AA 05)
<i>Anth</i>	Anthropologie in pragmatischer Hinsicht (AA 07)
<i>PG</i>	Physische Geographie (AA 09)
<i>Log</i>	Logik (AA 09)
<i>Br</i>	Briefe (AA 10-13)
<i>Refl</i>	Reflexion (AA 14-19)
<i>Colleg</i>	Collegentwürfe aus den 80er Jahren (AA 15)
<i>Erste-KU</i>	Erste Fassung der Einleitung in die Kritik der Urteilskraft (AA
20)	
<i>V-Anth/Collins</i>	Vorlesungen Wintersemester 1772/1773 Collins (AA 25)
<i>V-Anth/Fried</i>	Vorlesungen Wintersemester 1775/1776 Friedländer (AA 25)
<i>V-Anth/Mensch</i>	Vorlesungen Wintersemester 1781/1782 Menschenkunde,
Petersburg (AA 25)	
<i>V-Mo/Collins</i>	Moralphilosophie Collins (AA 27)
<i>V-Anth-Dohna</i>	Vorlesungen über Anthropologie: Anthropologie Dohna
Wundlaken	