

Universidade Federal de Juiz de Fora
Pós-Graduação em Ciência da Religião
Mestrado em Ciência da Religião

Bruno Leonardo Cunha

**SOBRE A QUESTÃO DO ESPÍRITO: *SONHOS DE UM VISIONÁRIO* E
SUAS CONTRIBUIÇÕES PARA A ÉTICA CRÍTICA DE KANT**

Juiz de Fora

2011

Bruno Leonardo Cunha

**Sobre a Questão do Espírito: *Sonhos de um Visionário* e
suas Contribuições para a Ética Crítica de Kant**

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-graduação em Ciência da Religião, área de concentração: Filosofia da Religião, da Universidade Federal de Juiz de Fora, como requisito parcial para obtenção do grau de Mestre.

Orientador: Prof. Dr. Saulo de Freitas Araújo

Juiz de Fora
2011

Bruno Leonardo Cunha

**Sobre a Questão do Espírito: *Sonhos de um Visionário* e
suas Contribuições para a Ética Crítica de Kant**

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Ciência da Religião, Área de Concentração em Filosofia da Religião, do Instituto de Ciências Humanas da Universidade Federal de Juiz de Fora como requisito parcial para obtenção do título de Mestre em Ciência da Religião.

Aprovada em _____ de _____ de _____.

BANCA EXAMINADORA

Prof. Dr. Saulo de Freitas Araújo (Orientador)
Universidade Federal de Juiz de Fora

Prof. Dr. Luis Henrique Dreher
Universidade Federal de Juiz de Fora

Prof. Dr^a. Andrea Bucchile Faggion
Universidade Estadual de Maringá

Prof. Dr. Paulo Afonso de Araújo
Universidade Federal de Juiz de Fora

Prof. Dr. Richard Theisen Simanke
Universidade Federal de São Carlos

Hesíodo: Qual é a marca da sabedoria entre os homens?
Homero: A marca da sabedoria é ler corretamente o presente e marchar de acordo com a ocasião.

À disposição de ânimo e à superação de si, elementos sem os quais a vida seria destituída de sentido e sem os quais o genuinamente humano se perderia. No que diz respeito à vida, é o coração que determina todo o resto.

AGRADECIMENTOS

À Daiane pelo amor, dedicação, carinho e pela imensa contribuição nas correções gramaticais.

A minha família, em especial, mãe, pai e irmão por sempre acreditarem.

Ao professor-orientador Dr.Saulo de Freitas Araújo, em primeiro lugar, pela abertura do horizonte de perspectivas e, em segundo lugar, pelas críticas que permitiram a progressão.

Aos professores Dr.Luiz Henrique Dreher, Dr.Paulo Afonso Araújo, Dr.Eduardo Gross, Dr. José Mauricio de Carvalho, Dr. José Luis de Oliveira, Dr. Silvio Firmo do Nascimento e Ms. Márcia Carreira Rodrigues e a Bib.^a Mônica Palhares pelas contribuições.

Ao amigo Rafael Cesar Pitt pela ajuda sem precedentes no início de todo este processo.

Aos amigos de estudo Davison Schaeffer, Vitor Gomes, Fábio Henrique de Abreu, Alexandro de Souza e Monalisa Lauro.

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	1
CAPÍTULO 1: <i>SONHOS</i> E SUA RELAÇÃO COM O CETICISMO	9
1- <i>Sonhos</i> e o empirismo	9
2- O nexa Kant – Hume	12
3- O problema de Hume	13
4- A suposta resposta de Kant ao problema de Hume em 1760	16
5- O impacto do problema de Hume no contexto de 1770	21
6- O ceticismo pirrônico de 1760: a questão das antinomias	24
7- O nexa Kant – Rousseau	28
8- Rousseau e as novas concepções do <i>Emílio</i>	30
9- A reação aos ensinamentos de Rousseau nos escritos pré-críticos	32
10- O ceticismo moral e o agnosticismo em <i>Sonhos</i>	35
11- Considerações finais sobre o caráter de <i>Sonhos</i>	37
CAPÍTULO 2: <i>SONHOS</i> E O PROBLEMA DA METAFÍSICA NO PERÍODO PRÉ-CRÍTICO	38
1- A metafísica inicial de Kant	38
2- A proposta do método analítico para a metafísica	44
3- O problema da natureza do espírito	47
4- O problema da localização do espírito	51
5- A recusa do método analítico para a metafísica	53
6- A Anti-cabala: o ceticismo contra o acesso desimpedido ao mundo espiritual	55
7- O mundo dos espíritos como sintoma da loucura	58
8- O nexa Kant – Swedenborg	60
9- O misticismo de Swedenborg	64
10- A <i>Arcana Coelestia</i>	66
11- O colapso da metafísica pré-crítica	70
CAPÍTULO 3: <i>SONHOS</i> E AS INDICAÇÕES DE UMA NOVA FUNDAMENTAÇÃO DA METAFÍSICA E DA RELIGIÃO	75
1- O problema das leis pneumatológicas	75
2- O <i>mundo dos espíritos</i> e os princípios da vida	77
3- A vontade como princípio do <i>mundo dos espíritos</i>	79
4- A indicação de uma fundamentação positiva para a metafísica	83
5- A <i>autonomia</i> do <i>mundo dos espíritos</i>	86
6- O papel do sentimento moral em <i>Sonhos</i>	89
7- O <i>mundo dos espíritos</i> e o protótipo do <i>reino dos fins</i>	95
8- A idéia de uma <i>crença moral</i>	98
9- A <i>balança da esperança</i>	102
10- Os traços da nova concepção de metafísica: A limitação do conhecimento e a abertura para a fé	105

CONCLUSÃO	109
BIBLIOGRAFIA	112
1- Bibliografia primária	112
2- Bibliografia secundária	112

RESUMO

O objetivo deste trabalho é investigar, tendo como base o texto *Sonhos de um Visionário*, a problemática do espírito dentro do pensamento inicial de Kant, destacando, nesse contexto, as primeiras indicações do criticismo. Enfocaremos a superação da metafísica inicial de Kant, em *Sonhos*, e a configuração de um novo horizonte para se pensar o problema do espírito e da metafísica em geral através de uma reflexão sobre a vontade humana. Serão apresentadas as evidências de uma mudança de direção no pensamento kantiano a partir da qual a moral será apontada como a base para a fundamentação da metafísica. A religião, por sua vez, apresentar-se-á como um importante elemento dentro desta nova elaboração.

Palavras-chave: Kant, espírito, metafísica, ética, religião

ABSTRACT

Based on the text *Dreams of a Spirit-Seer*, the aim of this study is to investigate the problems of the spirit within Kant's early thought, highlighting in such a context the early indications of criticism. The focus will be concentrated on the overcoming of Kant's early metaphysics, in his work *Dreams*, and on the setting up of a new horizon for considering the problem of the spirit and metaphysics in general through a reflection on human will. Evidence of a shift in Kant's way of thinking, whereby morals became the foundation of metaphysics, will be presented. Religion, in turn, should prove an important element within this new approach.

Keywords: Kant, spirit, metaphysics, ethics, religion.

INTRODUÇÃO

A filosofia moral de Immanuel Kant ocupa um lugar proeminente no criticismo. Dentro do pensamento crítico, o lugar para a ética começou a ser delineado no prefácio da primeira *Crítica*, onde Kant limitou o conhecimento para dar lugar à fé. Este foi o primeiro passo para Kant consolidar o *status* especial de seu pensamento ético através da segunda *Crítica*, reiterando a primazia da razão prática em relação à teórica. As questões éticas, deste modo, foram instituídas como o ponto fulcral de sua reflexão. Todavia, esta tendência não deve ser concebida como um *insight* abrupto e repentino, mas como fruto de um longo processo de reflexão, um caminho trilhado em uma direção não linear, mas, nem por isso, descontínua ou incoerente. Se Kant emergiu em sua maturidade como um grande defensor de um modelo de ética e religião universais, isso se deve aos grandes conflitos de sua juventude, batalhas intelectuais que o permitiram, após a superação de algumas dúvidas, seguir um caminho seguro para, enfim, atingir a maturidade filosófica.

De maneira geral, tem-se observado, na tradição dos estudos sobre Kant, que grande parte da atenção dos pesquisadores tem se voltado para o período mais conhecido de seu pensamento, aquele inaugurado pelo advento das *Críticas*. De fato, desde o século XIX, a literatura secundária promoveu a filosofia crítica de Kant, de modo a criar uma impressão negativa de sua filosofia inicial, que foi marginalizada e malograda como um assunto para antiquários. Esta opinião negativa se difundiu e refletiu profundamente na literatura posterior. De 500 artigos publicados nos últimos 60 anos no periódico *Kant-studien*, menos de duas dúzias referem-se ao período pré-crítico¹. No Brasil, a situação não é diferente, pois contamos com apenas quatro teses doutorais e dez dissertações relacionadas a este assunto². A tarefa profunda do compreender, não obstante, leva-nos a abandonar e a superar os pré-conceitos, aceitando o desafio de olhar para o pensamento kantiano de maneira ampla.

¹ Esta pesquisa foi realizada por Martin Schönfeld e divulgada em seu livro *The Philosophy of the Young Kant* em 2000.

² Pesquisa realizada em dezembro de 2010 no banco de teses e dissertações da *Capex*. www.capes.gov.br/servicos/banco-de-teses

Assume-se, desse modo, a importância de se considerar as *partes* para a correta interpretação do *todo*. É nesta prerrogativa que se insere esta dissertação. *Sobre a Questão do Espírito: Sonhos de um Visionário e suas Contribuições para a Ética Crítica de Kant* toma para si o encargo e, sobretudo, a responsabilidade de analisar uma parte do pensamento pré-crítico, acentuando sua importância para o todo da filosofia kantiana. Desse modo, far-se-á a tentativa de demonstrar o desenvolvimento de algumas questões importantes para o pensamento crítico sobre a ética e a religião, tendo como referência um texto do período pré-crítico, intitulado *Sonhos de um Visionário Elucidados pelos Sonhos da Metafísica*, publicado em 1766. Ao contrário do que a tradição assume, este texto tem muito mais a nos dizer do que, até recentemente, se tem suposto.

A literatura secundária tem pontuado que *Sonhos de um Visionário* é um texto estranho. A forma literária e a roupagem estilística que lhe foram conferidas destoam completamente da tradição da literatura filosófico-científica do século XVIII. Ademais, sem dúvida, ele se apresenta como o mais peculiar dentre todos os escritos que constituem o vasto *corpus* da filosofia kantiana. O estilo da redação que lhe compõe é complexo, rebuscado e diligente, mas, sobretudo, bem humorado, satírico, irônico e literário. Estas características conferem a *Sonhos*, no parecer de Ebbinghaus (1990), o epíteto de “uma pérola de tipo cômico-satírico” que revela “um talento literário que em toda verossimilhança poderia ser colocado junto a Wieland ou Lichtenberg” (p.60). Do mesmo modo, a descrição de Cassirer (2003) concebe *Sonhos* como uma peça de sátira que traz uma reflexão ladeada de humor com os conceitos e divisões da metafísica, “com suas definições e distinções, com suas categorias e suas correntes lógicas de conclusões” (p.98). De um modo geral, deve-se admitir, tal como Shell (1996) reconhece, que *Sonhos* é o trabalho mais irreverente que Kant escreveu, aproximando-se, talvez, de um trabalho de arte (p.131).

Toda essa estranheza que envolve o escrito, contudo, não se refere, propriamente, à forma de seu estilo, mas ao foco de sua matéria. O pretexto que conduz às linhas impregnadas de ironia e sarcasmo com as quais Kant veste seus pensamentos em *Sonhos* encontra-se nas histórias fantásticas do *visionário* sueco Emanuel Swedenborg. Em 1745, na idade de 57 anos, Swedenborg, cientista e homem de estado na Suécia, alegou possuir a capacidade de se comunicar com o mundo dos espíritos. Este dom sublime permitiu-lhe desvendar o sentido intrínseco das coisas do mundo. Swedenborg, assim, assumiu o compromisso de divulgar o sentido oculto contido nas *Sagradas Escrituras*. Este foi o objetivo proposto em sua obra mais conhecida, a *Arcana Coelestia* (1749-56), na qual

apresentou, através de um tipo de procedimento hermenêutico, novos comentários sobre o sentido encoberto de todas as palavras e frases contidas nos livros do *Gênesis* e do *Êxodo*.

É admissível que este seja um tema pouco convencional para um trabalho filosófico. Pode-se dizer que é um tema arriscado considerando o clima sócio-cultural da *Aufklärung*. Escrever sobre tais matérias poderia colocar em jogo todo o prestígio e a notoriedade adquirida por Kant dentro do meio acadêmico. Qual justificativa teria Kant para fazê-lo? A razão para escrever o livro, como Kant nos apresenta no prefácio da obra, encontra-se no “pedido insistente de amigos conhecidos e desconhecidos” (AA, 2:318; CE, 1:306), além do gasto financeiro relativo à aquisição da obra *Arcana Coelestia* e do conseqüente esforço de lê-la. Contudo, como argumenta Cassirer (2003, p. 100), “tudo isto dificilmente teria impulsionado um homem como Kant” a se enveredar por assuntos tão fantásticos. Ele não se interessaria por algo do tipo se não tivesse identificado alguma conexão, mesmo que indireta, com o problema fundamental da filosofia que tanto o incitava. O fato é que a doutrina mística de Swedenborg tratava de um assunto que era do interesse de Kant desde suas primeiras reflexões. Ao mesmo tempo, esta doutrina manifestava-se como uma forma caricata e sobrenatural de toda reflexão metafísica sobre o supra-sensível que as escolas filosóficas já haviam engendrado. Precisamente, o estudo da *Arcana Coelestia* demonstrou a Kant até que ponto a sistemática racional de conceitos e princípios poderia converter-se em uma tecedura de absurdos e contradições. Ora, a *Arcana* mostrou a Kant as conseqüências dos conflitos interiores que envolviam sua própria trajetória anterior.

Mas, Kant não deixou suas intenções claras ao escrever *Sonhos*. Seus comentários e sátiras abrem caminho para a ambigüidade, gerando, com efeito, uma grande dificuldade de interpretação. O primeiro contato com a obra torna possível constatar que os recursos lingüísticos são utilizados por Kant para expressar sua rejeição aos sonhos da metafísica e do misticismo, que confluem em direção à idéia de mundo supra-sensível. Esta característica foi determinante para as interpretações que apareceram desde o século XIX. De forma geral, entendeu-se que o objetivo de Kant, ao promover o ataque ao projeto racionalista e ao entusiasmo religioso em nome das bases concretas do empirismo e do senso comum, foi explicitar uma fase cética e empirista de seu pensamento, determinada pela influência de David Hume. Sob a ótica da perspectiva tradicional, compreendeu-se que a citação encontrada em 1783, em *Prolegómenos a toda Metafísica Futura*, na qual Kant atribui a Hume a responsabilidade pelo seu *despertar do sono dogmático*, refere-se ao contexto de *Sonhos*.

Não obstante, a questão é mais complexa. Por isso, acreditamos ser uma necessidade metodológica da pesquisa verificar a procedência desta interpretação e, se for o caso,

explicitar o motivo pelo qual se pode sugerir outro caminho. Para tanto, as perguntas a seguir são fundamentais: *Em qual medida o ceticismo de Kant em Sonhos de um Visionário é influenciado por Hume? Qual o caráter do ceticismo de Kant em Sonhos?* A tentativa de responder a estas questões será empreendida no primeiro capítulo da dissertação. A extensão da influência de Hume na filosofia pré-crítica é um assunto controverso. Alguns comentadores entendem que esta influência pode ser encontrada claramente nos escritos de 1760. Dentro desta discussão, autores tais como Friedman (1992) e Watkins (1995) acreditam que o momento do *despertar*, em que se torna explícito a resposta de Kant ao problema de Hume, está representado em *Sonhos* e em seu contexto. Se isto é verdade, é provável que o ceticismo em direção as inferências racionais do homem, principalmente, no que diz respeito ao problema da causalidade, seja a pedra angular do texto. Não obstante, outros autores, acreditam que o ceticismo de 1760 não está ligado à Hume ou, pelo menos, não de maneira exclusiva. Vleeschauwer (1962) e Forster (2008) acreditam que a relevância do problema de Hume encontra sua expressão verdadeira durante a *década do silêncio*, período situado entre a *Dissertação* de 1770 e a primeira crítica de 1781. Segundo afirmam, neste período, o problema causal colocado por Hume foi fundamental para a maturação dos primeiros princípios que constituiriam a problemática da *Crítica da Razão Pura*. É possível, então, que o ceticismo de *Sonhos* não esteja exclusivamente ligado ao problema de nossas inferências racionais. Beiser (1991) acredita que a atitude cética de *Sonhos* e do contexto de 1760 tem um caráter totalmente diferente. Segundo ele, o ceticismo em direção à metafísica não se movimenta por razões epistemológicas, tais como o problema de nossas inferências, mas é fortemente motivado por fins morais. O papel incisivo atribuído ao problema causal do *Tratado da Natureza Humana* de Hume é muito mais de Rousseau e seu tratado sobre a educação, *Emílio* - os verdadeiros responsáveis pelo desafeto kantiano em relação à metafísica teórica, incapaz de determinar as bases da moral e de conduzir a vida prática do homem.

Abre-se margem, dessa forma, para compreender a obra de uma maneira diferente da interpretação tradicional e, sobretudo, buscar em seu interior novos elementos. A partir disso, adquirimos o suporte para afirmar que existe um significado implícito em *Sonhos*, que se bifurca em duas direções. O segundo capítulo da dissertação estará empenhado em mostrar o primeiro aspecto que compõe este significado. Para tanto, far-se-á necessário uma digressão dentro do desenvolvimento intelectual kantiano. Os comentadores, de modo geral, têm seguido diferentes interpretações sobre o caráter do pensamento inicial de Kant. Friedman (1992) acredita que o pensamento do jovem Kant foi uma reflexão completamente espelhada nos moldes de Newton. De outro modo, Watkins (1995) e Laywine (1993) entendem que

Kant, neste período, está especialmente preocupado em estabelecer as explicações para o advento do *influxo físico*, que consiste em um modelo de causalidade entre substâncias. Mas, embora estas linhas interpretativas determinem importantes temas da reflexão kantiana, pode-se dizer que outra interpretação define mais sistematicamente a composição fundamental da filosofia pré-crítica. Como Schönfeld (2000) constata, o pensamento inicial de Kant foi uma reflexão voltada para explicar os aspectos quantitativos e qualitativos da natureza. Dentro desta acepção, Kant compreendeu que os fenômenos naturais, regulares e determinísticos, enquadravam-se perfeitamente nas explicações teóricas do paradigma newtoniano de investigação natural. Os *Principia* de Newton compilaram os segredos exteriores da natureza de uma forma irrefutável. Mas, seus fundamentos eram somente capazes de abarcar o aspecto visível dos fenômenos naturais. Não eram capazes, em seu todo, de desvelar seus segredos intrínsecos. Na busca de uma explicação completa do cosmos, que incluía os segredos mais profundos da natureza, pode-se dizer que o pensamento inicial de Kant foi guiado pelo objetivo de combinar o modelo mecânico da física moderna com as pressuposições universais da metafísica.

Para o jovem Kant, desse modo, não era suficiente que as ciências naturais proporcionassem o conhecimento do mundo físico, mas era fundamental, além disso, que a metafísica desvendasse os aspectos do mundo inteligível. Seria possível, por este caminho, esclarecer as questões fundamentais da natureza que estavam representadas na existência de *Deus*, da *imortalidade* da alma e da *liberdade*. Ora, responder a estas questões era imprescindível para justificar todas as necessidades éticas e religiosas da humanidade. Nitidamente motivado por isso, Kant preocupou-se com um tópico, em especial, da reflexão metafísica. Especificamente, com a psicologia racional, que era uma reflexão voltada a buscar respostas para as questões concernentes à natureza, interação e subsistência do espírito. Todavia, responder a este problema, através de uma proposta que sugeriria um *salto* de um modelo da física para um de metafísica, não seria um empreendimento simples. As dificuldades provenientes disso foram um dos motivos que desencadearam a *fagulha* que engendraria a desilusão kantiana com a metafísica racionalista. Como resultado, um conflito teve início no pensamento kantiano inicial. Os primeiros anos de 1760 são especiais por marcarem este difícil momento. Indiretamente, esta íntima luta intelectual conduziu Kant à aproximação com o místico sueco Swedenborg. Conduzido pelas dúvidas, Kant tomou conhecimento das habilidades incríveis do místico, que sugeriam uma possível resposta para as questões fundamentais da psicologia racional, preocupadas com a subsistência da alma e a existência do mundo supra-sensível. Kant ingenuamente foi atrás destas histórias. Contudo,

não encontrou respostas satisfatórias, mas o ápice de sua própria crise. Ora, o mundo espiritual descrito na *Arcana Coelestia* apresentou-se como uma caricatura de sua própria metafísica. Kant viu no mundo espiritual de Swedenborg a consequência absurda de sua própria proposta filosófica. *Sonhos de um Visionário*, portanto, representou, para Kant, o ápice de seu conflito intelectual, desencadeando, como consequência, a rejeição da metafísica racionalista e o abandono do sistema de filosofia natural proposto no período pré-crítico.

Como reação imediata, Kant instituiu a redefinição das bases conceituais da metafísica. Dessa forma, ela adquiriu um novo significado e ganhou uma função diferente de outrora, consistindo, assim, na demarcação dos limites da razão humana (CE, 1:354; AA, 2:367). Com esta nova definição, Kant deu o primeiro passo em direção aos princípios da primeira *Crítica*. Mas aqui, é importante admitir que a formulação do problema crítico, em toda sua extensão, se encontra demasiadamente distante. Não existe nenhuma sugestão de uma recolocação do problema da razão pura teórica além do aspecto negativo da limitação da razão à experiência. Não obstante, se a solução para o problema da razão teórica ainda é prematura, *Sonhos* torna possível vislumbrar a emergência de novos pensamentos sobre uma fundamentação positiva para a metafísica. Velkley (1989) argumenta, de acordo com esta posição, que *Sonhos* não é um ensaio comprometido com o ceticismo de Hume, mas, em vez disso, um texto que indica a fundação de “uma metafísica de um novo tipo” (p.110) baseada na moralidade, que permite uma forma totalmente diversa de se acessar o mundo inteligível. Por detrás do invólucro de *Sonhos* estão esboçados os primeiros pensamentos sobre os princípios metafísicos da moral e da religião. Este é o segundo elemento que compõe o significado interno da obra, o assunto do terceiro capítulo da dissertação.

Em 1765, em uma carta para Lambert, Kant sugere ter avançado em suas reflexões sobre o tema da ética. Ele afirma que está prestes a publicar um tratado sobre os princípios metafísicos da moral (CE, 13: 82; AA, 10: 56). É verdade que este tratado não viria à luz nos vinte anos que se seguiriam, mas, de fato, é preciso admitir que, já nesta época, Kant estava de posse de novos e importantes *insights* sobre o tema. Como argumenta Schmucker (1964), é possível identificar em 1766, subjacente nas passagens de *Sonhos*, muito do que estaria dentro do sistema elaborado da ética kantiana. Pode-se dizer que, pela primeira vez, Kant sugere a metafísica através de uma reflexão sobre a vontade humana. A meditação kantiana apresenta a vontade como um elemento de autodeterminação, desvinculado de contingências, com o potencial para ser elevado à condição de princípio universal. Enquanto ser dotado de vontade, o homem deve ser concebido como um membro de uma comunidade organizada por leis puramente espirituais, orientadas por tal princípio, que se representa na forma de um

mundo espiritual. Com esta reflexão, novos contornos se apresentam no pensamento ético de Kant em direção às concepções básicas do período crítico.

Estamos habilitados a supor que os limites da razão e a renúncia da metafísica dogmática, em *Sonhos*, significaram um esforço a favor de uma nova fundamentação da metafísica, em sentido positivo, representada em uma doutrina da vontade pura. Esta nova hipótese foi a forma encontrada por Kant para substituir o *vôo selvagem* das fantasias metafísicas por uma experiência palpável, comum a todos os seres humanos. Os limites da razão, todavia, não corresponderam a uma renúncia completa de seus objetos supra-sumos. Representou somente a indicação de um caminho mais refinado para tratá-los, que não é o da razão teórica. Kant está consciente de que não é possível ao homem renunciar ao interesse acerca destas questões e, por isso, estabeleceu os limites da razão como forma de habilitar à metafísica pelo caminho de nossa consciência prática. Para tanto, as convicções absolutas do conhecimento devem ser abandonadas em favor de uma forma peculiar de experiência, que não é capaz de se converter em provas científicas, mas produz certeza em um caminho específico, a saber, no sentido prático. A religião, como fé moral, é o caminho sugerido, em *Sonhos*, para os seres dotados de disposição moral vislumbrarem a *imortalidade da alma* e os objetos da metafísica.

De fato, se estas linhas introdutórias forem válidas, é provável que o pequeno texto pré-crítico possa se deslocar do *status* de uma peça de pouca importância dentro do pensamento de Kant, que representa um momento cético passageiro, para um fragmento que antecipa muito de suas reflexões maduras sobre a metafísica, a moral e a religião. Com o objetivo de desenvolver esta hipótese, far-se-á uso de uma ampla bibliografia, que estará dividida entre os textos de Kant e a literatura secundária. Dentre as referências principais, *Sonhos de um Visionário*, impreterivelmente, se apresentará como texto central, mas, por necessidade, serão utilizados outros textos do período pré-crítico, dentre os quais podemos destacar *Investigação sobre a Evidência dos Princípios da Teologia Natural e da Moral* e *Forma e Princípios do Mundo Inteligível e Sensível*, além da *Correspondência* kantiana referente a este contexto. Constituir-se-á, também, como referência fundamental, os trabalhos do período crítico, em especial, as duas primeiras *Críticas* e a *Fundamentação da Metafísica dos Costumes*. Dentro da literatura secundária, serão utilizados os trabalhos de alguns dos principais comentadores que tratam a filosofia pré-crítica, como Cassirer, Fischer, Schilpp, Schmucker, Schönfeld entre outros.

Como referência básica às obras de Kant, serão utilizadas as *Edições de Cambridge* (*The Cambridge Edition of the Works of Immanuel Kant*) (CE). Ao lado da edição de

Cambridge serão indicadas as obras originais de Kant reunidas na *Edição da Academia de Berlim (Immanuel Kant's gesammelte Schriften)* (AA). Assim, as referências seguirão o seguinte modelo: (CE, 1:354; AA, 2:367). Nos poucos casos em que não foi possível achar o texto correspondente na edição de Cambridge será utilizada apenas a referência à *Edição da Academia*. As demais referências seguirão o padrão da ABNT. Também cabe salientar que todas as traduções apresentadas neste trabalho são da responsabilidade do autor.

CAPÍTULO 1: *SONHOS* E SUA RELAÇÃO COM O CETICISMO

Antes vagávamos, como Demócrito, pelo espaço vazio em que as *asas de borboleta* da metafísica nos elevou [...]. Agora que a força estíptica do conhecimento recolheu as sedosas asas, nos encontramos de novo sobre solo humilde da experiência e do entendimento comum (CE, 1:354; AA, 2:367).

1. *Sonhos* e o empirismo

Sonhos de um Visionário é uma obra distinta quando comparada aos escritos filosóficos tradicionais de Kant. O texto é caracterizado por uma forma de redação diferente, destoante da literatura filosófica da época, trazendo consigo alguns elementos lingüísticos e literários peculiares, tais como o sarcasmo, a ironia e a sátira, elementos que não eram condizentes com a forma habitual de escrita do respeitável autor. Ao lançar mão deste artifício, Kant obscureceu o significado e o caráter da obra e suscitou a dúvida em seus leitores³, gerando uma grande dificuldade interpretativa que perpassa ainda os nossos dias. O estilo diferenciado de *Sonhos* tornou difícil determinar qual é o ponto principal do livro. Esta dificuldade foi apontada logo nas primeiras resenhas da obra feitas por Herder, Feder e Mendelssohn⁴. Na resenha escrita por Mendelssohn, em 1767, foi destacada a estranheza que a forma estilística de *Sonhos* lhe causou. “O tom de piada, com o qual este pequeno trabalho é escrito, deixa o leitor algumas vezes na dúvida [...]” (MENDELSSOHN, 2002, p.123). Não só os contemporâneos de Kant encontraram estas dificuldades de interpretação, mas todos aqueles que se dedicaram ao estudo da filosofia kantiana. Constatou-se, na opinião de muitos, que não é “de tudo óbvio o que *Sonhos de um Visionário* significa” (ZAMMITO, 2002, p.181).

⁴ Segundo Schönfeld (2000), a resenha de Mendelssohn antecipa as dificuldades que os intérpretes modernos teriam com o *pequeno trabalho*. Para os intérpretes, não foi fácil entender o que Kant queria: atacar o visionário sueco Swedenborg, o estabelecimento filosófico alemão, sua própria metafísica inicial ou tudo ao mesmo tempo. Mendelssohn sentiu-se confuso com o tom irreverente do texto porque as sátiras e as críticas direcionavam-se à metafísica tal como era ilustrada em seu trabalho *Abhandlung über die Evidenz*. A atitude cética de Kant poderia ser uma *indireta* dirigida a sua filosofia. Mendelssohn também se sentiu confuso pelo fato de que Kant, anteriormente, havia defendido a psicologia racional e a construção de uma metodologia para a metafísica. Mendelssohn esperava a continuação para *A Única Prova Possível para a Existência de Deus* e ao invés disso veio *Sonhos*. Ele deve ter se perguntado: Porque esta atitude estranha agora?(p.235).

A obra segue um fio condutor distinto. Ela apresenta uma polêmica declarada em direção à metafísica racionalista e ao entusiasmo religioso partindo de questões concernentes à idéia de mundo espiritual. Esta peculiaridade conduziu muitos comentadores a conceberem *Sonhos* como um trabalho cético, a expressão da ruptura de Kant com suas influências filosóficas iniciais, a saber, o racionalismo de Gottfried Wilhelm Leibniz e Christian Wolff, a partir da influência do empirismo de David Hume. Esta interpretação apareceu com Kuno Fischer (1899), que foi o primeiro grande comentador da filosofia kantiana. Em um dos volumes da obra *História da Filosofia Moderna*, intitulado *Immanuel Kant e seus Ensinamentos*, Fischer empreendeu uma interpretação do desenvolvimento intelectual kantiano no qual tratou dos textos pré-críticos. Em seu parecer, *Sonhos* foi uma sátira, claramente influenciada por Hume, que se direcionou à instância mística da vidência de espíritos e à metafísica racionalista. Como entendeu Fischer, o propósito de *Sonhos* foi matar dois pássaros com uma pedra só. Esta perspectiva foi a pedra angular para as diversas interpretações dos vários comentadores do século XIX e XX (JOHNSON, 2000, p.xii). A interpretação tradicional influenciou diversos comentadores de nossa época, dentre os quais podemos citar Höffe (2005) que, em seu trabalho intitulado *Immanuel Kant*, argumentou que o contexto de *Sonhos* marcou o encontro de Kant “com a nova teoria inglesa do conhecimento e, sobretudo, com a teoria *cética* e empirista de *David Hume*” (p.17). Dentre outros, influenciou, também, Ameriks (1982), que em seu livro *A Filosofia da Mente de Kant*, dividiu o período pré-crítico em quatro fases, sendo que a terceira caracteriza-se por um período cético situado entre 1764 e 1768 (p.12-16).

É nítido que, em *Sonhos*, Kant aproxima-se de algumas posições de Hume. Em primeira instância, Kant demarca uma postura cética em relação às questões fundamentais da metafísica e, especificamente, aos problemas da psicologia racional. Como ele observa, as questões da metafísica carecem de *dados* e, dessa maneira, ultrapassam qualquer possibilidade de investigação filosófica. Desse modo, Kant destaca a inviabilidade da metafísica entendida como uma investigação que “espia com a razão as propriedades ocultas das coisas” (CE, 1:354; AA, 2:367). O único uso viável para a metafísica consiste em demarcar seus próprios limites. A função de “uma ciência dos limites da razão humana consiste em ver se a tarefa oriunda daquilo que se quer saber é de fato determinada e que relação a questão tem com os conceitos empíricos, nos quais sempre têm de se basear todos os nossos juízos” (CE, 1:354; AA, 2:367). Dessa maneira, a metafísica sustenta somente uma função negativa que se constitui na tarefa de demarcar os limites do entendimento. Por sua vez, o entendimento deve concentrar-se nos objetos cabíveis a ele, a saber, os objetos da natureza. É notável que na

renúncia da metafísica tradicional encontra-se implícita um projeto de investigação empírica. Aqui está o segundo ponto de aproximação com Hume. Sobre a metafísica, representada no problema do espírito, Kant diz:

Ela pode ser completa, em sentido negativo, na medida em que ela fixa com segurança os limites de nossa compreensão [...], a natureza espiritual, que não se conhece, mas apenas se supõe, nunca poderá ser pensada de forma positiva, porque não se encontra, para tanto, nenhum dado no todo de nossas sensações. Sobre elas, devemos nos contentar com negações [...]. Eu espero poder aplicar minha pequena capacidade de entendimento de forma mais vantajosa aos demais objetos. É em grande parte inútil querer estender a pequena medida de sua força a todo tipo de projetos levianos. Por isso, [...] a prudência manda adequar o tamanho dos projetos às forças disponíveis, e, caso não se possa atingir plenamente o grandioso, limitar-se ao mediano (CE, 1: 339; AA, 2:352).

Em terceira instância é possível observar que, ao assumir a necessidade da investigação empírica dentro da filosofia, Kant, tal como Hume, sustenta o apelo ao senso comum e à defesa de uma filosofia popular. Este aspecto pode ser observado em diversas partes do trabalho, sobretudo no terceiro capítulo, nomeado “Anticabala: um fragmento de filosofia comum, para superar a comunidade com o mundo dos espíritos” (CE, 1:329; AA, 2:342). Em outro ponto, Kant ressalta este mesmo aspecto, preterindo o vôo selvagem proporcionado pelas “asas de borboleta da metafísica”, a favor da realidade concreta da experiência e do senso comum. Nas palavras de Kant: “Agora que a força estíptica [*die stiptische Kraft*] do autoconhecimento recolheu as sedosas asas, nos encontramos de novo sobre solo humilde da experiência e do entendimento comum” (CE, 1:354; AA, 2:367).

Como se observa em *Sonhos*, Kant inclina-se a algumas tendências contrárias ao seu racionalismo inicial: o ceticismo, o empirismo e a filosofia do senso comum. Estas evidências abrem espaço para supor um papel decisivo de Hume na gênese de *Sonhos*. No entanto, é preciso especificar melhor a profundidade desta influência. Em qual medida Hume e seu ceticismo influenciou Kant neste período? *Sonhos de um Visionário* está proximamente relacionado com o problema posto por Hume? A resposta para estas questões é fundamental para a determinação e o esclarecimento da medida da influência de Hume na filosofia de Kant e, sobretudo, para a elucidação do caráter da obra que estamos tratando.

2. O nexu Kant - Hume

Existe uma notável passagem escrita em 1783, em *Prolegómenos a toda a Metafísica Futura*, que se constitui como uma referência fundamental no que diz respeito à relação entre Kant e Hume. Kant diz: “Confesso francamente, foi a advertência de *David Hume*, há muitos anos atrás, que interrompeu o meu sono dogmático e deu às minhas investigações no campo da filosofia especulativa uma orientação completamente diversa” (CE, 3: 57; AA, 4:260). No entanto, Kant, ao admitir abertamente a influência de Hume, não revelou detalhes sobre a cronologia ou os eventos específicos de seu desenvolvimento intelectual aos quais esta influência diretamente se vinculou.

Este assunto abriu terreno para inúmeras controvérsias de interpretação. Basicamente, existem duas alternativas principais sobre a hipótese do despertar. Nelas, os comentadores, de maneira geral, partem do pressuposto de que Kant leu Hume a partir de uma tradução alemã. A primeira alternativa supõe que o contato de Kant com Hume aconteceu através da primeira tradução de *Investigações sobre o Entendimento Humano* (publicada originalmente em 1748), que apareceu em 1755 e foi amplamente divulgada na Alemanha. A obra de Hume, tão logo chegou à Alemanha e estava, como Mendelssohn disse, *na mão de todos*. Certamente, Kant teve contato com esta tradução pouco tempo depois de sua publicação, entre o final de 1750 e o início de 1760. Alguns comentadores, entretanto, acreditam que as *Investigações* poderiam não ter consumado plenamente a tarefa do *despertar* (ZAMMITO, 2002, p.187), uma vez que não apresenta, da mesma forma que o *Tratado sobre a Natureza Humana* (originalmente publicado em 1739), uma hipótese mais elaborada sobre o problema da causalidade. Neste sentido, Guyer (2008) reconhece que as *Investigações* proporcionam uma hipótese empírica sobre nossa crença na causalidade. O *Tratado*, de outro modo, lança dúvidas não somente sobre nossos conceitos e crenças sobre a causalidade, mas também sobre nossos conceitos e crenças em relação ao mundo exterior e ao nosso próprio corpo (p.6). É perceptível que Hume problematiza mais profundamente sua hipótese nas linhas do *Tratado*. Tendo este argumento como base, a segunda linha de interpretação supõe a possibilidade do *despertar* ter acontecido através do contato de Kant com o *Tratado* durante a década de 1770. Sabe-se que o *Tratado* não foi traduzido na Alemanha até por volta do período da publicação de *Prolegómenos*, em 1783. Assim, alguns comentadores acreditam que Kant conseguiu o acesso às “conclusões extremamente céticas” (ZAMMITO, 2002, p.187) da conclusão do *Livro um do Tratado* através de uma tradução feita por Hamann e, provavelmente, divulgada em 1771. Existe ainda

a possibilidade de Kant ter conhecido o ceticismo e a hipótese *completa* de Hume sobre o problema da causalidade através de uma tradução alemã do *Essay on the Nature and Immutability of Truth*, do filósofo e escritor inglês James Beattie, publicada em 1772, que apresentava extensas citações do *Livro um do Tratado*. Portanto, como se observa, as circunstâncias do *despertar* declarado em *Prolegómenos* são obscuras, podendo referir-se ao meio dos anos de 1760⁵ e à leitura kantiana das *Investigações* ou ao meio de 1770 e ser resultado do contato com o *Tratado*, por meio da tradução de Hamann ou do *Ensaio* de Beattie.

3. O Problema de Hume

Para lançar alguma luz sobre a questão, é imprescindível apresentar uma consideração fundamental sublinhada em *Prolegómenos*. Kant sugere que foi a crítica de Hume à idéia de causalidade necessária o motivo de seu *despertar*. Diz Kant em *Prolegómenos*

Hume partiu essencialmente de um único, mas importante conceito de metafísica, a saber, a *conexão* [*Verknüpfung*] de *causa e efeito* (portanto, também os seus conceitos consecutivos de força e ação etc.) e intimou a razão, que pretende tê-lo gerado no seu seio, a explicar-lhe com que direito ela pensa que uma coisa pode ser de tal modo constituída que, uma vez posta, se segue necessariamente que outra também deva ser posta; pois é isso o que diz o conceito de causa. Ele provou de modo irrefutável que é absolutamente impossível à razão pensar tal conexão [*Verbindung*] *a priori* e a partir dos conceitos tal relação, porque esta encerra uma necessidade; mas não é possível conceber como é que, porque algo existe, também outra coisa deva existir necessariamente, e como é que *a priori* se pode introduzir o conceito de tal conexão (CE, 3: 54; AA, 4:257).

Tendo esta referência em mente, contudo, é necessário antes de empreender uma investigação visando buscar a reação de Kant, no período pré-crítico, ao problema das inferências causais posto por Hume, entender no que ele consiste e quais as suas implicações. O problema das inferências causais foi o assunto com o qual Hume se preocupou no primeiro livro do *Tratado sobre a Natureza Humana*. O *Livro um* tem como objetivo tratar as

⁵ Esta linha de interpretação é bastante difundida. Ela descansa na idéia da forte influência de Hume na Alemanha durante os anos 50 e 60 do século XVIII. De acordo com Kuehn, existem muitas evidências de que “Hume foi muito lido pelos intelectuais da Alemanha do terceiro quarto do século XVIII” (apud ZAMMITO, 2002, p.185). Sua pesquisa destaca a existência de inúmeras resenhas sobre as obras humeanas, no periódico *Göttingische Anzeigen*. Isto mostra o quão ampla foi a recepção alemã de Hume. Certamente, segundo esta interpretação, o Kant de 1760 foi marcado, da forma como indica estas evidências, pelo forte impacto do empirismo de Hume.

percepções, que são consideradas os elementos ou objetos da mente. As percepções são impressões fornecidas pelos sentidos, sejam internas, como a percepção dos sentimentos, ou externas, como as percepções relativas às imagens. As idéias, por sua vez, são representações da memória e da imaginação produzidas a partir de percepções associadas. As percepções são elementos que se inter-relacionam ou associam-se, produzindo, com efeito, outras percepções e idéias que projetam o fenômeno da causalidade. A análise das percepções sensíveis demonstra-nos que não existem impressões correspondentes a este fenômeno. Sua manifestação se dá através de uma operação psicológica de nossa consciência relacionada não a pressupostos lógicos, mas ao hábito e à crença. Na consciência, existe uma habitual relação entre o anterior e o posterior. O fato de fenômenos serem sempre seguidos temporalmente por outros faz com que eles sejam relacionados de um modo como se existisse uma conexão causal entre eles. Causa e efeito passam a ser concebidos como fenômenos necessários, mas, na realidade, são uma operação mental conduzida pelo “mecanismo psicológico de associação” (CASSIRER, 2003, p.115) caracterizado pela tendência de formar hábitos após experimentar repetidamente seqüências de eventos distintos. A crença tem um papel fundamental neste processo, já que legitima, dentro da consciência, a convicção de que estas seqüências repetidas de eventos tenderão sempre a acontecer. Assim, sempre se espera que o sol nasça no horizonte pelas manhãs e que um copo quebre ao cair no chão. Contudo, isto não pode ser concebido como uma operação lógica do intelecto, mas somente como um fruto de nossas observações empíricas, de nosso hábito e crença. Por este motivo, Hume entende que o conhecimento científico *a priori* da natureza não é válido, uma vez que todos os fenômenos da natureza e suas eventuais relações não se justificam por princípios de razão ou possuem qualquer estruturação lógica válida. Segundo Hume, somente no domínio das verdades aritméticas é possível observar uma ciência em que fundamentos descansam em princípios lógicos.

A deficiência de nossas inferências racionais é um obstáculo diante da possibilidade de uma ciência *a priori* da natureza. Hume amplia suas considerações de modo a afirmar que mesmo a existência de uma realidade exterior à nossa mente não se prova por meios racionais. Segundo os princípios do empirismo humeano, uma vez posto que só temos acesso a percepções, é impossível uma dedução causal para fora da mente. A razão é incapaz de um *insight* dentro do mundo natural, uma vez que se constitui somente em uma operação relacionada à imaginação e ao hábito. A crença de que “existem entidades reais que correspondem a cada uma destas idéias” (BROUGHTON, 2008, p.427) é comandada pelos princípios da imaginação, que são “causais em seu caráter geral” (NORTON, 1993, p.8).

Através da imaginação a mente tende a formar a idéia de alguma coisa (objeto real) que se assemelhe ao estado anterior ou posterior de sua percepção, ou seja, sua causa ou seu efeito. (BROUGHTON, 2008, p.427). Desse modo, para Hume, considerando o verdadeiro caráter das inferências causais, não existe caminho para inferir ou pensar a existência de objetos fora da mente. Hume explicita os limites de nossas inferências racionais na seção final do *Livro I do Tratado*. Ele Diz: “A visão intensa dessas múltiplas contradições e imperfeições da razão atuou de tal maneira em mim e aqueceu meu cérebro que estou prestes a rejeitar qualquer crença e raciocínio e não posso ver uma opinião como mais provável ou plausível que a outra” (2001, p.202).

De uma maneira geral, o problema de Hume especifica-se em direção ao alcance das “forças gerais reflexivas da mente” (BROUGHTON, 2008, p.429), com o objetivo de demonstrar a impossibilidade de princípios do conhecimento que se constituam na forma de um saber necessário e *a priori*. O tratamento dado por Hume ao problema causal, *tradicionalmente*, levou diversos estudiosos a interpretarem seu pensamento como uma forma de ceticismo extremo. Algumas implicações radicais decorrentes do problema causal sustentaram a hipótese de que Hume estava comprometido com um sistema de ceticismo. Contudo, é importante enfatizar que, no século XX, a tendência das correntes de interpretação da filosofia de Hume se modificou, a começar pelo trabalho de Norman Kemp Smith. Segundo Smith, a interpretação de Hume como um cético extremo não é adequada. De outro modo, Hume deve ser entendido como um naturalista, ou seja, como um filósofo que buscou compreender a natureza humana no mesmo caminho em que Newton estudou o mundo físico. A ciência do homem é, portanto, um estudo da mente humana após as descobertas empreendidas no mundo natural pela física newtoniana. Pode-se afirmar, com isso, que existe um caráter construtivo e positivo no pensamento de Hume. Isto faz com que seu ceticismo seja reinterpretado. Se Hume é cético quanto ao conhecimento *a priori* dos fundamentos da ciência, não o é frente ao conhecimento experimental. Desse modo, o pensamento de Hume não representa um sistema de ceticismo radical, mas, em detrimento disso, apresenta um ceticismo mitigado, que não lança dúvidas sobre as questões práticas da vida comum, mas apenas sobre as questões especulativas da metafísica.

Devido à amplitude e à complexidade deste assunto, ele não será foco de nossa atenção aqui. Nas próximas linhas apresentaremos as possíveis interpretações de Kant ao problema de Hume, no período pré-crítico, na ótica dos comentadores. Esta apresentação tem como objetivo levantar questões sobre a *natureza* da influência de Hume sobre *Sonhos*. *Esta*

influência existe? E se existe como deve ser interpretada? Talvez, esta questão possa nos ajudar a elucidar satisfatoriamente a *natureza* do texto.

4. A suposta reposta de Kant ao problema de Hume em 1760

Segundo Friedman (1992), a reação de Kant ao problema de Hume pode ser observada no contexto de 1760. É possível observar que a crítica de Hume ao postulado da causalidade está refletida nos escritos kantianos deste período. Desse modo, para Friedman, o evento do *despertar* refere-se à leitura das *Investigações* durante o final de 1750 e o meio de 1760. É verdade que, anteriormente, foi levantada a hipótese de que as *Investigações* poderiam não ter realizado a tarefa do *despertar* a Kant devido ao seu caráter cético moderado. Contudo, como Zammito (2002) assevera, talvez não seja correto subestimar a capacidade de Kant, “um dos maiores filósofos de todos os tempos” (p.188), de extrair das *Investigações* as radicais implicações do ceticismo de Hume. De acordo com esta determinação, Friedman acredita que as conseqüências do *despertar* estão claramente refletidas, principalmente, em dois escritos de 1760, a saber, *A tentativa de Introduzir o Conceito de Grandezas Negativas dentro da Filosofia*, de 1763 e *Sonhos de um Visionário*, de 1766.

Watkins (2005), do mesmo modo, considera que a ocasião do impacto do problema de Hume sobre Kant pode ser identificada no contexto de 1760, quando a filosofia kantiana promove a distinção entre *fundamento lógico* e *real*. Em 1755, Kant assumiu a idéia dos *fundamentos* como parte integral de seu sistema em *Nova Dilucidatio*. Neste trabalho, contudo, os *fundamentos* não foram considerados como *reais*. Segundo Watkins, foi a partir de 1762, presumidamente após ler as *Investigações*, que Kant introduziu a noção de *fundamento real* que perduraria pelo resto do período pré-crítico. A primeira indicação sobre isso nos escritos filosóficos de Kant encontra-se nas transcrições de Herder das leituras kantianas sobre metafísica, nomeadas *Vorlesungen*. Nelas, é possível encontrar, junto a uma variedade de outras questões, a distinção entre os *fundamentos*, que seria foco principal, em 1763, da obra *A Tentativa de Introduzir o Conceito de Grandezas Negativas dentro da Filosofia*.

Grandezas Negativas traz, de forma elaborada, a distinção entre os *fundamentos lógicos* e os *fundamentos reais*. Segundo Kant, em uma proposição existe uma relação entre um *fundamento* [*Grund*], causa ou razão, e uma *conseqüência* [*Folge*], aquilo que segue o *fundamento*. De acordo com o princípio de identidade, em uma relação conceitual, uma

consequência deve estar contida no *fundamento*, isto é, a *consequência* deve ser idêntica ou coincidente com alguma parte do conceito do *fundamento*. Desse modo, Kant reconhece como um *fundamento lógico* a relação entre *fundamento* e *consequência* que pode ser presumida através da análise conceitual pelo princípio de identidade. Contudo, para Kant é necessário reconhecer também a existência de outra forma de representação chamada de *fundamento real*. Não existe, neste caso, identidade entre *fundamento* e *consequência*, isto é, o último não está contido no conceito do primeiro. Não é possível, deste modo, que se extraia a *consequência* do *fundamento* através do procedimento de análise. O fundamento real não representa uma relação necessária entre proposições que pode ser desmembrado por uma operação analítica do intelecto. Eis as palavras de Kant em *Grandezas negativas*

Eu compreendo totalmente como um conseqüente é posto por um fundamento de acordo com a regra de identidade: a análise do conceito mostra que a consequência está contida no fundamento. [...]. E eu posso entender claramente a conexão do fundamento com a consequência, uma vez que a consequência é idêntica com parte do conceito do fundamento. [...]. Mas, o que não está claro para mim, no entanto, é como uma coisa pode sair de outra sem estar de acordo com as leis de identidade. O primeiro tipo de fundamento eu chamo de lógico, uma vez que a relação do fundamento com sua consequência pode ser presumido logicamente. O segundo tipo de fundamento, contudo, eu chamo de real, uma vez que sua relação pertence aos meus conceitos verdadeiros, mas o modo de sua relação não é descoberto pelo juízo (CE, 1: 239; AA, 2:202).

Com estas observações, Kant mostra-se consciente de que as relações causais dos fenômenos não representam uma operação analítica. Como se constata, na observação dos fenômenos, o efeito não está contido na causa. Ao contrário, o efeito é totalmente diferente da causa e, conseqüentemente, pode nunca ser descoberto dentro dela. Apesar do *fundamento lógico* que é claramente compreensível racionalmente, não está claro para Kant como uma coisa pode sair de outra sem estar de acordo com as regras de identidade. Kant constata que existe um problema no que diz respeito às inferências causais.

Grandezas Negativas, desse modo, coloca o problema: à medida que a causalidade não pode ser subsumida no princípio de identidade, não existe um modo de explicar sua inferência. Mas, se o problema é colocado, não é devidamente resolvido⁶. Segundo Friedman,

⁶ Em *Grandezas Negativas*, Kant propõe uma solução para o problema suscitado de como se pode inferir da existência de uma coisa à existência de outra. Kant, tal como Hume, reconhece que a inferência não pode ser justificada por meio do princípio de contradição e, assim, ele precisa introduzir outro princípio para garantir a inferência. Diferente de Hume, que entende que as inferências não podem ser justificadas a não ser pela crença e pelo costume, Kant sustenta que pode justificá-la através de um conceito metafísico do real como conceito oposto do fundamento lógico. Isto é conceber que a causalidade entre substâncias não é logicamente apreensível

pode-se observar a sugestão de uma solução para ele apresentada em *Sonhos de um Visionário*. Ela corresponde, exatamente, à solução proposta por Hume. A resposta kantiana supõe que a relação causal entre o *fundamento real* e sua *conseqüência* não deve ser enquadrada como uma necessidade lógica, para ser unicamente abstraída do âmbito da experiência. Este parecer é apresentado em dois momentos de *Sonhos*. No primeiro capítulo, Kant explica que a experiência nos apresenta tudo o que acontece, mas não proporciona *insights* dentro daquilo que torna os fenômenos possíveis. Ele declara a impossibilidade de *insights* dentro da conexão necessária entre causas e efeitos. Esta perspectiva é retomada no último capítulo, onde Kant reforça a mesma questão. Segundo ele, a experiência apenas ensina-nos a conjunção entre causa e efeito, mas não nos fornece *insights* de como esta conjunção pode ser possível. Diz Kant

[...] não é possível nunca compreender por meio da razão como algo possa ter uma causa ou uma força. Estas relações têm de ser tomadas da experiência, pois a regra de nossa razão diz respeito somente à comparação segundo a identidade e a contradição [*der Identitat und dem Widerspruche*]. Na medida, porém, em que algo é uma causa, é posto por este *algo* alguma coisa diferente, não se encontrando, portanto, nenhuma conexão conforme a concordância. Também não surge nenhuma contradição, caso eu não queira considerar este algo uma causa, porque não é contraditório, sendo posto algo, suprimir algo diferente. Por isso, os conceitos fundamentais das coisas como causas, a saber, os conceitos das forças e das ações, são completamente arbitrários [*ganzlich willkürlich*] quando tomados da experiência, não podendo nem ser demonstrados nem refutados (CE, 1:356; AA, 2:370).

Segundo Friedman, embora Kant não faça nenhuma menção explícita à Hume tanto em *Grandezas Negativas* quanto em *Sonhos*, é possível encontrar algumas evidências relevantes que os aproximam. Para ilustrar seu problema em *Grandezas Negativas*, Kant utiliza-se de um exemplo de conexão causal a partir do movimento de impacto. Ele diz: “um corpo A está em movimento, o B está em repouso na linha reta [do movimento]. O movimento de A é algo que o de B não é e, no entanto, este último é posto em movimento através do primeiro” (CE, 1: 240; AA, 2:203). Friedman destaca que Hume usa um exemplo muito similar a este nas *Investigações*, os movimentos das bolas de bilhar, para mostrar a independência dos eventos de causa e efeito, onde a idéia do último não está contida na idéia do primeiro. Hume aproveita a ocasião para enfatizar que a mente não é capaz de encontrar o efeito na suposta causa através de qualquer forma de investigação. Friedman também encontra

e está liberada do princípio de contradição, mas depende de alguma necessidade não causal, mas metafísica, uma vez que o fundamento real constitui parte da natureza das substâncias. Esta solução é incompleta, considerando que não especifica positivamente em que se baseia o princípio do *fundamento real*. Vleeschauwer (1962) coloca que esta solução proposta por Kant é pouco articulada. Kant diz na obra: “não podemos fazê-la por meio do juízo, mas só por meio de um conceito” (CE, 1: 241; AA, 2:204). Uma resposta verdadeiramente enigmática, verdadeira *crux* para os comentadores (p.38).

similaridades entre *Investigações* e *Sonhos de um Visionário*. Segundo ele, a passagem de *Sonhos* citada acima encontra-se, por sua vez, em próxima relação a algumas idéias gerais da *sessão 4* da primeira parte da citada obra de Hume. Nesta parte da obra, Hume faz uma distinção entre *relações de idéias* e *matérias de fato*. Ele argumenta que o primeiro aspecto pode ser descoberto por meras operações do pensamento, enquanto o segundo não pode ser verificado da mesma maneira e não representa uma evidência. Nesta linha de raciocínio, deve ser possível a proposição contrária ou negativa concernente às *matérias de fato*, não resultando, com efeito, em qualquer contradição, uma vez que todos os raciocínios que lhe concernem parecem encontrar sua explicação nas relações de causa e efeito, que não são fundadas em raciocínios *a priori*, mas derivam da experiência.

Através das evidências apresentadas por Friedman e Watkins, torna-se plausível a idéia de que Kant assume a perspectiva de Hume no período pré-crítico como a solução inicial para o problema da causalidade⁷. Esta perspectiva tem uma boa aceitação entre os estudiosos, mas não é incontestável. Como exemplo disso, Palmquist (1989) entende que a influência de Hume pode estar sendo superestimada neste contexto, uma vez que Kant poderia ter alcançado os *insights* sobre os limites empíricos de nossas inferências racionais e, com efeito, sobre a impossibilidade da metafísica, a partir da influência de Newton. O ensaio de 1762, chamado *Investigação sobre a Evidência dos Princípios da Teologia Natural e da Moral e Forma*, conhecido popularmente como *Preisschrift*, conduziu Kant à conjectura de que o “método da metafísica [...] é o método da física newtoniana” (VLEESCHAUWER, 1962, p.35). Com efeito, o método dedutivo e geométrico, tal como o dos racionalistas, foi rejeitado a favor do método analítico das ciências naturais. A ruptura com o método geométrico da filosofia, que atribui aos juízos analíticos a capacidade de deduzir o conhecimento concreto, é um importante passo em direção à posição adotada sobre a causalidade. Segundo Vleeschauwer (1962), após a *Preisschrift*, Kant assumiu a concepção de que um juízo analítico não amplia o conhecimento, mas limita-se a clarificar o conhecimento adquirido através de uma operação de identidade. Ele constata que julgar analiticamente não empreende

⁷ Em *Sonhos*, Kant se aproxima de Hume ao assumir que as inferências de causa e efeito derivam exclusivamente da experiência. Não obstante, o período crítico nos mostra que esta não foi uma solução definitiva. Posteriormente, a solução de Hume assumida no período pré-crítico tornou-se somente uma referência para a demonstração da possibilidade dos juízos sintéticos *a priori*. Nos anos de 1760, segundo as perspectivas de Friedman e Watkins, Kant baseou-se em Hume para afirmar que um juízo de experiência deve ser sintético, ou seja, ele representa uma conexão do predicado com o sujeito pensada sem identidade. De outro modo, no período pré-crítico, os juízos sintéticos *a priori* consistiram-se como proposições que não são derivadas da experiência, mas que estendem nosso conhecimento para além de um juízo meramente analítico. Os juízos sintéticos *a priori* proporcionam a resposta de Kant ao ceticismo de Hume: sim, existe a possibilidade dos princípios *a priori* do conhecimento.

uma ampliação positiva de nosso saber. Assim, Kant percebe que há um conflito entre o caráter analítico e a função judicativa do juízo com as intenções epistemológicas da ciência. O juízo não é capaz de captar as coisas existentes, assim “é, pois, indispensável distinguir claramente entre o juízo e a coisa mesma. Existe entre os dois a mesma distinção entre o real e o lógico, entre o ser e o pensamento” (p.36). Promover esta distinção, como em *Grandezas Negativas* e em *Única demonstração possível para a existência de Deus*, é reconhecer que a existência é um fato de experiência. O empirismo que se apresenta nas conclusões destes tratados e, sobretudo, em *Sonhos de um Visionário* conduziu os comentadores a realizarem uma vinculação imediata entre Kant e Hume. Segundo Vleeschauwer (1962), “Isto parece falso”, pois foi Crusius que proporcionou o problema e Newton a solução ⁸. “Se Kant confessou um dia ter sido despertado do sono dogmático por Hume, a retrospectiva kantiana não se refere seguramente a este momento” (p.37).

O problema da existência não é um tema isolado, mas, pelo contrário, vincula-se diretamente ao problema da causalidade. Vleeschauwer argumenta que em 1755, Kant já havia esboçado a tentativa de distinguir o *fundamento real* do *lógico*, mas ao empreender esta tentativa, identificou o *fundamento real* com o princípio da causalidade. Contudo, em 1763, em *Grandezas Negativas*, Kant já havia percebido que o *fundamento real* e a causalidade não equivalem a um princípio, mas a um conjunto de relações particulares e concretas. A oposição ou a afirmação contrária das proposições concernentes ao *fundamento real* não viola nenhum princípio, posto que princípios comandam somente relações entre representações intelectuais. Disso decorre uma solução negativa sobre o problema da causalidade: ela não pode ser inferida por meio dos princípios de identidade e contradição. Por este mesmo motivo, para Kant, parece impossível a devida explicação do conceito de causa e toda relação causal. A solução kantiana para este impasse foi apresentada em *Sonhos* e pode ser resumida nas seguintes palavras: a causalidade figura como um dado não analisável que comprovamos na experiência. A proposta de Kant, na interpretação de Friedman, representa a assunção da solução de Hume, mas Vleeschauwer prefere acreditar que “o problema causal não toma sua fórmula de Hume, apesar de que a solução que se deu coincida com ele em mais de um aspecto” (p.39). Para Vleeschauwer (1962), é inegável que Hume influenciou Kant em

⁸ A crítica ao matematicismo metafísico wolffiano empreendido por Crusius foi responsável por colocar em dúvida alguns pressupostos essenciais do racionalismo, a saber, a racionalidade do real, o papel clarificador do entendimento e, como consequência, a distinção puramente gradual das faculdades implicadas na estrutura do conhecimento. Além disso, podemos citar o caráter analítico do juízo e o papel objetivante dos princípios formais da identidade e contradição. Crusius colocou o problema cujo método de Newton proporcionou a resposta. Kant percebeu que não é possível proceder *more geométrico* dentro da filosofia e, dessa forma, seu método deve proceder tal como o método analítico das ciências naturais.

alguma medida, pois são indiscutíveis as crescentes indicações em relação à doutrina de Hume que aparecem a partir de 1762. No entanto, “quando se recorre a *Sonhos* com a atenção requerida, não se encontra os traços de um ceticismo que mostra a cooperação do inglês” (p.46)

5. O impacto do problema de Hume no contexto de 1770

Além de Vleeschauwer (1962), outros estudiosos, dentre os quais podemos citar Forster (2008), Cassirer (2003), Palmquist (1989), Schmucker (1964) e Beck (1969) acreditam que a influência determinante de Hume sobre Kant não aconteceu até 1768, ou só em 1772, depois da obra intitulada *Da forma e dos Princípios do Mundo Sensível e Inteligível*, também conhecida como *Dissertação de 1770*. Este trabalho, em muitos aspectos, representou um grande avanço em relação à obra anterior, *Sonhos de um Visionário*, mas, em um sentido, representou um retrocesso. Ela indica-nos Kant novamente imerso no sono dogmático da metafísica do supra-sensível. Este momento, como Beiser (1992) observa, representa um período de “uma parcial reconciliação”, no qual Kant “volta para a metafísica na crença de que poderia proporcionar-lhe uma fundação firme [...] plano de uma ontologia modesta” (p.26).

O objetivo da *Dissertação* é apresentar os princípios epistemológicos relativos ao mundo sensível e ao inteligível, separando as leis que regem seu funcionamento. A sensibilidade é a faculdade identificada como receptividade, ou seja, a faculdade capaz de receber impressões de coisas, sendo que estas impressões não correspondem à coisa mesma, mas a um mero efeito subjetivo proporcionado por ela. A receptividade possui um *status* subjetivo, formal e ideal, representado nas noções de tempo e espaço⁹, que permite que todo o conhecimento sensível possa ser satisfatoriamente garantido. As formas são princípios próprios e auto-suficientes que são as condições através das quais os objetos podem ser intuídos e qualquer conhecimento sensível pode ser elaborado. Nas palavras de Kant (1992): a “sensibilidade [*sensualitas/Sinnlichkeit*] é concebida como a receptividade do sujeito, pela qual é possível que o seu estado representativo seja afetado de certo modo pela presença de qualquer objeto”. Desse modo, “o conhecimento do sensível contém uma matéria organizada

⁹ Kant introduz uma tese revolucionária ao apresentar as formas da sensibilidade como subjetivas e ideais, trazendo uma concepção diferente das tradicionais noções postas por Newton e Leibniz.

ou ordenada pelas formas da sensibilidade que, afinal, são as condições da possibilidade da própria receptividade”¹⁰ (CE, 1: 384; AA, 2:392-393).

O intelecto é a faculdade de conhecer aquilo que não nos modifica sensivelmente. Resta determinar os princípios que regem este modo de conhecer, cujos objetos não são sensíveis, mas intelectuais e, além disso, verificar a relação destes princípios com os objetos recebidos, se é que qualquer relação deste tipo é possível. Para estes objetos, Kant vai supor um uso real do entendimento¹¹, que se apresenta a partir de uma faculdade de representação não-sensível que trabalha com conceitos intelectuais que representam as coisas como elas são em si. Como se observa, Kant admite ser possível ao intelecto o conhecimento do *numeno* (as coisas em si). A objetividade do conhecimento situa-se no âmbito transcendente dos objetos. Porém, uma solução acerca dos princípios que regem esta forma de conhecimento fica sem um fundamento satisfatório na *Dissertação*.

O problema da objetividade é um problema especificamente crítico, afirma Vleeschauwer (1962, p.62). Em 1770, Kant ainda não estava devidamente consciente deste problema, mas esta luz não demoraria a se manifestar. A objetividade atribuída à metafísica transcendente não tardaria a encarar novamente a limitação. O ponto principal com que Kant não havia se preocupado na *Dissertação* encontra-se na questão de como nossos conceitos podem representar um objeto. Há dois casos comuns: no primeiro deles, um objeto afeta o sujeito e, neste processo, cria uma representação sensível que não indica mais do que a maneira como o sujeito foi afetado pelo objeto. No segundo caso, é o entendimento que cria o objeto tal como acontece na geometria e na matemática. Contudo, nenhum destes casos responde ao problema de Kant na *Dissertação*. Como um conceito puro pode representar um objeto? Através de uma harmonia pré-estabelecida como a de Leibniz, onde cada mônada carrega em si a representação do universo? Ou através de uma visão das coisas em Deus, como em Malebranche? Ora, se o homem possuísse a capacidade de criar conceitos sem a

¹⁰ Segundo Vleeschauwer (1962), a obra póstuma intitulada *Novos Ensaios* de Leibniz que apareceu em 1767 foi de fundamental importância para o novo interesse kantiano pela metafísica tradicional. Nos *Novos Ensaios*, Leibniz professou que a percepção é a manifestação sensível das coisas. O entendimento, por sua vez, conhece as coisas como elas são. A metafísica, neste sentido, tem um grande papel, na medida em que não consiste em uma ciência analítica preocupada em estabelecer os limites da razão, mas em uma ciência das coisas como são em si. Na *Dissertação*, Kant se comprometeu com a tentativa de estabelecer um método positivo para metafísica, diferente de *Sonhos* e ao contrário de Newton. Novamente, com Leibniz, o princípio do método consiste em descobrir os princípios do intelecto responsáveis por liberar o entendimento do condicionamento sensível (p.59). Aqui ocorre uma limitação completamente invertida. Se em *Sonhos* a sensibilidade era beneficiada pela limitação, na *Dissertação* é o entendimento puro que tem este benefício (p.61).

¹¹ Em primeira instância, Kant admite um uso lógico do entendimento, que gera os fenômenos sensíveis. Este procedimento universaliza seu objeto pela submissão do percebido material à lei que o rege. Seu resultado é o conceito empírico constituído pelas percepções materiais, mediante seu ordenamento pelas leis originárias da intuição (o espaço e o tempo), transformados em conceito graças ao uso analítico e lógico do entendimento.

mediação de objetos, seu intelecto compartilharia as características do intelecto divino. Isto seria dizer que o homem tem acesso a uma intuição criadora, presente na origem das próprias coisas. Contudo, Kant alcança o discernimento que estes devaneios da metafísica não são suficientes para solucionar a questão. O intelecto humano é uma faculdade limitada e finita, logo, não é possível dar *status* objetivo à matéria transcendente da metafísica.

A carta a Marcus Herz, de 1772, proporciona-nos algumas evidências sobre esta mudança. Kant está preocupado com os limites de nosso poder conhecer. Assim, percebe que no processo epistemológico não é possível criar objetos com a ajuda de conceitos. A *Dissertação* foi omissa a esta questão ao defender que o conceito puro não é produzido por um objeto. Neste caso, não há como determinar qualquer origem e uma pergunta torna-se inevitável: um objeto pode ser representado sem afetar o sujeito sensivelmente? Na carta, em primeiro lugar, Kant está preocupado com a relação entre conceito e objeto dentro de uma faculdade intelectual. *Como* conceitos puros e objetos supra-sensíveis podem se relacionar? Em segundo lugar, Kant está preocupado com a *viabilidade* de tal forma de conhecimento. É possível conhecer um objeto supra-sensível que não pertence ao âmbito da experiência? Pode-se observar que um problema de relação *causal* entre representação e objeto está em questão aqui. Forster (2008) sugere que foi Hume e seu tratamento acerca da necessidade do princípio causal que trouxe uma nova luz ao pensamento kantiano no tocante a estas questões (p.24-25). “[...] os princípios gerais que estavam atrás das perspectivas humeanas sugerem para Kant um caminho mais refinado para reformular suas duas preocupações [...], sugerindo que tem algo de errado” (p.25). Como objetos supra-sensíveis e conceitos podem se relacionar? Hume havia mostrado que a necessidade que verificamos na idéia de causa deve ser rastreável, como todas as outras idéias, a partir de uma impressão anteriormente dada. Assim, é a busca por esta impressão que nos mostra que esta necessidade não é nada mais do que uma operação de transição da imaginação e do costume de um objeto para outro. Isto significa que toda idéia requer uma impressão anterior como origem. Desse modo, é inviável qualquer relação causal pensada entre conceito e objeto em uma operação totalmente intelectual. Logo, pode-se responder à segunda preocupação. É possível esta relação dada fora do âmbito empírico? A possibilidade do conhecimento de coisas supra-sensíveis não é possível, pois, “sem impressão, sem idéia”(FORSTER, 2008, p.25). Hume mostrou que conceitos não derivados de antecedentes sensíveis não se efetivam, pois eles não podem sequer existir.

De uma maneira geral, pode-se entender que as preocupações descritas acima constituem a problemática fundamental apresentada na primeira *Crítica*, especificamente, na

dedução transcendental. A crítica de Hume, portanto, representou um momento importante, alcançando grande função dentro do pensamento kantiano, uma vez que permitiu a construção do caminho para uma ciência epistemológica bem fundamentada e, sobretudo, resistente ao ceticismo. Mas, se supormos que Forster está correto e Hume, realmente, representa o passo inicial para a colocação do problema crítico da razão pura em 1772, o que significa o ceticismo kantiano de meados de 1760? Não é possível ser indiferente em relação à existência deste momento.

6. O ceticismo pirrônico de 1760: a questão das antinomias

Para tentar explicar, de outro modo, o ceticismo kantiano de 1760, uma confissão encontrada em uma carta enviada a Garve, em 1798, é especialmente importante. Nesta carta, tardia em relação ao texto de *Sonhos*, Kant fala a respeito do *despertar* acontecido após a reflexão sobre as *antinomias*¹². No decorrer da carta, Kant faz uma observação sobre a origem da *Crítica da Razão Pura* na qual admite que seu ponto de partida foi os *problemas da razão* e, mais especificamente, as antinomias. Estas o acordaram do sono dogmático e o levaram à *crítica da razão* a fim de acabar com o escândalo da filosofia, a saber, a contradição da razão consigo mesma. Kant revela a Garve que

Não foi o exame da natureza de Deus, da imortalidade etc. que foi meu ponto de partida, mas a antinomia da Razão Pura: “O mundo tem um começo. – O mundo não tem um começo etc. [...] O homem é livre – contra: Não há liberdade. Mas tudo, inclusive o homem, está submetido à necessidade natural.” É esta antinomia que me despertou do meu sonho dogmático e me conduziu à *Crítica da razão pura* a fim de suprimir o escândalo da contradição da razão consigo mesma (CE, 13:552; AA, 12: 258).

A carta para Garve, ainda que remeta-nos às *antinomias* da *Crítica*, está de acordo com um conjunto de problemas referentes à metafísica que já estavam presentes na reflexão kantiana em meados dos anos 60¹³. Este argumento adquire respaldo a partir de outra correspondência, desta vez, escrita para Bernoulli, em 1781, na qual Kant revela que

¹² Antinomias significam literalmente conflito de leis. São o embate entre duas proposições de igual força argumentativa. Ex.: a idéia de mundo e se este tem ou não um começo. Suas premissas não permitem uma conclusão efetiva sobre a questão.

¹³ É importante nos atentarmos para o fato de que “o sistema dos quatro pares de teses contraditórias só foi elaborado depois de 1774-5, após ser encontrado, no *Duisburg Nachlass*, o fio condutor para a descoberta de todos os conceitos puros do entendimento.” (LINHARES, 2005, p.56). Foi a partir disso que Kant foi capaz de demonstrar por que são essas e não outras as antinomias, o motivo pelo qual existem exatamente essas categorias e não outras.

problemas com a forma estrutural de antinomias¹⁴ foram os fatores que motivaram sua ambição de promover a reforma da metafísica em 1765. Ao falar sobre as proposições metafísicas, Kant deixa subentendido a referência ao “conjunto dos itens supra-sensíveis tratados pela metafísica especial” (FORSTER, 2008, p.17), que se apresentam a partir da tensão existente em seu seio, caracterizada pelos pólos negativo e positivo, dotados de igual força argumentativa. A carta de 1781 faz referência a estas questões. Ela indica o primeiro contato postal com Bernoulli, que ocorreu em 1765, e ao mesmo tempo indica o problema das proposições contraditórias junto ao desejo kantiano de colaborar para a reforma da metafísica:

[...] nós colaborávamos para a reforma da metafísica. Eu disse naquela época que faltava a esta suposta ciência uma base segura com a qual pudesse distinguir verdade de ilusão, uma vez que proposições metafísicas, diferentes, mas igualmente persuasivas, dirigem-se inevitavelmente para conclusões contraditórias, resultando que uma proposição inevitavelmente lança dúvida sobre a outra (CE, 13: 186; AA, 10: 277).

Existem, portanto, duas confissões sobre o *despertar*. Segundo Forster (2008), ambas possuem sua medida de verdade. “Elas se referem a dois diferentes, mas igualmente importantes, passos históricos, que Kant assumiu em sua duradoura escapada das garras da metafísica dogmática na direção do refúgio (supostamente) seguro da filosofia crítica” (p.15). Cada um destes passos corresponde a um tipo de reação cética frente a determinados tipos de problemas da metafísica. O *despertar* pelas antinomias, apresentado na carta para Garve, refere-se ao encontro de Kant em meados de 1760 com o ceticismo pirrônico. De outro modo, o *despertar* apresentado em *Prolegómenos*, representado no problema da causalidade, diz respeito ao encontro de Kant com o ceticismo de Hume em 1772.

Forster argumenta que o ceticismo apresentado por Kant em meados de 1760 foi pirrônico em dois sentidos. Em primeiro lugar, devido ao seu *caráter*: a estrutura geral dos problemas da metafísica à qual ele se vincula caracteriza-se pela tensão entre duas afirmações contrárias com igual força argumentativa, o que resulta na suspensão de juízo diante de suas premissas¹⁵. Em segundo lugar, a crise foi pirrônica em *inspiração*. Observa-se que as ações de Kant são inspiradas pela atitude dos antigos, tal como a de “Sócrates na maiêutica científica, zetética [...], a via heurística” da reflexão filosófica (VLEESCHAUWER, 1969, p.44). O *Anúncio das Preleções do Inverno de 1765-1766* proporcionam-nos boas indicações

¹⁴ Forster (2008) argumenta que nessa época Kant não havia formulado as antinomias em um sistema canônico de quatro, como na *Crítica*, mas a natureza dos problemas não somente inclui essas formulações como também se estendem para além delas (p.20).

¹⁵ Este é o método que estabelece a *isostheneia* ou equípólencia entre proposições, que resulta em *epochê* ou suspensão de juízo. É o principal procedimento do ceticismo antigo adotado por *Sextus Empiricus*, o principal propagador do pirronismo.

a este respeito. Neste pequeno escrito, Kant mostra-se ciente da necessidade de um método para a metafísica que a permita se estabelecer como ciência. Explicitando sua *inspiração*, ele indica que este método corresponde ao procedimento *zetético*¹⁶, que significa, para os céticos antigos, investigativo.

[...] era para iludi-los com uma filosofia que já foi suposta como completa e pensada por outros para seu próprio benefício. Tal afirmação criaria uma ilusão de ciência. Esta ilusão só é aceita como proposta legal em certos lugares entre certas pessoas. Tudo mais é rejeitado como moeda falsa. O método de instrução peculiar para a filosofia é zetético, como alguns filósofos antigos expressaram. Em outras palavras, o método da filosofia é o método investigativo (CE, 1: 293; AA, 2:307).

Ademais, outras indicações são encontradas a este respeito. Constata-se que o ceticismo antigo foi objeto de inspiração para o pensamento de Kant desde os seus primórdios. É possível observar, nas reflexões iniciais de 1752-1756, evidências relevantes acerca desta suposição. Nas reflexões deste período, Kant observa que a diferença de opiniões é o fator que faz nascer o ceticismo, identificado como um *pirronismo razoável*, cujos princípios básicos afirmam a necessidade da suspensão de um juízo definitivo sempre que necessário, quando existirem razões distintas para uma afirmação contrária (KUEHN, 2001, p.182). Segundo Kuehn, Kant considera o princípio da não evidência de Pirro útil para nos manter atentos sobre a improcedência de certos tipos de atividades intelectuais. Sobretudo, Kant entende que os requisitos do procedimento pirrônico são fundamentais para a metafísica e para a ética. *As notas de Herder* nos mostram, de forma explícita, o reconhecimento da importância de Pirro no pensamento de Kant. Eis as palavras de Kant: “Pirro é realmente um homem de grande mérito, pois fundou uma seita com o objetivo de seguir por um caminho diferente, derrubando a tudo. Pirro: os *dogmata* universais (exceto aqueles da Matemática) são incertos” (AA, 24.1:4).

Dentro do período pré-crítico, *Sonhos de um Visionário* representou o ceticismo pirrônico de Kant em sentido amplo. Neste texto, é possível perceber o método *zetético* em ação, atuando como uma via heurística de investigação, “que começa em toda ordem do conhecimento pelo recurso da experiência” (VLEESCHAUWER, 1962, p.44). Nesta prerrogativa, as questões do supra-sensível são preteridas a favor de outras referências, são elas as indicações concretas estabelecidas pela experiência e pelo senso comum. Os ideais da utilidade, felicidade e vida cotidiana são resgatados e colocados, tal como no pirronismo, como conceitos normativos (FORSTER, 2008, p.19). Com isso, há o reconhecimento do saber

¹⁶ O adjetivo zetético é distintivamente usado pelos pirrônicos para caracterizar seus procedimentos e a si mesmos. A escola cética é também chamada zetética devido ao característico procedimento de investigação.

empírico, matemático, lógico e, sobretudo, moral em detrimento das disciplinas que tratam das questões do supra-sensível¹⁷. Por esta via de investigação, Kant alcança o discernimento de que o conhecimento do supra-sensível, que a metafísica tem almejado, é estéril. Com efeito, deve-se reconhecer que a metafísica necessita de uma reforma radical.

O método cético, logo, evidencia a necessidade de uma reforma que se dirige à metafísica. Esta reforma, todavia, não se refere somente à fundação das proposições fundamentais do conhecimento, mas, refere-se, sobretudo, ao estabelecimento das bases da filosofia prática. Como Kuehn (2001) observa, “Kant identifica o fim do cético como um fim moral” (p.182). Uma das passagens das *notas de Herder* mostra que existe uma vinculação entre o ceticismo e a moral no pensamento inicial de Kant. Kant destaca esta vinculação em determinada passagem das notas. Ele diz (em relação a Pirro): “seus sucessores foram ainda mais longe. Sócrates parece ter sido um tanto pirrônico. A certeza [princípio] que faz a felicidade deve ser assumida. Ele foi um filósofo prático” (AA, 24.1:4). Como Guyer (2008) salienta, o ceticismo pirrônico move-se por uma dialética natural que se lança contra a validade das estritas leis do dever. Em suas palavras, “a dialética natural é o que induz uma das duas formas de ceticismo com o qual Kant está obcecado, o ceticismo pirrônico” (GUYER, 2008, p.52-53). Ao direcionar-se às “insolúveis disputas da metafísica” (GUYER, 2008, p.52), o ceticismo está necessariamente vinculado à possibilidade da liberdade e a outras questões que são cerne dos problemas éticos de um modo geral. De fato, uma análise cuidadosa do contexto em questão torna possível constatar, realmente, que existe uma preocupação, por parte de Kant, de estabelecer novos rumos para o pensamento ético.

O ceticismo, portanto, tem um papel central na filosofia de Kant. A reforma da metafísica engendrada pela filosofia crítica foi iniciada, sobretudo, pela motivação de fazer uma metafísica resistente ao ceticismo (GUYER, 2008, p.30). Segundo Guyer, os dois papéis principais da *Crítica da Razão Pura* foram, em primeiro lugar, como tarefa da analítica, superar o ceticismo de Hume em relação aos primeiros princípios do conhecimento e, em segundo lugar, superar o ceticismo pirrônico que se apresenta frente à possibilidade da moral. Na filosofia crítica, a dialética natural foi superada e a moral teve sua possibilidade legitimada através da fundamentação da metafísica dos costumes. Tendo isto em mente, é possível entender o profundo significado do ceticismo na filosofia de Kant. O ceticismo foi incisivo não só para a fundação epistemológica, mas, sobretudo, para o estabelecimento das

¹⁷ *Sonhos* determina uma forma estrita de pirronismo. Kant interpreta o pirronismo de uma maneira entusiástica, não como um ataque direto sobre as ciências empírica, lógica, matemática e moral, mas, em vez disto, como um ataque específico aos juízos da metafísica do supra-sensível e aos assuntos que lhe concernem (FORSTER, 2008, p.19).

bases da moral e da religião. Se estas considerações estão corretas, o que significou o ceticismo de *Sonhos de um visionário*? É provável que o ceticismo não esteja preocupado especificamente com o problema de nossas inferências racionais. É provável que o ceticismo da obra seja fortemente influenciado por razões morais

7. O nexu Kant - Rousseau

A idéia de que a crítica à metafísica de *Sonhos* é a expressão de profundas preocupações relativas aos problemas morais é uma opinião razoavelmente difundida entre comentadores. Podemos destacar dentre aqueles que a assumem, Beiser (1992), Svare (2006) e Vleeschauwer (1962). O primeiro entende que “o ceticismo de *Sonhos* é motivado por fins morais” (p. 43). O segundo, no mesmo caminho, assume que “a crítica à ontologia em *Sonhos de um Visionário* também tem uma dimensão moral e pragmática” (p.43). O último afirma também reconhecer, no texto, “o predomínio da moralidade” (p.49). Mas, se realmente as preocupações morais se constituem como o cerne do texto, é pertinente perguntar: algum motivo especial foi determinante para a configuração desta nova posição no pensamento de Kant?

Neste caso, pode-se dizer que um acontecimento foi determinante. Kant teve contato, no início de 1760, com uma obra que mudou completamente seus olhos em relação à filosofia, a saber, *Emilio*, de Jean Jacques Rousseau. No verão de 1762, Johann Kanter, o editor de Kant, trouxe para Königsberg o polêmico *Contrato Social*, que havia gerado rebuliço em Paris e por isso fora condenado às chamas, e o tratado sobre educação, *Emilio*. “Foi então, segundo o testemunho de Herder, que Kant se entusiasmou por Rousseau, quando dedicou um verdadeiro culto à natureza e à idéia do valor moral do Homem.” (VLEESCHAUWER, p.45, 1962). O forte impacto causado pelo primeiro contato com a obra fez com que Kant interrompesse suas caminhadas diárias a fim de terminar sua entretida leitura. A filosofia de Rousseau influenciou seu modo de pensar de forma a engendrar uma revolução de grandes proporções que abarcaria todo seu pensamento posterior¹⁸. Este impacto foi claramente revelado por Kant em *Bemerkungen*, as notas marginais escritas no exemplar particular de trabalho de *Observações sobre o sentimento do belo e do Sublime*¹⁹, de 1764. Em

¹⁸ Beiser (1992) argumenta que o encontro de Kant com Rousseau ocasionou uma revolução completa na orientação kantiana. Velkley (1989) concorda que isso promoveu uma “virada democrática que comandou suas atitudes sociais, políticas e morais doravante” (p.11).

¹⁹ *Beobachtungen über das Gefühl des Schönen und Erhabenen*.

Bemerkungen, Kant expressou com clareza a sua real posição dos anos 60, apresentando a relevância de Rousseau em paralelo à de Newton, em seu pensamento.

Rousseau voltou a me colocar no bom caminho. Rousseau é outro Newton. Newton aperfeiçoou a ciência do universo exterior, Rousseau a do universo interior do homem. Da mesma maneira que Newton despiu a ordem e a regularidade do mundo exterior, Rousseau descobriu a natureza oculta do homem. É urgente devolver, ao lugar de honra, a natureza verdadeira e não adulterada do homem. A filosofia não é outra coisa senão o conhecimento prático do homem (KANT Apud Vleeschauer, p. 46, 1962).

A mudança de concepção sobre a finalidade da filosofia deu impulso à grande virada antropológica do pensamento kantiano. Talvez, o passo fundamental em direção à filosofia crítica. Como Kant admite, Rousseau retificou seu caminho filosófico e ponderou sua arrogância intelectual. Kant é claro sobre isso na citação tardia exposta abaixo

Eu sou um investigador por inclinação. Eu sinto sede consumida por conhecimento, a inquietação que segue com o desejo de progresso e a satisfação de todo avanço. Houve um tempo quando eu acreditava que isto constituía a honra da humanidade e eu desprezei as pessoas que nada sabiam. Foi Rousseau quem me corrigiu sobre isso. Este preconceito cego desapareceu. Eu aprendi a honra dos seres humanos e eu deveria me considerar mais inútil que um trabalhador comum se eu não acreditasse que esta minha atitude de estabelecer os direitos da humanidade pode ser válida para todos (AA, 20: 44)

O contato crucial com Rousseau fez com que Kant percebesse que a efetivação do conhecimento não é um fim em si mesmo, mas que todo o esforço no qual a filosofia deve se concentrar consistia em buscar e compreender a natureza moral do homem. Por este motivo, conseqüentemente, a filosofia prática ou moral deve preceder a especulativa. Ao assumir esta posição, Kant demonstrou um sentimento de desprezo pelo processo especulativo, que passou a ser considerado ineficiente em relação à concretude da vida humana. O verdadeiro fim da razão deve ser condizente com as necessidades reais do homem. O fim da razão deve servir à humanidade e estar orientado para realizar a *vocação do homem* (ZAMMITO, 2002, p.179). Este postulado, segundo Zammito (2002), passou a ser o principal tópico da reflexão kantiana em 1764-1765, podendo ser observado em *Bemerkungen*. Segundo Schönfeld (2000), estas anotações manuais “contam uma história completa” (p.230), que apresentam o momento da transformação da concepção kantiana de sabedoria²⁰. Tornou-se essencial para Kant buscar a resposta para o mais “importante objetivo dos humanos” e para “como os humanos podem encontrar sua função na criação” (AA, 20: 41). Além disso, tornou-se importante reconhecer

²⁰ Nesta época, Kant transformou drasticamente sua concepção de sabedoria. No início de carreira, Kant acreditou que a sabedoria era uma concepção teórica. A virada humanista ou antropológica da filosofia de Kant se apresentou após o contato com a crítica de Rousseau, que destacava a força de corrupção da razão teórica e da racionalidade técnica, quando estas não se guiavam pela sabedoria moral.

que a “mais vital de todas as ciências deve se preocupar com as questões relativas ao que se *deve ser*, a fim de se tornar um ser humano” (AA, 20: 45), em busca do objetivo final [*der letzte Zweck*] de “descobrir a vocação do homem” (AA, 20: 157). Estas considerações, como tópico de reflexão, permitem-nos perceber uma mudança de foco direcionada à “condição humana” (JOHNSON, 2000, p.xix). Disto pode-se inferir o desencantamento da razão teórica, no qual a metafísica especulativa é destronada pela idéia de que a vida humana é impreterivelmente norteadada pelo âmbito prático.

8. Rousseau e as novas concepções do *Emílio*

Rousseau, em seu ensaio pedagógico, *Emílio*²¹, forneceu a matéria para este decisivo giro do pensamento kantiano. No *Emílio*, Rousseau defende a educação como um processo progressivo²², destacando a importância da realidade concreta e do âmbito da utilidade para a formação do homem e, sobretudo, para o desvelamento do seu valor intrínseco, fundado nos pressupostos da ética e da liberdade. O âmbito prático deve preceder o teórico. Então, para Rousseau, *Emílio* nunca deve substituir em seu espírito a natureza pela razão²³, pois caso o faça, não mais refletirá e, com efeito, será apenas um espelho da opinião alheia. Disso segue-se que a primeira fase da educação não pode ser iniciada por meio de livros, pois as crianças são incapazes de abstrações. A leitura conduz inevitavelmente à alienação. Uma vez adquiridas as capacidades iniciais, *Emílio* deve legitimar sua auto-suficiência, desenvolvendo todas as suas potencialidades. A educação positiva deve começar. Chegou a hora de alguns

²¹ Publicado em 1762, *Emílio* é um ensaio pedagógico escrito em forma de romance. Ele conta a história de crescimento e desenvolvimento de *Emílio*, apresentando uma hipótese da evolução da racionalidade humana; isto é, ele descreve como as habilidades racionais e as capacidades da criança se desenvolvem com o passar do tempo. O objetivo de Rousseau é apresentar regras gerais que devem ser seguidas na educação da criança com o intuito de transformá-la em um bom adulto. Estas regras têm a função de evitar a corrupção, já que Rousseau entende que o homem é bom por natureza. Assim, Rousseau enfatiza dois aspectos que devem ser alcançados pela educação: o desenvolvimento das potencialidades naturais da criança e seu afastamento dos males sociais

²² Rousseau entende que as duas primeiras fases do desenvolvimento da criança, que juntas vão até os 12 anos, são voltadas ao aperfeiçoamento dos órgãos dos sentidos, já que as necessidades iniciais são físicas. Nesta fase do processo, o corpo e a mente devem estar livres para se focarem no autoconhecimento do mundo. Libertando-se da tirania das opiniões, *Emílio* desvincula-se das coisas artificiais, tornando-se independente de toda a ansiedade em relação ao futuro e de todos os vícios que corrompem o homem civilizado. Este processo é fundamental para que se possa encontrar o valor verdadeiro do homem, a saber, sua dignidade moral.

²³ Devemos entender que a crítica rousseauiana da razão não deseja de modo algum rebaixar esta importante faculdade, essencial para o conhecimento exterior e, com efeito, para a própria noção da liberdade. Esta posição crítica serve para destacar a oposição entre a infalibilidade da consciência, ou seja, do instinto ou sentimento, e os sofismas da razão. A consciência não exclui a razão, mas se completam, tendo em vista que é por meio do sentimento que podemos alcançar as verdades inacessíveis à razão.

ensinamentos, mas o que deve ser ensinado? Das coisas que podem ser aprendidas, muitas são falsas e inúteis. São poucas aquelas que valem para o sábio: “A questão não é saber quais são, mas quais são as úteis”. “É suficiente que a criança deva saber o *para quê* de tudo, e o *porquê* de tudo que ela acredita” (ROUSSEAU apud Schinz, 1909, p.20). Por isso, Rousseau diz que seu “propósito não é dar uma ciência, mas ensinar como conseguir alguma coisa em caso de necessidade [...]” (ROUSSEAU apud Schinz, 1909, p.21). Todos os objetivos da educação posterior devem ser alcançados professando a lição da utilidade. É pelo sentido da palavra *útil* que temos um grande poder de instrução. Qual utilidade tem isto? Esta é a indagação determinante em todas as ações de nossa vida.

Um dos principais objetivos dos ensinamentos de Rousseau é mostrar para Emílio o valor de suas experiências interiores. Procedendo assim, Rousseau busca uma reação contra as imposições extrínsecas da sociedade, a principal responsável pela degeneração dos valores fundamentais do homem. Dentro da sociedade, como Rousseau observa, as exigências profundas da natureza humana são inescrupulosamente substituídas por aspectos artificiais da cultura intelectual. Estes valores puros são suprimidos pelos caprichos “frívolos das modas passageiras” (BASTIDE, 1987, p.xiv). A ciência e a cultura²⁴, por este motivo, devem ser vistas com desconfiança. A verdade teórica, científica, cultural ou filosófica, não é boa para todos, pois pode ser mal interpretada por mentes despreparadas. Ela nos conduz aos abusos que culminam na perda de nossa consciência genuína, nas mentiras convencionais e na “ostentação da inteligência e da cultura, nas quais se busca mais a admiração do próximo do que a satisfação da própria consciência” (BASTIDE, 1987, p.xiv).

Para superar este problema, o homem deve buscar um refúgio na perfeição da natureza. A chave para compreendê-la adequadamente está disponível no âmago do ser humano através do sentimento, uma “faculdade infinitamente mais sublime” (ROUSSEAU apud Bastide, 1987, p.xiv). O sentimento, para Rousseau, é o guia da vida humana, o núcleo através do qual se pode compreender a natureza e imergir de uma forma quase mística para dentro de sua totalidade. Por este caminho, é possível alcançar a consciência da verdadeira dignidade humana, que é a consciência da liberdade e da unidade com a natureza.

²⁴ Em uma visita à Diderot, Rousseau toma conhecimento de uma questão da Academia de Dijon: O progresso das ciências e das artes contribuiu para a melhoria dos costumes? Nesse momento, Rousseau tem o *insight* que deu origem ao seu primeiro escrito, *Discurs sur le sciences et sur Le arts*, no qual argumenta que a ciência e a arte não fizeram mais do que corromper a sociedade.

9. A reação aos ensinamentos de Rousseau nos textos pré-críticos de Kant

Na década de 1750, Kant estava convicto de que a metafísica era a base sobre a qual todas as questões humanas deveriam se fundamentar. No início de 1760, o contato com Rousseau desencadeou uma revolução, promovendo uma mudança de prioridades. Até então, o objetivo da filosofia tinha sido meramente especulativo, Rousseau mostrou a Kant, que o objetivo fundamental do pensamento consistia em buscar o conhecimento prático do homem. Segundo Rousseau, as regras especulativas não eram suficientes para fundar as bases da moral, que, de outro modo, deveriam se fundar em um sentimento imediato e particular que se apresentava dentro do coração humano. O impacto destas considerações refletiu-se em 1764, na *Preisschrift*. Neste ensaio, Kant está convencido de que se tem alcançado muito menos na metafísica da moral do que na metafísica especulativa. O título da última seção do trabalho expressa a crença de que os primeiros fundamentos da moral não são, em seu estado presente, capazes de alcançar qualquer evidência. Para a fundação correta dos princípios da moralidade, primeiro, deve-se definir o alicerce sobre o qual se pode escorar o conceito fundamental de obrigação. Enquanto se sabe que os princípios da teologia natural são princípios de razão, não se sabe de onde devem provir os princípios morais. Desse modo, deve se investigar se é a faculdade cognitiva ou o sentimento, entendido como o fundamento primário interno da faculdade de apetição, a fundação adequada para os princípios básicos da filosofia prática. Este é o problema que deve ser solucionado a fim de se alcançar a distinção dos primeiros princípios da moral.

Em 1764, na *Preisschrift*, Kant destacou a necessidade de se investigar as bases da moral. Porém, ainda não está claro, para ele, se o sentimento pode desempenhar satisfatoriamente a função de princípio. Kant faz a suposição, neste momento, mas, não a desenvolve satisfatoriamente. Não obstante, claramente, pouco tempo depois, em *Observações sobre o Sentimento do Belo e do Sublime*²⁵, Kant assume sua paixão pela teoria do sentimento moral. Neste trabalho, ele enfatiza que a fundação da verdadeira virtude não se

²⁵ Segundo Schönfeld (2000), as *Observações* “são um coquetel de muitas influências” (p.230). Além da indiscutível influência de Rousseau, pode-se observar a influência da teoria das categorias estéticas de Burke, que parece ter sido preponderante para a concepção kantiana do belo e do sublime (PARRET apud Schönfeld, 2000, p. 230). Ainda no tocante a estas influências, podemos acrescentar a aplicação estética de Shaftesbury e a teoria do senso moral de Hutcheson como elementos que proporcionaram o suporte filosófico deste popular trabalho (p.230). A idéia deste coquetel de influências também é compartilhada por Vleeschauwer (1962), que afirma que, de acordo com o *Nachricht*, Hutcheson, Shaftesbury, Hume e Burke são os modelos kantianos em 1765 (p.49).

efetiva por meio de construções ou regras especulativas, mas de outro modo, a partir de um sentimento que vive em cada ser humano e é mais básico que motivos particulares de compaixão e prazer. Nas palavras de Kant: “Estes princípios não são regras especulativas, mas a consciência de um sentimento que existe no coração de todo homem e que se estende muito mais do que os princípios particulares da piedade e da complacência. Este é o sentimento da beleza e da dignidade humana” (AA, 2: 217).

Kant assume, a partir de 1764, a ética e o sentimentalismo como tópicos fundamentais da filosofia. O tom característico deste momento entoa-se também no *Anúncio das Preleções do Inverno de 1765-1766*. Neste pequeno escrito, Kant reconhece a primazia da filosofia moral e apresenta o valor epistêmico do sentimento, responsável por distinguir o caráter das ações, como um alicerce seguro sobre o qual se pode fundar um sistema de ética.

A filosofia moral tem este destino especial: que é de assumir o semblante de ser uma ciência que goza de alguma reputação por ser completamente fundamentada, fazendo isto com facilidade cada vez maior do que a metafísica, que não é ciência e nem é completamente fundamentada. A razão pela qual ela apresenta esta aparência e goza desta reputação está a seguir: a distinção entre boas e más ações e o juízo de retidão moral [*die sittliche Rechtmässigkeit*] podem ser conhecidos facilmente e corretamente pelo coração humano pelo que é chamado de sentimento [*Sentiment*] e sem a necessidade de provas elaboradas [...] (CE, 1:297; AA, 2: 311).

Na reflexão de *Sonhos*, em 1766, as determinações morais justificam o ceticismo. No discurso kantiano, o valor moral do homem não necessita das *grandes armações da erudição*, pois o coração prescreve a regra ao entendimento. Existe uma experiência interior, latente em nosso coração, que dispensa qualquer mediação da razão teórica ou do entendimento para prescrever regras morais. Estas considerações mostram o quão necessário é “abandonar todas as doutrinas ruidosas sobre objetos tão longínquos”, onde as “razões favoráveis ou contrárias” dificilmente podem decidir algo “sobre o futuro dos homens” (CE, 1: 358; AA, 2: 372). Nesta prerrogativa, como Rousseau, Kant convida os filósofos a não se misturarem a “questões indiscretas e ociosas”, para se agarrarem “ao útil” (CE, 1: 306; AA, 2: 318).

Observa-se, visualizando este contexto, uma profunda transformação do pensamento kantiano. Como Schönfeld argumenta, este momento representa uma profunda crise

filosófica²⁶. As marcas decorrentes deste momento originarão os contornos de uma nova filosofia. Observar-se-á que alguns aspectos desta crise serão passageiros, como o sentimentalismo. Ele é algo que se enfraquece gradativamente com o esfriar da paixão kantiana por Rousseau e pelos moralistas ingleses. Kant, então, recuperará seu equilíbrio espiritual e “criticará o sentimentalismo e o método de Rousseau”²⁷ (VLEESCHAUWER, 1962, p.46). Dentre as marcas impressas pela crise, uma delas é fundamental. Como Schönfeld (2000) sugere, todas as observações registradas em *Bemerkungen*, quando tomadas isoladas, não enfatizam somente considerações acerca do *status* epistêmico do sentimento moral, mas destacam, sobretudo, a importância das “questões éticas sobre qualquer outra” (p.230). Este é um passo primordial dentro da reflexão de Kant. O primeiro passo para a instituição de novas bases para o pensamento metafísico. Estão plantadas, neste contexto, as sementes que germinarão naquilo que virá a ser a metafísica dos costumes no pensamento crítico de Kant²⁸.

²⁶ Vleeschauwer (1962) concorda que Kant passa por dificuldades neste momento e diz que o encontro do newtonismo com o sentimentalismo, dentro do pensamento kantiano, são os elementos que caracterizam e conduzem esta crise (p.49).

²⁷ Se para Rousseau a razão podia corromper e escravizar o homem, Kant prefere pensar em uma realocação. Kant concorda que a razão entendida em um sentido simplesmente instrumental, como força que determina fins, pode escravizar o homem. Contudo, não se pode restringir a razão somente a esta função. A essência desta resposta a Rousseau consiste essencialmente em uma teoria sobre o novo fim da razão. A razão deve ser uma faculdade de fins morais, a origem da lei moral universal. Rousseau sugere esta linha de pensamento no *Contrato Social*. Então, parcialmente em reação a Rousseau e parcialmente sobre influência, Kant desenvolve a teoria da razão como faculdade de fins morais. Nesta concepção, ela deveria libertar e não escravizar os homens (BEISER,1992, p.43).

²⁸ Para Vleeschauwer (1962), a *Preisschrift*, que trata e investiga os princípios metafísicos na teodicéia e na moral, em sua parte teórica, já “preparava, por conseguinte, a metafísica da moral. Já apontava o futuro formalismo” Mesmo que baseado em Wolff, Kant destaca os princípios formais da moral: “Atua da forma mais perfeita que puder” (CE, 1:272; AA, 2:299). Do mesmo modo, Henrich (1963) e Schmucker (1964) parecem acreditar que, em 1765, Kant já poderia ter escrito as duas primeiras partes do que eventualmente apareceria, em 1785, como a *Fundamentação da Metafísica dos Costumes*. Voltaremos, à frente, neste assunto. Aqui importa-nos sublinhar que algumas evidências permitem-nos supor que Kant, em meados dos anos 60, já se direcionava para a fundamentação da metafísica da moral.

10. O ceticismo moral e o agnosticismo em *Sonhos*

Como Vleeschauwer aponta, os escritos voltados ao método de Newton de 1762-1764, junto à emergente influência de Rousseau, perpetuaram um impacto profundo na reflexão kantiana. Desta síntese, surgiu o desprezo pela especulação teórica cujo efeito é insignificante sobre a vida concreta do homem. Kant percebeu que a especulação não era suficientemente capacitada para inferir o real por meios racionais. Reconheceu que a metafísica não tem valor enquanto conhecimento *a priori* das coisas e deve ser limitada ao que a experiência nos fornece. Desse modo, ela não pode determinar nossa vida futura e nem alterar nossa conduta moral, pois seus postulados fundamentais encerram uma contradição interna, que impossibilita discorrer de forma positiva sobre sua validade. A ontologia e a síntese teórica das idéias de *Deus*, da *imortalidade* e da *liberdade* são estéreis para o terreno da filosofia prática. Estes argumentos abrem-nos campo para supor que a repugnância pela especulação não é resultado direto de um ceticismo epistemológico radical, como aquele que atribuem à Hume. Fica evidente que o ceticismo de *Sonhos de um Visionário* é motivado pela exasperação kantiana decorrente da incapacidade e da “ vaidade da metafísica para a direção moral da vida” Neste sentido, é “Rousseau, muito mais que Hume, o responsável pelo pretendido ceticismo kantiano” (VLEESCHAUWER, 1962, p.47).

Não existe, portanto, em *Sonhos*, um ceticismo como aquele que tradicionalmente se tem atribuído à Hume. O ceticismo kantiano, neste texto, não é caracterizado como um aspecto negativo e destrutivo com relação à metafísica. É admissível que ele se dirige implacavelmente às capacidades racionais do homem e, sobretudo, ao conhecimento dos objetos supra-sensíveis. Mas, ao invés da *supressão* ou *destruição* destes objetos, o ceticismo leva à sugestão de uma nova forma de tratá-los. Observa-se que Kant adota uma forma de *agnosticismo*, abrindo, com efeito, espaço para a crença no tocante aos assuntos da metafísica. Na literatura secundária, alguns comentadores têm assumido esta perspectiva. Dentre eles, podemos citar os nomes de Zammito (2002), Ward (1972), Svare (2006) e Palmquist (1989). Mas, em que consiste este *agnosticismo*? Segundo Svare (2006), o agnosticismo de Kant consiste no ato de assumir determinadas experiências que não podem ser devidamente explicadas pelos recursos da razão (p.41). Kant admite a necessidade de se abrir para um tipo experiência imediata (baseada na crença) que dispensa as provas racionais, para considerar determinados tipos de fenômenos como efetivamente reais. É um domínio distinto de toda conclusão racional. Desse modo, o agnosticismo de Kant em *Sonhos* permite assumir a *imortalidade* da alma, a comunicação entre corpo e alma, a impenetrabilidade da matéria e,

em primeira instância, a própria possibilidade da existência da alma como um ser imaterial. Como exemplo, é possível observar que Kant mostra-se disposto a não negar inteiramente a possibilidade da existência de espíritos e admite inclinar-se a esta crença, mesmo que espíritos não possam ser provados numa investigação racional. Diz Kant: “Eu devo confessar que estou fortemente inclinado a assumir a existência de naturezas imateriais e incluir minha própria alma na classe desses seres” (CE, 1: 314-315; AA, 2: 327). A alma humana e a vida são motivos fortes que induzem a esta conclusão. “Tudo no mundo que parece conter vida, parece ser de natureza imaterial. Toda a vida possui uma capacidade própria de determinar-se pela sua própria força e arbítrio” (CE, 1: 315; AA, 2: 328).

Segundo Svare, este agnosticismo não deve ser concebido como uma novidade. Como ele observa, esta perspectiva encontra-se, em alguma medida, em escritos anteriores a *Sonhos*. Está claro que o agnosticismo e o empirismo radicalizam-se neste trabalho. Contudo, Svare argumenta que Kant estava comprometido com a idéia da subsistência da alma, sem a necessidade de uma solução filosófica, antes mesmo dos anos 60 (2006, p.41). Ele observa que não há um discurso aberto sobre este assunto nos trabalhos kantianos. A *imortalidade* da alma é um assunto que não emerge para um discurso explícito e, das poucas vezes que aparece, vem impregnado de agnosticismo. Um exemplo está no tratado de 1755, *História Natural Universal*, onde Kant enfatiza o mistério que envolve o ser humano e o seu estado após a morte. Para Svare, Kant não vê problemas em assumir a posição agnóstica, mostrando-se satisfeito em não tratar o problema da imortalidade dentro do campo da filosofia.

Esta interpretação não parece adequada na medida em que não considera a disparidade profunda entre as posições de Kant dos períodos em questão. A década de 50 marca o comprometimento de Kant com um projeto de filosofia natural que pretendia empreender uma síntese entre física e metafísica. As aspirações deste sistema ditavam a importância de se prestar um esclarecimento satisfatório a respeito das questões fundamentais da metafísica representadas na existência da *alma*, de *Deus* e da *liberdade*. Porém, em meados dos anos 60, a posição de Kant transformou-se. Todo compromisso teórico acerca dos objetos da metafísica considerados foi despojado. Isto, todavia, não significou o fechamento completo do horizonte destas questões. Neste contexto, Kant passa a entender que o mesmo tipo de ignorância que envolve o entendimento, a saber, aquela proveniente dos limites da razão, no tocante a uma posição epistemologicamente positiva do assunto, “me compele a não ousar negar completamente toda a verdade [...]” (CE, 1: 338; AA, 2: 351).

O agnosticismo de 1766 é uma posição nova, distante da década anterior, que traz consigo um caráter especial. Ele foi um passo fundamental para a consolidação da perspectiva

que se formaria no pensamento crítico. De fato, Kant vislumbra o ceticismo, quando assume que os objetos transcendentais da metafísica não podem ter sua existência confirmada e tampouco negada dentro de nossa experiência sensível, não significando que não possam constituir-se como elementos de uma *fé moral*. Com esta posição, Kant revela sua “simpatia em direção [...] à crença religiosa” (BEISER, 1992, p.46) e, sobretudo, abre o precedente para indicar um novo caminho de acesso para a metafísica. É o prenúncio de “uma hipótese nova e revolucionária para a metafísica: limitando a razão para dar lugar à fé” (ZAMMITO, 2002, p.256).

11. Considerações finais sobre o caráter de *Sonhos*

Durante este capítulo assumimos a defesa da hipótese de que o ceticismo de Kant em *Sonhos* é motivado por razões morais. Atribuímos grande parte da responsabilidade sobre isso, a Rousseau. Contudo, assumir tal consideração não significou rejeitar os diversos elementos que, possivelmente, tenham influenciado, durante esta época, o amadurecimento das reflexões kantianas. Desse modo, não foi nosso objetivo minimizar a influência de Hume neste contexto, mas destacar que não é nem um pouco claro o modo e o momento em que ela se dá. Outra questão que permanece sem resposta é: como Kant interpretou Hume? Como um cético extremo ou não? Portanto, devido a todas estas lacunas, não é implausível que Hume tenha sua parcela de influência sobre *Sonhos*. Contudo, ao investigar o caráter da obra, de acordo com nosso objetivo, constatamos que não existe um ceticismo (radical) aos moldes daquele que a interpretação atribuiu a Hume, dentro de todo texto. Se Hume influenciou Kant, neste momento, não se pode constatar mediante esta forma de ceticismo. Abre-se espaço, através desta consideração, para um novo tratamento de *Sonhos*. Este texto é especialmente importante porque marca o fim das pretensões da metafísica inicial de Kant e, ao mesmo tempo, apresenta as primeiras indicações de um novo modo de se conceber a metafísica. Os próximos capítulos estarão concentrados nestes dois aspectos.

CAPÍTULO 2: *SONHOS* E O PROBLEMA DA METAFÍSICA NO PERÍODO PRÉ-CRÍTICO

O reino das sombras é o paraíso dos fantasistas. Lá eles encontram uma terra sem limites na qual podem se estabelecer como querem. Vapores hipocondríacos, contos de fadas e milagres de mosteiro não deixam faltar-lhes conteúdo. Os filósofos traçam o esboço e depois o retificam ou o rejeitam como de hábito (CE, 1:305; AA, 2:317)

1. A metafísica inicial de Kant

Os fundamentos do racionalismo foram o berço do desenvolvimento intelectual kantiano. O jovem Kant trilhou os caminhos da escola de Leibniz-Wolff e estava preocupado em proporcionar uma fundação segura para um modelo de filosofia natural baseado em preocupações essencialmente metafísicas. Este esforço inicial representou uma grande parte do pensamento pré-crítico kantiano e teve seu desfecho em 1766, quando a impossibilidade da metafísica enquanto ciência rigorosa foi declarada e os primeiros lampejos do criticismo se manifestaram. Compreender a proposta do sistema kantiano de filosofia natural é fundamental, pois foi na superação deste modelo que Kant adquiriu sua maturidade filosófica e alcançou os *insights* que delineariam a filosofia crítica.

A filosofia kantiana teve seu início em 1746, com o trabalho intitulado *Pensamentos sobre a Verdadeira Estimativa das Forças Vivas*²⁹. Este trabalho não representou a proposta de um novo sistema de filosofia natural, mas as implicações decorrentes dele prepararam o caminho para a emergência efetiva de tal sistema. Em *Forças Vivas*, Kant teve o objetivo de esclarecer os problemas relativos a um debate conhecido como *Vis-Viva*, concernente ao fenômeno da força. As questões cernes deste debate eram: o que é a força? Como ela pode ser medida? No século anterior, Descartes havia constatado que a quantidade matemática do movimento representa a força. Dessa maneira, a força é produto da massa e da velocidade ($m.v$) e, assim, é tão somente a *quantidade de movimento*. As controversas começaram quando Leibniz observou que os corpos em queda revelavam uma quantidade variada de força que é produto da massa e da velocidade ao quadrado ($m.v$)². No parecer de Leibniz, a

²⁹ *Gedanken Von der wahren Schätzung der Lebendige Kräfte*

mensuração de força proposta por Descartes é falsa, pois a natureza da força não pode ser reduzida ao movimento e à mecânica. Força é mais que quantidade, é uma qualidade da natureza ou uma propriedade dinâmica que deve ser concebida como um elemento vivo. Em meio a estas duas posições, Kant argumentou sobre a necessidade de considerar que a força agrega dois aspectos distintos, uma instância física e quantitativa e outra qualitativa e metafísica. Isto é propor a síntese entre as perspectivas acima mencionadas, a cinemática cartesiana e a dinâmica leibniziana. Elas referem-se a tipos diferentes de movimento. A última concerne ao movimento livre de um corpo que continua ao infinito quando não sofre alguma resistência e a primeira ao movimento de um corpo que tem continuidade quando uma força externa age sobre ele (BEISER, 1992, p.31). Para Kant, as duas perspectivas se completam e são fundamentais para construir um projeto coerente de filosofia da natureza.

Algum tempo depois, Kant percebeu que a solução da questão em *Forças Vivas* foi insatisfatória³⁰, pois desconsiderava diversos aspectos inovadores da física que emergiam com o advento do newtonismo. Assim, precisamente, durante a década de 50, especificamente em 1754, uma nova perspectiva começou a ser esboçada dentro do pensamento kantiano no desconhecido ensaio intitulado *Umdrehung*³¹, marcando o encontro de Kant com a física de Newton. A física newtoniana, neste período, emergia como o paradigma das ciências naturais e trazia consigo a confiança e o otimismo do desenvolvimento progressivo da humanidade. A promessa acometida mobilizou Kant a reconhecer a integridade desta doutrina, que compilou os segredos da natureza de uma maneira “tão clara quanto indubitável” (AA, 1: 186). Muito disso, devido ao rigor de seu método, que se caracterizava pela utilização do processo de observação e experimentação nos fenômenos da natureza visando a quantificação e a articulação de leis regulares e determinísticas. Mas, assumir o paradigma de leis determinísticas poderia comprometer aspectos filosóficos fundamentais. Em um universo determinado mecanicamente, onde se encontra o espaço para a liberdade e para Deus? Este problema, contudo, poderia ser evitado assumindo as questões universais da metafísica como *Leitmotiv* do sistema, a saber, a unidade da natureza e o propósito de seu desenvolvimento, a

³⁰ Kant não estava ciente que o debate já havia sido encerrado em 1743 com o *Traité de Dynamique* de D'Alembert que trazia a fórmula $mv^2/2$ como a solução correta. Devido a *Forças Vivas*, Kant foi acusado por seus contemporâneos de arrogância, atrevimento e desrespeito com as autoridades máximas do seu tempo.

³¹ Este ensaio foi publicado em junho de 1754, chamado originalmente de *Untersuchung der Frage, ob die Erde in ihrer Umdrehung um die Achse Veränderungen erlitten habe* (trad.: *Investigação da questão se a terra sofreu mudanças em sua rotação axial*). Ele é um curto artigo no qual Kant emprega um conjunto completamente diverso de pressuposições filosóficas e esboça uma nova direção para o seu pensamento. O ensaio não prioriza a filosofia de Leibniz ou de Descartes, mas pela primeira vez procede através dos fundamentos básicos da doutrina de Newton.

possibilidade da liberdade e a presença de Deus. Dessa forma, um novo projeto teórico foi desenvolvido como uma investigação sobre os elementos constitutivos da natureza, mas com o objetivo de reconhecer efetivamente a possibilidade dos problemas metafísicos, tais como a existência da liberdade e de sua co-existência com as leis determinísticas naturais e o entendimento da totalidade do cosmos representado na relação entre Deus e o mundo.

O passo dado por Kant em 1754, em *Umdrehung*³², foi o ponto de partida para a emergência efetiva do novo sistema e o precedente para a construção de “uma coerente filosofia da natureza” (SCHÖNFELD, 2000, p.3). O citado ensaio prenunciou um objetivo maior expresso na pretensão de realizar uma cosmogonia que, em outras palavras, significa a tentativa de deduzir a origem do cosmos, a causa de seus movimentos e as leis gerais de movimento da matéria. Esta teoria veio à tona na maior obra da filosofia kantiana inicial: *História Natural Universal e Teoria dos Céus*. Kant buscou, neste trabalho, encontrar uma explicação mecânica para a origem do universo e para a ordem do sistema solar. Para a física newtoniana, a ausência de qualquer causa material no espaço entre os planetas, concebido como vácuo, introduzia uma incógnita acerca da ordem universal, que não podia ser cientificamente explicada. Assim, para justificar a regularidade dos movimentos planetários, Newton viu-se obrigado a recorrer ao argumento da *mão de Deus* para suprir a insuficiência das leis naturais na explicação da ordem do sistema solar e, de maneira geral, da perfeição do *Telos* da natureza. Kant acreditava, a despeito disso, que uma explicação científica poderia ser elaborada considerando todo o universo como produto de uma história evolutiva, uma longa história da natureza. Considerando isso, poder-se-ia cogitar o preenchimento do espaço, nos primórdios no universo, por elementos materiais e, com efeito, supor sua organização a partir de forças de atração e repulsão. Contudo, Kant necessitou assumir uma perspectiva metafísica da natureza para justificar a hipótese de sua evolução organizada. Apoiado pela teoria da dinâmica das forças, oriunda de Leibniz, Kant entendeu a natureza teleologicamente, supondo que a origem de toda regularidade observada no cosmos residia na própria essência da matéria. Existe, assim, uma propensão natural das substâncias materiais para a ordem e a harmonia. A matéria é força criativa e, por conseguinte, toda ordem do cosmos pode ser justificada a partir de causas intrínsecas, preterindo qualquer justificativa causal exterior e

³² O artigo tem a teoria da gravitação de Newton como pedra angular de uma investigação sobre a velocidade de rotação da terra. A pergunta fundamental do ensaio é: a rotação é velocidade constante ou desacelerada? Esta velocidade poderia ser considerada desacelerada se o espaço fosse preenchido com algum tipo de matéria, mas, segundo Newton, o espaço é vazio e por isso não proporciona atrito em relação à rotação terrestre, tendo um movimento livre somente influenciado pela gravidade da lua e do sol. Kant entendeu que o movimento de rotação terrestre é desacelerado, pois a rotação da Lua influencia na rotação terrestre de modo a propiciar uma eventual sincronia entre seus movimentos (AA, 1:187-189).

sobrenatural. Com este argumento, Kant propôs uma nova visão da realidade caracterizada pela conciliação entre os fundamentos mecânicos da física e a interpretação metafísica da natureza.

O sistema de filosofia natural inaugurado em *História Universal da Natureza* teve uma nova parte de seu desenvolvimento apresentada em 1756, na obra escrita em latim, intitulada *Principium Primorum Cognitionis Metaphysicae Nova Dilucidatio*³³, provendo um passo crucial. Se em *História Natural Universal* Kant buscou a conciliação entre a física e os desígnios naturais ou a teleologia, em *Nova Dilucidatio* seu objetivo foi reconciliar os caracteres da física com os da liberdade. A perspectiva kantiana sobre a natureza considerava os corpos físicos e os seres racionais como aspectos de uma mesma realidade unificada, assim, acreditava ser possível reconciliar determinismo e liberdade. “Isto implica que a análise das estruturas causais da liberdade e do determinismo deve proceder junto a linhas compatíveis” (SCHÖNFELD, 2000, p.129). O coração da *Nova Dilucidatio* foi, assim, uma investigação sobre a possibilidade destas causalidades, com o objetivo de descrever a natureza como uma estrutura fundamental que torna possível uma dedução causal necessária.

Sob o prisma de um monismo ontológico, Kant acreditava ser possível deduzir uma causalidade fundamental que pudesse explicar todos os fenômenos do mundo, inclusive a liberdade. Kant reconhecia, através das noções tradicionais da filosofia, a existência de três tipos de causalidade. A primeira delas relacionada com o movimento mecânico e determinado do cosmos, uma causalidade entre - substancial apoiada na suposição dos influxos físicos³⁴. A segunda, relacionada com o *telos* dos intelectos materiais³⁵, uma causalidade intra-substancial³⁶ apoiada na idéia de Leibniz de harmonia preestabelecida. A terceira, identificada com a ação moral dos intelectos, é uma causalidade espontânea onde o agente é a origem de

³³ *Nova Elucidação sobre os Princípios do Conhecimento Metafísico*.

³⁴ A teoria dos influxos físicos supõe a existência de uma causalidade entre substâncias, isto é, uma relação causal que permite a mudança de seus estados internos. Ela foi um recurso utilizado pelos cartesianos para explicar a interação entre mente e corpo. No entanto, a teoria dos influxos físicos também passou a ser importante na física de Newton, pois foi usada como um símbolo ontológico da gravitação. Euler, um dos principais discípulos de Newton, tentou adaptar a teoria para dentro de uma hipótese mais concreta.

³⁵ Leibniz concebeu as mônadas ou as forças ativas fundamentais da matéria da mesma forma que o intelecto aristotélico. As mônadas são os intelectos das coisas, os tijolos reais que constituem todo o universo. Assim, a extensão das coisas não tem realidade genuína, pois somente as mônadas ou enteléquias são efetivamente reais. Ver, por exemplo, em *Specimen Dynamicum* (1982)

³⁶ A doutrina da harmonia pré-estabelecida foi uma teoria causal elaborada por Leibniz e apresentada em diversos ensaios em 1676. Sistemáticamente, ela foi apresentada em 1686 no *Discourse de la metaphysique* (*Discourse on Metaphysics*, 1991). Sobre ela, existem três pressuposições fundamentais. Em primeiro lugar, cada estado de uma substância é provocado por algo interno à substância; em segundo, os estados de substâncias diferentes combinam-se perfeitamente e, em terceiro, substâncias distintas não interagem. Desse modo, para Leibniz, as substâncias não são capazes de se afetarem mutuamente. A teoria dos influxos físicos entra em conflito com as leis de conservação da matéria e é incompatível com sua proposta metafísica. Sobre isto, ver em *Monadologie* (*Monadologia*, 1979).

toda causa. O grande desafio de *Nova Dilucidatio* foi conciliar a causalidade material das substâncias com a causalidade espontânea da vontade moral. Kant, primeiro, buscou proporcionar uma base ontológica para o problema através da assunção de alguns axiomas tradicionais da metafísica. A tradição metafísica acreditava que nossos raciocínios eram capazes de, através de proposições lógicas, deduzir as estruturas e as conexões das coisas reais. Assim, o único caminho para Kant justificar a conciliação de ambas as causalidades seria fazê-las derivar de um único e mesmo princípio determinante da razão³⁷. Contudo, Kant viu-se imerso em dificuldades. A causalidade utilizada para a explicação dos fenômenos, a causalidade dos influxos físicos, ligava-se demais ao determinismo e, portanto, parecia irreconciliável com a noção de liberdade. A teoria dos influxos era compatível com a proposta de Newton, mas, por este mesmo motivo, modesta e enxuta, perto das soluções propostas pela tradição metafísica, como a hipótese da harmonia pré-estabelecida e os princípios de razão. O preço cobrado pela assunção da doutrina dos influxos foi a impossibilidade de se desvincular do determinismo. Assim, “na tentativa de conter a ameaça do determinismo, enquanto demonstrava sua compatibilidade com a vontade livre, Kant deparou-se com um revés. Nenhum elemento mágico entre vontade livre e determinismo apresentou-se”. (SCHÖNFELD, 2000, p.160).

Em *Nova Dilucidatio*, Kant enfrentou as dificuldades conseqüentes de seu monismo ontológico. Os obstáculos teóricos manifestaram-se naturalmente diante da síntese entre instâncias tão heterogêneas. Mas, Kant estava otimista sobre sua proposta filosófica. Assim, o desenvolvimento do sistema pré-crítico teve continuidade com a publicação de uma nova obra em 1756. A publicação de *Monadologica Physica* manifestou-se como resposta a uma controversa disputa proposta pela academia de Berlim, em 1747, sobre a existência das mônadas. Kant, acima de tudo, neste trabalho, tentou destacar a importância da reflexão metafísica dentro do âmbito da filosofia natural, no que concerne a devida explicação acerca

³⁷ Kant, tal como Leibniz, entende que tudo na natureza acontece por uma razão primeira ou razão suficiente. Assim, esta regra deve ser aplicável aos eventos naturais e às ações livres, que compartilham de uma conectividade causal. À medida que tanto pessoas quanto coisas, na ontologia kantiana, são caracterizadas como energia, seus tipos de causalidade diferem-se somente em graus, sendo a autonomia só um nível maior nesta escala. Kant, em *Nova Dilucidatio*, na busca pela razão unificadora deste processo, entendeu a improcedência de inferi-la por meio somente de um princípio de razão, uma vez que, em nossos raciocínios, as proposições afirmativas verdadeiras diferem-se das proposições negativas falsas (CE, 1:6-7; AA, 1:388-389). Kant manifestou-se contra Wolff ao entender que não pode haver um princípio singular como fundamento de todo nosso conhecimento. Em contrapartida, entendeu que o nosso conhecimento pode ser fundado a partir de dois princípios fundamentais encerrados no princípio de identidade. Kant, então, tenta derivar o princípio de razão suficiente do princípio de identidade (CE, 1:17-18; AA, 1:396-397). Beiser (1992) observa que “esta dedução do princípio de razão suficiente é a pedra angular do racionalismo inicial de Kant, significando que a razão poderia justificar o princípio fundamental atrás de nosso conhecimento da matéria de fato, o princípio da causalidade” (1992, p.35)

das últimas partes da matéria e sua interação. Kant argumentou que a matéria é dotada de substâncias ativas simples. “Os corpos físicos consistem-se de mônadas³⁸, cuja atividade consiste em forças atrativas e repulsivas” (BEISER, 1992, p.33). As forças permitem explicar a natureza do espaço e, ao mesmo tempo, promover uma diferenciação fundamental em relação às substâncias. O espaço é, tal como entende Leibniz, um fenômeno de relação entre as forças. Quando as forças exercem repulsão, elas ocupam espaços. O espaço não pode ser concebido como substância ou entidade absoluta. Assim, uma vez concebido como um aspecto relativo, ele pode ser divisível ao infinito tal como exige a geometria³⁹. Assim, a noção matemática serve somente como uma concepção de limites espaciais, mas não como base para a concepção de uma substância simples (espírito) ou partícula última da matéria “(ZAMMITO, 2002, p.200). Com esta conclusão, Kant promove a separação entre os aspectos matemáticos e metafísicos da realidade. As mônadas são concebidas como substâncias porque não são divisíveis ao infinito, em contrapartida, o espaço é infinitamente divisível por não ser uma substância. A divisibilidade do espaço não é a divisibilidade da substância que o compõe. Com efeito, a noção matemática da indivisibilidade é válida tanto quanto a noção da substância monádica simples e indivisível. A geometria e a metafísica estão corretas (AA, 1:479-480). “A *Monadologica Physica* foi construída para mostrar que era possível, bem como útil, a unificação entre metafísica e ciências exatas” (SCHÖNFELD, 2000, p.85). Com este trabalho, Kant deu mais um passo em direção à unidade e à coerência da síntese de seu sistema.

A *Monadologica Physica* representou o fechamento de um ciclo dentro do pensamento kantiano. Ela foi o último trabalho em que Kant demonstrou uma inspiração substancial e exuberante para os assuntos da metafísica. O encontro com Newton, neste período, promoveu um crescente otimismo em Kant, que se sentiu em posse da capacidade de desenvolver um sistema de filosofia natural satisfatório para as aspirações de sua época. Apesar dos vários problemas teóricos apresentados, com a *Monadologica Physica*, o sistema estava completo⁴⁰.

³⁸ Em 1714, o tratado de Leibniz sobre filosofia da natureza foi publicado e ficou conhecido como *Monadologie*. As perspectivas de Descartes e Newton apontavam para a existência de corpos como coisas efetivamente reais. Eles imaginavam que os componentes básicos da matéria constituíam-se em corpúsculos, utilizados para explicar fenômenos naturais como os efeitos físicos e a ótica. Em contrapartida, a *Monadologie* foi uma doutrina que considerava o universo como um conjunto composto de energia. As mônadas, unidades constitutivas fundamentais do universo, são elementos indivisíveis formados por energia pura.

³⁹ Leibniz entendia o espaço como um aspecto relativo. Desqualificando a realidade do espaço, Leibniz evitou o problema da infinita divisibilidade. De forma diferente, Kant, em *Monadologica Physica*, assumiu a divisibilidade do espaço, sem encontrar problemas, uma vez que deixou claro que o espaço não é uma substância.

⁴⁰ Schönfeld (2000) argumenta que ao empreender uma investigação sobre a composição fundamental da matéria, Kant se viu diante da questão de como as forças se uniram para formar a matéria do universo. A

Mas o fechamento deste ciclo trouxe também a diminuição gradativa do otimismo. O panorama da filosofia kantiana mudaria radicalmente na próxima década.

2. A proposta do método analítico para a metafísica

Os escritos kantianos da década de 60 marcaram “um deslize fundamental de atitude” (BEISER, 1992, p.37). Uma mudança de direção se configurou no horizonte do pensamento de Kant tornado-se expresso na resposta dada à questão proposta pela Academia Real Prussiana em 1761, anunciada como requisito para uma competição acadêmica que aconteceria em 1763. Eis a questão: os princípios da metafísica, em especial, os princípios da teologia natural e moral, podem ter uma prova tão clara e precisa quanto a das verdades da geometria?⁴¹ O ensaio intitulado *Investigações sobre a Evidência dos Princípios da Teologia Natural e da Moral*, conhecido como *Preisschrift* trouxe uma resposta surpreendente. Ao contrário do que se poderia imaginar, Kant demonstrou que, diferente de sua convicção anterior, havia nascido em seu espírito fortes dúvidas sobre o estado presente da filosofia especulativa. Estas dúvidas explicitaram a proposta de uma nova metodologia de investigação que teria como objetivo proporcionar argumentos concisos que permitissem a certeza e a fundação científica das proposições gerais da metafísica, visando a tornar possível, no futuro, o alcance de algum tipo de certeza. Esta nova proposta metodológica, contudo, não se fundou nas noções tradicionais da filosofia e, surpreendentemente, lançou-se contra as posições de Leibniz e seu conceito meramente *inventado* de mônadas, contra Wolff, cuja análise da similaridade matemática foi um *engano* e contra Crusius, cuja regra maior da certeza suscita *dúvidas*. A *Preisschrift* é declaradamente uma crítica que afirma categoricamente que a

cosmologia de *História Natural Universal* não se aprofundou nesta questão. É possível observar que Kant assumiu a teoria dinâmica da matéria sem preocupar-se em fornecer maiores explicações sobre o assunto. A *Monadologica Physica* empreendeu uma explicação completa sobre o tema e, assim, uniu-se à *Nova Dilucidatio* como substrato teórico da *História Natural universal* completando o sistema de filosofia natural de Kant (p.175).

⁴¹ Esta questão foi inevitável no contexto da filosofia alemã. Tal debate já se encontrava em voga desde o ressurgimento da academia, em 1744. Com o passar do tempo, o grande sistema tradicional da filosofia alemã demonstrava sinais do desgaste. Sofria com atritos internos e com disputas exteriores. Leibniz havia falecido, Wolff não mais publicava obras tão marcantes quanto as iniciais, seus discípulos não possuíam o calibre intelectual dos inúmeros seguidores de Newton. Era possível notar que, lentamente, o legado de Leibniz e Wolff se apagava enquanto o de Newton se propagava. A metafísica começou a ser constantemente atacada. Maupertuis, por exemplo, afirmou que as demonstrações metafísicas eram probabilísticas na melhor das hipóteses e equivocadas na pior delas. Como uma forma de defesa a estes constantes ataques, Johann Sulzer manifestou-se e sugeriu a questão do concurso que responderia sobre a demonstrabilidade dos princípios metafísicos. Devido à urgência que o contexto apresentava, tal questão foi rapidamente aprovada e brevemente anunciada como requisito de um concurso (SCHÖNFELD, 2000, p.211).

metafísica só pode ser salva por meio de uma reconstrução a partir do zero. A proposta de reforma apresentada na *Preisschrift* carregava a esperança e a convicção da possibilidade futura desta disciplina tornar-se científica, acabando “finalmente com a instabilidade interminável de opiniões e seitas acadêmicas” (SCHÖNFELD, 2000, p.212). Contudo, não trazia só a esperança, mas também o reconhecimento negativo de que a metafísica é um “campo de batalha de intermináveis controvérsias”. (p.213).

A *Preisschrift* marcou “a grande quebra com o racionalismo inicial” (BEISER, 1992, p.40) e, em particular, com o método geométrico e dedutivo que caracterizava a filosofia. Como Beiser (1992) argumenta, “embora nos anos de 1750 Kant insista em diferenciar o método da matemática e o da metafísica, ele ainda argumenta *more geométrico*” (p. 40). Kant funda as bases de sua argumentação em axiomas e deduz teoremas específicos deles. No entanto, ele tomou consciência de que inúmeros destes axiomas ou conceitos não estavam claros. Este foi o motivo pelo qual a metafísica não concluiu satisfatoriamente sobre seus assuntos e, especificamente, não foi capaz de proporcionar uma genuína definição do conceito de espírito, analisar satisfatoriamente a inteligibilidade da liberdade ou conseguir provas incisivas sobre as supremas regras morais. Até o momento, a metafísica procedeu de forma sintética, ou seja, como a matemática ela partiu de proposições universais para explicar os casos particulares. A *Preisschrift* sublinhou a incapacidade de se proceder por este caminho e sugeriu um novo método, no qual a metafísica deve trilhar o caminho construído pela física e, por isso, proceder de maneira analítica. Isto significa proceder a partir da análise de um conceito dentro de seus componentes específicos e então gradualmente formar conclusões universais.

Na obra, Kant entendeu que a ambigüidade das proposições fundamentais da metafísica constituía-se como um limite a ser superado tendo em vista a construção de um método tal como o da matemática. Estas proposições precisavam ser desmembradas para serem detalhadamente entendidas, permitindo assim que um método sintético, com proposições compostas, pudesse ser devidamente construído. Nas palavras de Kant: “A metafísica ainda tem um caminho longo a percorrer antes de proceder sinteticamente. Ela somente conseguirá quando as análises nos ajudarem com os conceitos que são entendidos distintamente e com detalhes que possibilitarão a síntese subsumir as cognições compostas sobre as mais simples, como acontece na matemática” (CE, 1:263; AA, 2:290).

O objetivo visado requer, com efeito, uma mudança de paradigmas. O método sintético deve ser substituído por um modelo que permita construir bases sólidas de investigação. Se a metafísica quer atingir o *status* científico, ela deve seguir o modelo da

física newtoniana. Desse modo, “o verdadeiro método da metafísica é basicamente o mesmo que aquele introduzido por Newton dentro das ciências naturais e que vem a beneficiando. O método de Newton sustenta que se deve, com base na certeza empírica e, se necessário, com a ajuda da geometria, buscar as regras com a qual certos fenômenos da natureza ocorrem (CE, 1:259; AA, 2:286).

O método precisa considerar três pontos fundamentais da doutrina de Newton: o foco empírico, os procedimentos quantitativos e o cuidado especulativo. Disso decorre que, “a primeira e mais importante regra é: não se deve iniciar com definições [...], deve-se, ao invés disso, começar cuidadosamente buscando o que é imediatamente certo em um objeto, ainda antes que tenha sua definição” (CE, 1:258; AA, 2:285). O ponto de partida para a metafísica, assim, é a experiência, que pode seguramente proporcionar conceitos claros e, com efeito, a base para a construção de definições e de conclusões universais.

Kant percebeu, a partir da *Preisschrift*, que a metafísica carrega consigo um sério problema estrutural. Neste momento, esta percepção é tênue, manifestando-se somente como o primeiro lampejo em direção ao *insight* que entenderá profundamente o problema. Ora, a *Crítica* alcançará o discernimento de que este não é um problema de caráter metodológico, mas epistemológico, que exigirá uma verdadeira revolução na forma de se conceber os princípios do conhecimento. Considerando que esta conclusão ainda se encontra distante, cabe-nos admitir que, a partir de 1762, a concepção kantiana da metafísica modificou-se profundamente. Se, neste período, Kant ainda conservou um pouco do otimismo na possibilidade futura de uma metafísica científica, pouco tempo depois, esta pequena parcela de otimismo apagou-se gradativamente para expressar o derradeiro declínio do sistema pré-crítico de filosofia natural. Depois de 1762, “Kant sentiu-se paralisado em seu próprio trabalho – nenhuma vontade para continuar com uma filosofia da natureza, nem capacidade de superar os obstáculos metodológicos” (SCHÖNFELD, 2000, p.229). Em 1766, o método analítico sugerido na *Preisschrift* não escapou do pessimismo kantiano e sucumbiu ao ceticismo de *Sonhos de um Visionário*. A conclusão de que a metafísica especulativa não podia ser salva, contudo, não significou o abandono de todas as esperanças, pois Kant vai delinear os traços de uma nova concepção de metafísica.

3. O problema da natureza do espírito

No primeiro capítulo de *Sonhos de um Visionário*, nomeado *Um complicado nó metafísico que se pode desatar ou cortar quando quiser*, Kant coloca em prática a proposta da *Preisschrift*, empreendendo uma investigação analítica sobre um importante assunto da metafísica, a saber, a questão do espírito. Ele observa que o conceito de espírito, amplamente utilizado no *mainstream* das doutrinas filosóficas, carece de uma justificação prévia, isto é, ele é assumido como pressuposto epistemológico sem o esclarecimento de seu significado e a devida verificação de sua possibilidade. Desse modo, é necessário esclarecer “que conceito devo fazer de um ser espiritual” (CE, 1:307; AA, 2:319). Com o objetivo de elucidar esta questão, Kant realiza uma investigação totalmente conduzida pelos princípios da doutrina de Newton. Dessa forma, o problema do espírito é analisado através da ótica científica e confrontado com questões angulares sobre a divisibilidade dos corpos, continuidade do espaço e sobre a força inerente à matéria.

A investigação é inaugurada pela pergunta sobre o sentido do conceito de espírito. Kant observa que o sentido do termo é normalmente considerado evidente tanto pelo senso comum quanto pela filosofia. Contudo, uma análise mais profunda permite concluir que o conceito carece de significado e não é claro o bastante para se constituir na forma de saber efetivo.

Reunindo-se tudo sobre espíritos que os alunos recitam, a grande massa fala e o filósofo demonstra, então, isso parece constituir uma grande parte do nosso conhecimento. Mesmo assim, ousar afirmar que, se ocorresse a alguém ater-se um pouco à questão, que tipo de coisa é isto de que se acredita conhecer sob o nome de espíritos, ele deixaria esses sabem-tudo no mais difícil dos embaraços (CE, 1:307; AA, 2:319).

Sem reparar a profundidade da questão, os chamados *novos sábios* forjaram uma resposta cômoda. Estabeleceram o espírito como uma entidade imaterial dotada da propriedade da razão. Esta asserção, porém, é pouco esclarecedora, na medida em que não elucidada satisfatoriamente o que é o espírito. É importante reconhecer que existe uma grande ambigüidade acerca do significado do conceito. Para entender que “conceito devo fazer de um ser espiritual” (CE, 1: 307; AA, 2: 319), é fundamental proceder de forma *analítica*. A tarefa kantiana, em vista do citado problema semântico, é comparar o “conceito mal entendido com todo tipo de casos da aplicação e, observando a quais se aplica e a quais se opõe, [...] desdobrar seu sentido oculto” (CE, 1: 308; AA, 2: 319). Esta tarefa se tornaria facilmente exequível caso a idéia de espírito tivesse como origem a experiência, pois os conceitos empíricos são apreendidos pela sensibilidade, que assimila suas características e, a partir

disso, empreende um procedimento de comparação e distinção de outras entidades. Mas, como observa Kant, “não se pode tratar o conceito de natureza espiritual como um conceito abstraído da experiência” (CE, 1: 308; AA, 2: 319). Devemos reconhecer que o conceito de espírito não parte de nossas intuições sensíveis e este é o motivo pelo qual permanece imerso na obscuridade e na incerteza tanto de seu significado quanto de sua existência real⁴².

Kant constata que o conceito de espírito não possui um significado efetivo por não pertencer ao âmbito da experiência. Um meio possível para o esclarecimento deste recôndito significado encontra-se na confrontação entre o conceito de espírito e o de matéria. Como Kant observa, o conceito de matéria é compreendido claramente no campo científico. A matéria se caracteriza por determinadas propriedades dentre as quais podemos citar a impenetrabilidade e a ocupação de espaço. Para exemplificar esta afirmação, Kant nos convida a supor a área de um pé (espaço) cúbico. Constata, por conseguinte, que esta área é suscetível de preenchimento por algo extenso, impenetrável e sujeito às leis da divisibilidade e do choque. Tudo que contenha estas características é de natureza material. Nas palavras de Kant: “Pegue, por exemplo, um espaço de um pé cúbico e suponha a existência de algo que preencha o espaço, isto é, que se oponha à penetração de qualquer outra coisa: ninguém chamará o ser que se encontra neste espaço de espiritual. Seria chamado obviamente material, porque é extenso, impenetrável e, como todo ser corpóreo, submetido à divisibilidade e às leis do choque” (CE, 1:308; AA, 2:320).

A apresentação do conceito de espírito inicia-se por meio de sua idéia tradicional, a saber, a idéia de um ser simples⁴³ e racional. Contudo, como Kant observa, esta asserção não

⁴² Uma questão se apresenta a partir daqui. Se o conceito de espírito não pode ser captado por nossos sentidos, como se explica o fato dele apresentar-se, no imaginário, como entidade real? A explicação para o surgimento de conceitos dessa espécie, segundo Kant, deve-se ao fato de que muitos deles nascem da experiência concreta de forma obscura e se vinculam, também obscuramente, a outros conceitos que fogem à consciência dessa experiência originária. São chamados de sub-reptícios. Alguns deles não são mais do que ilusões da imaginação. É a linguagem e a ligação conseqüente que esta faz com histórias com caracteres em comum que atribuem-lhe significado.

⁴³ A estipulação de que a alma é uma substância simples foi fundamentalmente elaborada por Descartes. Foi um argumento eficaz para justificar a *imortalidade* da alma. Antes de Descartes, a teologia era fortemente influenciada pela concepção aristotélica. Aristóteles acreditava que a alma existia em consonância com o corpo e não à parte dele. Assim, se não era possível uma explicação racional a partir da doutrina aristotélica, estas doutrinas teológicas baseavam-se na fé para justificar a outra vida. O dualismo cartesiano proporcionou o primeiro forte argumento para a existência da continuidade da alma. Descartes afirma que “a decadência do corpo não implica a destruição da mente e (estes argumentos) são suficientes para dar aos mortais a esperança de uma outra vida” (1989, p. 35) ver em *The Passions of the Soul*. A partir do dualismo cartesiano concluiu-se que a alma não é extensa. Isto fez crescer a suposição de que a alma não é só desprovida de partes, mas de partes constitutivas. A carne é corruptível porque é um amontoado de partes, que se depara com a aniquilação no momento em que ocorre sua separação. Assim, a ausência de partes assegura a imortalidade da alma. Como substância simples a alma é capaz de resistir à morte. Esta posição foi posteriormente assumida por Leibniz. Kant assume a perspectiva de que a alma é uma substância simples durante o período pré-crítico. Este pressuposto fundamental foi a pedra angular de toda psicologia racional deste período. Indicações sobre isso

preenche o significado do conceito. Por isso, há a necessidade de analisá-lo a partir de suas relações externas. Isto significa investigá-lo a partir de suas possíveis manifestações empíricas. Com este intuito, Kant convida-nos a imaginar uma substância espiritual simples sendo colocada dentro de um pé cúbico cheio de matéria. Duas possibilidades emergem disso. Na primeira, um elemento simples se desocupa do espaço para que este possa ser preenchido pelo espírito. Assim, gradativamente, elementos simples dão lugar às substâncias espirituais e o cubo torna-se cheio de espíritos que estão submetidos às leis da matéria. Nas palavras de Kant: “Suponha que eu deseje colocar esta substância simples naquele espaço do pé cúbico preenchido com a matéria, um elemento simples terá de desocupar espaço, [...]. [...] para admitir um segundo espírito, terá de perder uma segunda partícula elementar e, assim, finalmente, se assim prosseguir, um pé cúbico de espaço será preenchido por espíritos, cujo amontoado resistirá por impenetrabilidade [...]” (CE, 1: 309; AA, 2: 321).

As substâncias espirituais, nesta hipótese, mesmo contendo qualquer tipo de força racional, são exteriormente idênticas às partículas materiais. Tais substâncias não podem se chamar espirituais. Devemos, então, considerar uma segunda possibilidade. Na segunda hipótese, Kant sugere que o espírito se manifesta dentro da matéria preenchida sem estar submetido às leis materiais ou estar em combinação com o todo sólido. Nesta definição, espíritos seriam “[...] seres que poderiam estar presentes em um espaço preenchido pela matéria, portanto seres que não possuem em si a propriedade da impenetrabilidade” (CE, 1: 309; AA, 2: 321). Somente seres simples deste tipo podem ser chamados de seres imateriais e, se forem dotados de razão, espíritos. Kant acredita ter chegado ao significado do termo. O conceito está elucidado. “Ou o nome espírito é uma palavra sem qualquer sentido ou seu significado é o indicado” (CE, 1: 309; AA, 2: 321).

Kant observa que existe uma oposição semântica entre as proposições. Espírito e matéria são substancialmente diferentes no tocante às suas características. Esta oposição conduz Kant, propositalmente, ao problema central da psicologia racional, a saber, o problema da *ligação* entre espírito e matéria, que equivale, em outros termos, à conexão entre corpo e alma⁴⁴. Conceber a ligação entre elementos tão heterogêneos é “pensar uma conexão

podem ser encontradas nas *Vorlesungen*. As transcrições conhecidas como *L1*, *L2*, *Dohna*, *Königsberg2*, e *Königsberg3* demonstram o chamado *argumento da unidade*. Diz Kant: “Eu sou consciente de uma unidade de pensamentos distintos; tal unidade não poderia existir se os pensamentos fossem fundados em substâncias distintas, portanto, eu sou um ser simples”. (AA, 28:226) Anos à frente, Kant refutaria este argumento na *Crítica da Razão Pura* argumentando que a unidade do pensamento é proporcionada por uma operação lógica.

⁴⁴ A interação mente e corpo pode ser considerada como um dos grandes problemas da filosofia kantiana inicial. As primeiras obras de Kant tentaram dar uma resposta ao problema da interação conseqüente do cartesianismo por um motivo em especial: a dificuldade da interação fortalece o determinismo que ameaça os pressupostos da

recíproca” da alma “com seres corporais num todo e, ainda assim, suprimir a única forma conhecida de ligação que se dá entre seres materiais” (CE, 1: 309; AA, 2: 322). Em outras palavras, supor a ligação entre espírito e corpo constitui-se como um problema, na medida em que suas disparidades não permitem pensar uma ligação de acordo com as leis da experiência. Não é possível determinar a natureza desta relação. A conexão destes elementos é impensável em termos científicos. Com efeito, permanece incerto se a alma é um espírito. Permanece incerto até mesmo se esta “espécie de seres, chamados espirituais, é possível” (CE, 1: 310; AA, 2: 322). Para avançar de uma definição do conceito “até a proposição de que tais naturezas são reais ou mesmo possíveis, ainda há um passo enorme” (CE, 1: 310; AA, 2:322).

Kant está convicto de que as coisas que escapam à experiência não são capazes de gerar conceitos e devem ser rejeitadas em uma investigação filosófica. Os conceitos gerais das coisas surgem a partir da abstração que fazemos dos dados sensíveis disponibilizados em nossa experiência. “Toda matéria exerce resistência no espaço que ocupa e por isso se chama impenetrável. Que isto acontece, a experiência nos ensina, e a abstração dessa experiência origina em nós também o conceito geral de matéria” (CE, 1: 310; AA, 2: 322). As substâncias materiais exercem resistência, isto é, exercem uma força verdadeira que se opõe a outros corpos, uma força de repulsão que pode ser conhecida e através do qual abstraímos e identificamos a propriedade da impenetrabilidade. Se retirarmos da matéria a propriedade de preencher espaços, então, não podemos pensá-la em termos concretos, de acordo com nossas representações sensíveis e, com efeito, produzir seus conceitos. Não existe uma referência em nossos sentidos que permita discernir coisas que escapam a esta forma de apreensão. Supor uma situação que foge a estes parâmetros nos conduz, conseqüentemente, a uma espécie de “impensabilidade” (CE, 1: 311; AA, 2: 323).

liberdade e da religião. Em sua resposta ao problema, Kant argumentou que o mundo é um conjunto energético de elementos. A interação das forças corresponde à realidade e a todas as suas atividades. Assim, a mente é localizada espacialmente dentro dos corpos, pois ambas são concebidas como elementos da mesma natureza que influenciam-se mutuamente. Entraremos em mais detalhes à frente.

4. O problema da localização do espírito

A determinação do conceito de matéria torna-se possível devido às suas propriedades: impenetrabilidade, ocupação de espaço entre outras. Mas, como conhecer e formar conceitos de entidades ou seres “que poderiam estar presentes em um espaço que já foi ocupado pela matéria, portanto, seres que não possuem em si a propriedade da impenetrabilidade”? (CE, 1: 309; AA, 2: 321). A tentativa de gerar conceitos de entidades deste tipo nos conduz ao paradoxo. Neste sentido, observa-se que o conceito de espírito, entendido como um princípio ativo, contradiz as noções relativas ao espaço. Em 1766, Kant definia o espaço como uma relação entre coisas existentes, especificamente, como o efeito observado mediante o jogo de forças entre as substâncias⁴⁵. Desse modo, o espaço não é algo real ou absoluto e, assim, não é uma propriedade contida nas coisas. As substâncias materiais só ocupam espaço através do efeito externo que exercem em outras substâncias. Na *Monadologica Physica*, a noção de espaço é construída pela noção geométrica do ponto. Isto é dizer que a concepção espacial é inferida por meio da determinação de limites em relação aos corpos extensos. Observa-se que, diferente disso, as supostas substâncias espirituais não exercem força externa e, tampouco, possuem extensão. Como pensar o espaço sem estas relações? Para demonstrarem sua possibilidade segundo o espaço, tais substâncias deveriam ser concebidas como geradoras de seus próprios espaços. Porém, para Kant, esta conclusão é um tanto absurda. Em suas palavras, “estas são razões, difíceis de entender, para a suposta possibilidade de seres espirituais no universo” (CE, 1: 312; AA, 2: 324).

A questão do espírito, portanto, desencadeia um problema fundamental em relação ao espaço. Mas, o problema não se restringe à relação entre o espírito e a força, mas, refere-se propriamente à localização. Se o espírito ou a alma é uma força ativa no espaço, seria necessário demonstrar seu lugar no interior do corpo. Kant indaga-se: “onde é o lugar desta alma humana no mundo dos corpos?” (CE, 1: 312; AA, 2: 324). Postulou-se dentro da filosofia que nosso eu pensante residiria em um lugar distinto das outras partes do corpo. Todavia, existe um grande problema nesta hipótese, pois, como destaca Kant, o que se observa é o contrário dela. A consciência que temos das coisas que nos circunscrevem não se manifesta em um lugar particular do corpo. A consciência é resultado da atividade dos sentidos. Assim, de acordo com nossa experiência comum: “[...] onde eu sinto, aí eu sou. Eu

⁴⁵ Para Leibniz, o espaço é definido através dos movimentos dos corpos em uma rede de relações. Ver a quinta carta para Clarke. Kant assume o modelo de Leibniz e entende o espaço como uma estrutura resultante dos efeitos das forças. A idéia de que força gera espaço é típico dos maiores tratados do projeto pré-crítico da década de 50. Contudo, a concepção espacial de Kant traz uma novidade. A conciliação entre matemática e metafísica, permite que a geração dinâmica seja quantificada, como se pode observar em *Monadologica Physica*.

sou tão imediatamente na ponta dos dedos quanto na cabeça” (CE, 1: 312; AA, 2: 324). Não sentimos nossas impressões em um nervo cerebral específico. Por isso, não é possível concluir que o eu indivisível encontra-se em “em uma região microscopicamente pequena do cérebro” (CE, 1: 312; AA, 2: 325), que movimenta toda a engrenagem do corpo. A experiência a que temos acesso, apoiada na observação de que “minha alma está toda em todo corpo e toda em cada uma das partes” indica-nos a alma somente como “uma esfera da efetividade externa”⁴⁶ (CE, 1: 313; AA, 2: 325).

Como se pode constatar, a concepção cartesiana da morada da alma⁴⁷ é incompatível com nossa experiência corporal. Ao ultrapassar a experiência, ela torna-se carente de uma fundamentação científica. Kant argumenta que se a alma do homem situa-se no cérebro, torna-se inexplicável os diversos casos nos quais ferimentos nesta região não provocam a perda de pensamentos ou da consciência. De acordo com a perspectiva mencionada, “teria bastado remover um átomo dele ou ser deslocado da posição, para que o homem perdesse instantaneamente a alma” (CE, 1: 313; AA, 2: 326). Não existe, desse modo, uma explicação científica na qual a teoria cartesiana possa se apoiar. A compreensão de que o cérebro é a morada do eu pensante, na avaliação de Kant, parece advir de um engano que tem origem nas experiências reflexivas e na meditação. Estas atividades geralmente são comandadas por sinais gerados pela audição ou pela visão. Os órgãos que geram estes sentidos se encontram mais próximos do cérebro e são responsáveis por criarem a ilusão de que o eu - pensante ou a alma se situa neste lugar. Em contraste a isso, pode-se observar que outras atividades geram sensações que parecem ter origem em pontos diferentes do corpo. “No medo ou na alegria a sensação parece ter sua sede no coração. Muitas emoções ou mesmo a maioria delas expressam sua maior força no diafragma. A compaixão comove as entranhas e outros instintos expressam sua origem e sensibilidade em outros órgãos (CE, 1:313; AA, 2: 326).

Além disso, Descartes não supôs as conseqüências inconvenientes, em termos fisiológicos, de seu modo de compreender a relação entre a alma e o sistema nervoso. Ele

⁴⁶ Kant reconhece esta esfera de atividade externa como as manifestações da vida na natureza.

⁴⁷A distinção cartesiana entre mente e corpo apresentada, em 1629, nas *Meditationes*, gerou um sério problema de interação. Se mente e corpo são de naturezas distintas, como podem se relacionar? Como é possível a interação entre *Res Extensa* e *Res cogita*? A tentativa de superar o dualismo levou Descartes a uma inevitável tentativa de construir uma hipótese sobre a localização da alma no corpo. No *Tratado do Homem*, de 1637, Descartes supôs que a morada da alma encontra-se na glândula pineal. Ele entendeu que esta glândula está suspensa no meio dos ventrículos, tendo como seu conteúdo espíritos animais, que são ventos muito finos ou, em vez disso, uma chama pura e viva. Existem fibras que conectam os órgãos dos sentidos com pequenas válvulas nos arredores dos ventrículos cerebrais. Estas fibras se movimentam quando os órgãos dos sentidos são estimulados. Com este movimento, as fibras dos nervos são pressionadas, abrindo algumas válvulas que liberam alguns destes fluídos espirituais que, com efeito, geram imagens de baixa pressão do estímulo sensorial na superfície da glândula pineal.

compreendeu que a alma situa-se em algum lugar do cérebro. Ela, dessa forma, é concebida como uma “aranha no centro de sua teia. Os nervos do cérebro a empurram ou a sacodem. Com isso fazem com que seja representada não a impressão imediata, mas aquela que ocorre em partes afastadas do corpo” (CE, 1:314; AA, 2: 326). Kant acredita que se a representação das impressões sensíveis na alma, chamadas de *ideae materiales*⁴⁸, fosse possível, provocaria a saturação ou a fadiga das atividades cerebrais. Uma vez que as impressões geram sinais que são representados na alma através das atividades nervosas do cérebro, o sistema nervoso se encontraria em dificuldades ao assimilar os diversos sinais simultâneos de experiências distintas do corpo, tal como os pensamentos e as emoções. Diz Kant sobre isso:

Se então a evocação destes sinais, chamados de *ideae materiales* por Descartes, é propriamente uma excitação dos nervos para um movimento semelhante àquele que a sensação provocou antes, então, na meditação, a teia do cérebro será forçada, sobretudo, a vibrar harmonicamente com impressões anteriores e ficará fatigada, pois, quando o pensamento é ao mesmo tempo emotivo, não se sentem só esforços do cérebro, mas ao mesmo tempo ataques de partes excitáveis, que em geral se encontram em simpatia com as representações da alma posta em paixão (CE, 1: 313; AA, 2: 326).

5. A recusa do método analítico para a metafísica

Ao avaliar estas questões, Kant alcança o discernimento da arbitrariedade das proposições *tradicionais* da filosofia. Segundo alguns pressupostos filosóficos, a “alma não seria distinta, no modo de estar presente no espaço, de qualquer elemento da matéria” (CE, 1:314; AA, 2: 326). A este respeito, Kant volta-se contra Leibniz, evidenciando que não há justificativas plausíveis que permitam demonstrar “porque minha alma não é uma das substâncias constitutivas da matéria e porque suas manifestações particulares não deveriam ser derivadas do lugar que ela ocupa numa máquina artificial” (CE, 1: 314; AA, 2: 326). Assim, não seria nenhum absurdo aceitar a idéia estranha “segundo a qual engolimos talvez no café, átomos destinados a tornar-se almas humanas”⁴⁹ (CE, 1: 314; AA, 2: 327).

⁴⁸ Para Descartes, uma idéia deve ser concebida como algo objetivo para o intelecto. O termo idéia pode ser aplicado a todas as impressões que os espíritos podem receber na glândula. E como já foi descrito, este é um processo mecânico e fisiológico como tantos outros do corpo, como a digestão, a respiração e as batidas do coração. Ao considerar, deste modo, este processo, Descartes empreende uma interpretação materialista do termo idéia.

⁴⁹ Esta é uma conseqüência que deve “assustar o pensador que se encontra em caminho errado” (AA, 2: 327; CE, 1:314). A conseqüência que Kant deixa implícita é que “não é problemático, em termos filosóficos, conceber a alma humana como material. No entanto, é prejudicial em termos práticos” (ZAMMITO, 2002, p.202).

A reação kantiana, em segunda instância, dirige-se a Descartes. A tentativa de se desvencilhar da ameaça do materialismo⁵⁰, que se apresenta como resultado da compreensão aproximada entre corpo e alma, conduz ao dualismo. Assume-se, desse modo, os espíritos como entidades totalmente diferentes da matéria. O dualismo, todavia, torna inexplicável como uma entidade imaterial pode causar efeitos na matéria e, de forma contrária, como pode a matéria “causar efeitos em um ser estranho que não lhes opõe impenetrabilidade ou que os impede de modo algum de se situarem no mesmo espaço em que está presente” (CE, 1: 315; AA, 2: 328). Ao encarar os dois problemas, a interação e o materialismo, as doutrinas justificam-se com o dogmatismo. Argumentam, assim, a favor de teorias excêntricas, como a da morada da alma ou da força de representação das mônadas que age sobre o estado interno das substâncias⁵¹. Estes argumentos, porém, não se justificam. Segundo Kant, constata-se, de antemão, que ambos fogem completamente das constatações empíricas. Á exemplo do problema das mônadas, quando se assume o estado interno de representação, torna-se necessário assumir o postulado de que a alma contém em si o conhecimento de sua causa primeira, isto é, o estado primevo do universo. Porém, para Kant, está provado que as primeiras relações das causas e efeitos não podem ser conhecidas por meio dos estados da alma e da razão humana. Estas questões ultrapassam todas as possibilidades de compreensão. O problema do espírito conduz Kant à rejeição dos pressupostos filosóficos de seu tempo, em especial, àqueles respeitantes à psicologia racional, pois, o que se observa é que tais pressupostos conduzem, impreterivelmente, a conclusões inaceitáveis.

Para Kant, este diagnóstico ruim, todavia, não desencadeou somente a rejeição aos postulados tradicionais da metafísica. Ademais, através do problema do espírito, Kant, propositalmente, submeteu o método analítico, tal como proposto na *Preisschrift*, ao sacrifício.

⁵⁰ Esta questão demandou anos da reflexão kantiana. Como Ameriks (1982) argumenta, as obras iniciais, *Forças Vivas e História Natural Universal*, são focadas em problemas físicos do mundo. Nestes trabalhos, “a alma é considerada como localizada no mundo e, como tudo mais, interagindo com coisas materiais e completamente dependente delas” (p.13). Em *História Natural Universal* os seres humanos são concebidos como entidades materiais. Kant acredita haver uma infinita distância entre o corpo e a mente, mas a mente depende do corpo. Somente pensando uma relação próxima, a racionalidade pode ser ligada à constituição da matéria. (SCHÖNFELD, 2000, p.119). Esta questão chega até a década de 60 na forma de uma dúvida crucial. A *Preisschrift*, em sua parte final, apresenta-nos as indicações sobre isso. Para Kant, neste momento, a natureza da alma encontra-se indeterminada, podendo ser algum tipo de energia ou força proporcional vinculada à estrutura material da natureza. Esta luta intelectual encontra seu fim nesta investigação de *Sonhos de um Visionário*.

⁵¹ Kant refere-se a um dos fundamentos da *Monadologie* de Leibniz. Segundo Leibniz, as mônadas possuem uma força interna de representação que contém, mesmo que obscuramente, o estado de todo o universo. Todas carregam as verdades necessárias e universais de todo o cosmos em seu interior. (1979, p.106). Só assim, Leibniz pode justificar a existência da causalidade, visto que a doutrina da harmonia pré-estabelecida entende que “as mônadas não possuem janelas” (1979, p.105) e não podem ser influenciadas por outras mônadas. As mônadas são como relógios regulados por Deus interagindo em uma completa harmonia. Assim, Leibniz pretende justificar a questão da interação.

A proposta de proceder através deste método, visando esclarecer os axiomas da metafísica tradicional, mostrou-se utópica e lançou-se ao fracasso. As dúvidas sobre a psicologia racional continuaram insolúveis. A metafísica caminha em direção à ruína e Kant mostra-se cético em relação à sua possível salvação como ciência teórica.

6. A Anti-cabala: o ceticismo contra o acesso desimpedido ao mundo espiritual

As investigações kantianas constataram que não existe um modo de verificar a natureza do espírito, uma vez que esta natureza não converge com a da matéria. Caso isto fosse possível, a questão do espírito poderia ser estabelecida em bases científicas. Para tanto, sua presença deveria ser verificada segundo as condições do espaço. Contudo, como se observou, não existe esta possibilidade para um elemento que escapa de todas as formas de apreensão sensível. Com esta conclusão, Kant entende haver conseguido uma prova de que o mundo dos espíritos não é uma realidade acessível à razão teórica. A decepção kantiana a este respeito manifesta-se no terceiro capítulo de *Sonhos*, que traz o título de Anti-cabala⁵². Neste momento, o ceticismo apresenta-se como um recurso contra as diversas tentativas desimpedidas de acesso ao mundo espiritual.

A primeira instância à qual o ceticismo direciona-se é a própria filosofia. Kant atribui esta responsabilidade, especificamente, aos metafísicos, pelo fato de habitarem mundos intelectuais particulares destituídos de qualquer relação com o senso comum⁵³. Kant, de forma sarcástica, proclama-os “construtores de castelos de ar de tantos mundos do pensamento” dirigindo-se, abertamente, a Wolff e sua filosofia construída a partir de “conceitos sub-reptícios” e a Crusius que adota em seu critério de verdade, fórmulas do pensável e do

⁵² Johnson (2002) fornece-nos uma boa explicação sobre o significado do termo: “A cabala, no significado da tradição, é o esoterismo judeu ou a tradição teológica que exerceu uma poderosa e vigorosa influência sobre o esoterismo do ocidente, incluindo o trabalho de Swedenborg. [...] Por causa de sua ampla influência, *Cabala* veio a se referir a todas as formas de esoterismo, não apenas ao judeu. Kant poderia estar usando o termo neste sentido ou poderia ter conhecido o suficiente sobre a cabala para detectar suas similaridades com Swedenborg”(p.171). Disso, um fato parece ser evidente. Zammito (2002) salienta que a questão do vidente ou visionário está proximamente relacionada com problemas metafísicos- religiosos (p.196).

⁵³ A pergunta que se apresenta no contexto de meados dos anos 60 é: com a recusa da metafísica e a emergente influência de Rousseau e em alguma medida de Hume, teria Kant se tornado um inimigo da academia e, por conseguinte, um antropólogo, ou seja, um filósofo do povo? Para Zammito (2002), Herder presumiu que sim, através de suas leituras de Kant (enfatizando *Observações*) e de suas conversas pessoais. Contudo, embora este seja um período de um breve interlúdio popular, Kant não se tornou um filósofo popular. A despeito disso, Kant buscou “o universal, o fundamento transcendental necessário da experiência humana, ele permaneceu na estabelecida ordem disciplinar da filosofia” (p.214). Poderemos observar isto no decorrer deste trabalho.

impensável fundadas “a partir do nada” (CE, 1: 329; AA, 2: 342). Uma vez que as hipóteses metafísicas são particulares e subjetivas, Kant não vê problemas em compará-las com sonhos, pois “Se de diversos homens cada qual tem seu próprio mundo, então é de supor que sonham” (CE, 1:329; AA, 2: 342). Mas, há a necessidade de se despertar desta condição. Algo que será possível quando os pensadores “abrirem os olhos em uma direção que não exclui a concordância com o entendimento de outro homem” (CE, 1: 329; AA, 2: 342) e quando, como consequência disso, ocorrer a edificação de um mundo em comum, tal como aquele que “os matemáticos já possuem há muito tempo” (CE, 1: 329; AA, 2: 342).

Não só filósofos, no entanto, caracterizam-se por sonharem com um mundo exclusivo “que nenhum outro homem saudável vê” (CE, 1: 330; AA, 2: 342). Próximo aos sonhos da razão que tem caracterizado o pensamento filosófico, encontram-se os sonhos da sensação. Todo aquele que se aprofunda em fantasias enquanto está desperto pode ser chamado de sonhador acordado e considerado, de certo modo, um sonhador dos sentidos. No entanto, em uma situação comum, o sonhador é capaz de empreender a diferenciação clara entre aquilo que vem do interior, no caso, as fantasias, e as sensações exteriores. Assim, as fantasias podem ocupar a mente daquele que sonha, sem iludi-lo, porque “a sensação efetiva de seu corpo constitui-se um contraste ou um destaque com relação àquelas quimeras” (CE, 1:330; AA, 2: 343). De outro modo, os sonhadores da sensação, tal como os visionários, diferem-se em grau e espécie destes primeiros mencionados, pois se caracterizam por colocarem as imagens da imaginação como objetos efetivamente reais. Suas ilusões aparecem como coisas reais até mesmo em relação ao seu próprio corpo e aos sentidos. Esta situação gera uma inevitável pergunta sobre como imagens criadas na alma, que somente deviam ser representadas como coisas internas, podem figurar entre os objetos concretos da experiência.

Na busca de uma resposta, Kant busca entender as manifestações anormais experimentadas pelos visionários, empreendendo uma análise sobre a forma como as pessoas comuns são capazes de perceber objetos exteriores. A este respeito, segundo Kant, nossos sentidos têm a capacidade de apreender o objeto e, junto a ele, a sensação do lugar onde está situado. Esta apreensão de lugar⁵⁴ é “uma condição necessária da sensação” (CE, 1: 331; AA, 2: 344) para representar as coisas que estão fora de si. Assim, Kant entende que a representação do objeto é apreendida pela alma ou, em outras palavras, pela consciência, no

⁵⁴ É possível observar em *Sonhos* que Kant começa a esboçar, em algumas partes, uma concepção sobre o espaço mais próxima da filosofia crítica. Nesta passagem, Kant entende que existe uma condição necessária de nossa sensação para representar as coisas exteriores e a identifica com o espaço: “Mas constatamos no uso dos sentidos externos que, além da clareza com que são representados os objetos, se apreende junto com a sensação também seu lugar, talvez nem sempre com igual correção, mas ainda assim como uma condição necessária da sensação, sem a qual não seria possível representar as coisas como fora de nós” (CE, 1: 331; AA, 2: 344).

lugar onde as linhas da impressão deixadas pelo objeto coincidem. Este ponto de coincidência é o foco onde as sensações são impressas, nomeado *focus imaginarius*. Em analogia com a teoria ótica de Newton, este foco pode ser concebido tal como o ponto ótico no qual as linhas diretrizes convergem e formam uma representação, neste caso, uma imagem. Dessa maneira, o lugar de um objeto visível pode ser determinado mesmo com um olho ou por um espelho. As impressões de som seguem basicamente o mesmo padrão e são apreendidas a partir de um *focus imaginarius* constituído em relação ao ouvido e as linhas diretrizes causadas pelo som. Os outros sentidos também procedem da mesma maneira, marcando sua diferença somente no fato de que o objeto da sensação encontra-se em contato direto com os órgãos dos sentidos.

Assim, se o *focus imaginarius* que forma nossas representações está relacionado com as linhas diretrizes formadas na consciência por objetos exteriores, como explicar visões que se apresentam sem a mediação de objetos, tal como o fenômeno que se manifesta aos visionários? Para tentar responder a esta pergunta, Kant traz de volta a perspectiva cartesiana das percepções já tratada. Descartes supôs e grande parte da filosofia posterior a ele concordou que todas as representações de nossa consciência são acompanhadas por um movimento do sistema nervoso. As imagens da imaginação também “são acompanhadas simultaneamente de concussões ou vibrações [*Erschutterung oder Bebung*] do tecido nervoso ou espírito nervoso do cérebro” (CE, 1: 333; AA, 2: 345). Estes movimentos são semelhantes, tal como cópias, àqueles movimentos responsáveis por causar as impressões sensíveis. A diferença entre as imagens da fantasia e as reais reside no fato de que, em relação às primeiras, as linhas diretrizes do movimento encontram-se dentro do cérebro, enquanto no que se refere à segunda, fora dele. Dentro deste modo de compreensão, é preciso distinguir bem, enquanto estamos despertos, as imaginações das imagens da realidade, isto é, o efeito dos movimentos internos dos externos. Existe uma doença, no entanto, um distúrbio mental chamado parestesia [*Wahnsinn*], no qual o homem não consegue fazer esta dissociação e, com efeito, “coloca fora de si simples objetos de sua imaginação e os considera como coisas efetivamente presentes diante dele” (CE, 1: 333; AA, 2: 346). Kant se remete a um artigo escrito em 1764 para elucidar melhor este caso.

7. O mundo dos espíritos como sintoma da loucura

No artigo *Ensaio sobre as Doenças da Cabeça*⁵⁵, Kant sublinha algumas formas de distúrbios mentais. Sua tipologia segue sua concepção das faculdades mentais, assim, ele nos apresenta doenças relacionadas ao entendimento, à sensibilidade e à razão. Kant coloca que:

As doenças da cabeça são de tantos diferentes tipos quanto as faculdades da mente capazes de serem atacadas. Eu acredito poder enquadrá-las de acordo com as três seguintes divisões: primeiro, a perversão dos conceitos da experiência em alienação [*Verrückung*]; segundo, a aplicação desordenada da força do juízo na experiência em parestesia [*Wahnsinn*]; terceiro, a perversão da razão com respeito aos juízos mais gerais em parafrenia [*Wahnwitz*] (AA, 2: 264)

Kant acredita existir basicamente três tipos de doenças mentais nomeadas alienação [*Verrückung*], parestesia, [*Wahnsinn*] e parafrenia [*Wahnwitz*]. Os visionários, uma vez incapazes de diferenciar a fantasia do real, sofrem de uma total desilusão dos sentidos, a qual Kant nomeia parestesia. Esta afecção caracteriza-se pelo desequilíbrio de *certos órgãos do cérebro*, que modifica a direção das linhas diretrizes referentes à fantasia para fora do cérebro causando a impressão de que o *focus imaginarius* está “localizado fora do sujeito pensante” (CE, 1: 334; AA, 2: 346). Isto proporciona uma vivacidade tão grande em relação à desilusão que o doente não vai “duvidar da veracidade” (CE, 1: 334; AA, 2: 346) de suas ilusões. Segundo Kant, o “transtorno do tecido nervoso pode ser causa de se transpor o *focus imaginarius* para o lugar de onde viria a impressão sensível de um objeto corporal efetivamente dado. Não é de admirar que o fantasista acredite ver e ouvir bem distintamente muitas coisas que ninguém senão ele percebe” (CE, 1: 334; AA, 2: 347).

Como é possível constatar, as visões místicas são um sintoma de doença mental. Satiricamente, Kant afirma, valendo-se das palavras do perspicaz Hudibras, que elas são resultado de um vento hipocondríaco, que “quando se agita nas entranhas”: ou “vai para baixo! e transforma-se em um p...” ou “vai para cima” e “é uma aparição ou uma inspiração sagrada [*eine Erscheinung oder eine heilige Eingebung*]” (CE, 1: 336; AA, 2: 348). Kant acredita poder justificar devidamente a semelhança dos sintomas desta doença com as manifestações espirituais. Uma vez reconhecido, na referência da perspectiva cartesiana, que

⁵⁵ O ensaio originalmente intitulado *Versuch über die Krankheiten des Kopfes* foi um artigo publicado em um jornal de Königsberg em 1764. Nele, Kant ofereceu uma taxonomia das doenças mentais (ZAMMITO, 2002, p.192). Assim, fez uma diferenciação entre os diversos tipos de tolos [*Narr*]. Para começar, ele fala de casos mais simples nos quais pessoas de bom coração são enganadas e feitas tolas por hipócritas e, então, progride até os casos nos quais os distúrbios deixam de suscitar o desprezo para suscitar a pena, necessitando da intervenção das autoridades. A estes doentes, Kant chama de fantasistas, pelo fato de não discernirem bem o que são fantasias ou realidade. Kant entende, na trilha de Rousseau, que muitos destes males são provocados pela sociedade e lança, através do bom humor e do sarcasmo, sua crítica em relação à especulação metafísica, denunciando-a como algum tipo de insanidade (SCHÖNFELD, 2000, p.233).

as impressões sensoriais são imagens copiadas dentro do cérebro, é possível supor que a ilusão dos sentidos se manifeste em um sentido específico sem afetar os outros ao mesmo tempo. As ilusões confirmadas pela visão podem não ser apreendidas pelo tato ou qualquer outro sentido, gerando, como consequência, a impressão de que os objetos sejam, por isso, penetráveis. “As histórias comuns sobre espíritos acabam a tal modo em determinações desse tipo” (CE, 1: 334; AA, 2: 347). Kant aproveita a ocasião para dirigir a possibilidade deste problema aos metafísicos, já que a determinação do conceito de espírito “a partir do uso lingüístico comum” ou dos conceitos sub-reptícios, tal como foi apresentado filosoficamente, também parece manifestar-se “bastante conforme a essa ilusão e não nega sua origem”, visto que sua principal característica também é “a propriedade de uma presença penetrável no espaço” (CE, 1: 334; AA, 2: 347).

Kant aproveita o ataque aos metafísicos para supor um possível papel do entendimento na formação destas doenças, através do fornecimento da matéria prima para as ilusões dos sentidos, a saber, os “conceitos educativos de figuras espirituais”, algo que “um cérebro vazio de todos esses preconceitos não inventaria facilmente [...], mesmo que sofresse de um transtorno” (CE, 1:335; AA, 2: 347). Mas, a despeito desta suposição, o que parece importante é que mesmo que o entendimento possa fornecer, de alguma forma, a matéria para as desilusões, ele não pode suprimi-la. A ilusão dos sentidos não pode ser suprimida por nenhum raciocínio ou juízo, uma vez que este tipo de afecção precede a todo tipo de juízo. Neste caso, “o infeliz não pode eliminar suas quimeras por nenhum tipo de raciocínio, porque a sensação dos próprios sentidos, verdadeira ou aparente, precede a todo juízo do entendimento e tem uma evidência imediata que suplanta de longe toda persuasão” (CE, 1: 335; AA, 2: 347).

Esta exposição sobre afecções mentais foi apresentada por Kant para demonstrar a improcedência de toda forma de investigação que vise alcançar alguma verdade sobre o mundo dos espíritos. Através dos argumentos apresentados, ele demonstrou que tanto os “projetos idealistas” da filosofia, calcados em “conceitos estonteantes de uma razão ora meio inventiva ora meio dedutiva” (CE, 1: 335; AA, 2: 347), quanto a atividade dos visionários expõem-se à suspeita. Isto é motivo suficiente para que a filosofia não mais se envolva com estas questões. Kant alerta para o grande perigo que há em tentar interpretar seriamente as quimeras dos fantasistas, uma vez que uma filosofia sem fundamento encaixa-se perfeitamente a todo tipo de tolice. Através do método cético, Kant reconhece, portanto, que existe a confluência entre os sonhos de um visionário e os sonhos da metafísica. Esta inconveniente proximidade aponta para a necessidade de um novo modo de se entender a

filosofia. Expurgada de todo entusiasmo, a filosofia deve ser entendida como um modo racional de proceder diante dos fundamentos da experiência.

8. O nexa Kant - Swedenborg

É certo que os sonhos de um visionário estão bem próximos dos sonhos da metafísica. Mas, quem é o visionário a quem Kant torna objeto da comparação? O visionário é um notável cidadão sueco chamado Emmanuel Swedenborg, nascido em Estocolmo, em janeiro de 1688, considerado na Europa como uma pessoa de grande cultura e inteligência. Atuava em várias especialidades, como engenharia de minas, zoologia, anatomia, metalurgia, física e astronomia, destacando-se ainda como homem versado em finanças e política. Em 1745, com a idade de 57 anos, assumiu o misticismo, mediante experiências de sonhos e aparições que culminaram em seu despertar espiritual. A partir disso, Swedenborg assumiu a função de teólogo, alegando ter sido escolhido por Deus para escrever uma doutrina para a reforma do cristianismo. Suas experiências permitiam-lhe o acesso a um dimensão supra-mundana, na qual se encontravam o céu e o inferno. Permitiram-lhe também a comunicação com anjos e demônios bem como com outras criaturas espirituais. No decorrer de sua vida, Swedenborg publicou dezoito trabalhos teológicos.

Mas, o que torna Swedenborg importante ao ponto de Kant demandar muito de sua atenção e ,sobretudo, assumir o compromisso de escrever, em volta de suas histórias, “um texto de investigações filosóficas”? (CE, 1: 342; AA, 2: 356). Sabe-se que Kant guardava uma profunda aversão pelo entusiasmo religioso [*Schwärmerei*] ⁵⁶. Este foi sempre um problema em sua vida. Esta aversão parece ser oriunda de sua infância e de sua educação inicial. Reconhece-se que Kant teve uma rigorosa educação religiosa moldada pelos padrões protestantes. O *pietismo* dirigia a educação de seus iniciados na direção da formação clériga e, por este motivo, recusava qualquer disciplina não destinada a estes propósitos. Havia uma completa desconfiança e uma profunda hostilidade em relação às ciências. Esta educação retrógrada somava-se às severas regras disciplinares e punições características de uma doutrina rigorosa na observância dos dogmas religiosos onde a fé em detrimento das ações era

⁵⁶ Em 1764, em *Observações*, Kant apresenta-nos uma definição para o termo. Ele diz que: *Schwärmerei* é “ por assim dizer, uma piedosa presunção: nasce de certa soberba e de uma confiança exagerada em si mesmo, que induz à crença na aproximação da natureza celeste e ao elevar-se através de um vôo maravilhoso sobre a ordem comum e prescrita. O fanático não fala mais do que em inspiração imediata e de vida contemplativa (AA, 2: 251).

o pressuposto para se alcançar a salvação. Geralmente, supõe-se que o fundamentalismo, experimentado durante estes primeiros anos⁵⁷, foi o fator que causou um impacto negativo dentro das concepções iniciais do jovem Kant, justificando, em alguma medida, seu desejo póstumo de superar o fanatismo a favor de uma perspectiva universal.

Assim, Kant, desde jovem, estava consciente de que a Alemanha do século XVIII sofria com o problema do entusiasmo religioso. As correntes emergentes de entusiastas manifestavam-se contra a secularização que nascia no horizonte da *Aufklärung* e do desenvolvimento científico. Como observa Zammito, “algumas vezes os entusiastas constituíam uma radical linha de frente, agarrando-se a idéias religiosas herdadas” (2002, p.191), ou, em outros casos, agarrando-se “às mais desimpedidas adesões dos muitos tipos de *espiritualidade* que a religião racional destinava-se a purgar” (2002, p.191). Estas diversas formas de espiritualidade acreditavam no advento místico de uma *luz interior*. Com efeito, elas causavam a instabilidade da “idéia do iluminismo como processo de racionalização e secularização” (2002, p.191). Kant não poderia ignorar um assunto tão importante para a *Aufklärung* e tornou-se partidário da luta contra estas tendências supersticiosas que feriam profundamente o ideal iluminista.

Contudo, no que se refere ao nexos Kant-Swedenborg, constata-se que a questão do entusiasmo é exterior e secundária. O motivo que conduziu Kant ao interesse pelas histórias de Swedenborg é interno e, de certa forma, contraditório em relação ao primeiro. Ao mesmo tempo em que Kant possuía uma manifesta aversão pelo entusiasmo, identificou em Swedenborg a concretização efetiva dos sonhos que a reflexão metafísica e ele próprio a tanto tempo vislumbraram⁵⁸. Ora, o mundo dos espíritos apresentava-se como o objeto de desejo

⁵⁷ Existem algumas indicações sobre este período na correspondência kantiana. Como indica-nos Kuehn (2001), existe um depoimento em uma carta enviada para Kant em 10 de março de 1771, no qual David Ruhnken, um ex-colega de classe, quando remetido às lembranças de sua juventude, menciona a disciplina escolar como a *disciplina dos fanáticos*. Nas palavras de Ruhnken para Kant: “30 anos se passaram desde o momento que nós sofriamos sob a disciplina sombria (útil e severa) dos fanáticos” (AA, 10:117).

⁵⁸ O fato é que o visionário personificava postulados filosóficos fundamentais da metafísica. Deste modo, o problema do mundo dos espíritos que abarcava questões tal como a possibilidade da existência de leis imateriais, o problema da interação mente e corpo, a possibilidade da liberdade, da imortalidade e de Deus, encontrava efetividade nas experiências místicas de Swedenborg. Na carta para Charlotte Von Knobloch de 10 de agosto de 1763, Kant admite que, devido à insuficiência de provas, estava sustentando uma posição negativa ou cética sobre estes assuntos até ter “conhecimento das histórias concernentes à *Herr Swedenborg*” (AA, 10: 44; CE, 13:71). Podemos supor, assim como Zammito (2002), que houve uma “fascinação [...] interna”(p.188) por parte de Kant, ao ponto de que ele, mesmo sem possuir uma boa condição financeira, não hesitou em gastar uma quantia substancial para adquirir a *Arcana Coelestia*. Neste período, Kant mostrou-se muito interessado nas atividades do visionário ao ponto de admitir “que perguntou sobre Swedenborg em círculos sociais e ainda enviou uma carta particular para Swede [...]”. Além disso, “[...] nas *Preleções* de Herder, Swedenborg foi um tópico de consideração”, “a primeira leitura de Herder, em Agosto de 1762, tem a ver com *pneumatologia* e Swedenborg encontra-se dentro deste discurso” (ZAMMITO,2002, p.189).

incondicional e as experiências de Swedenborg confirmavam a sua efetiva realidade. Este fato tornava o assunto atraente, penetrante, mesmo que ele fosse frequentemente desmentido e, sobretudo, condenável aos olhos da moda filosófica de sua época. Kant expõe esta situação em uma passagem da segunda parte de *Sonhos*:

A filosofia, [...] vê-se, com freqüência, em um sério embaraço por causa de certas histórias, diante das quais não se pode duvidar, impunemente, nem acreditar sem, com isso, expor-se ao ridículo. [...] assim não é de se espantar que as aparições tão freqüentemente inventadas tenham grande penetração, mas publicamente não sejam nem desmentidas nem encobertas. Pode-se por isso ter certeza de que nunca uma academia de ciências abrirá um concurso sobre este assunto [...] as histórias dessa espécie sempre vão ter somente crentes secretos, sendo publicamente, no entanto, repudiadas pela moda dominante da incredulidade (CE, 1: 340; AA, 2: 353).

O contato com Swedenborg não trouxe esclarecimento algum sobre as questões buscadas por Kant. Pelo contrário, afundou-o mais ainda em dúvidas tanto em relação a estas questões quanto ao *status* de sua própria reflexão. Porém, a aproximação não só fomentou aspectos negativos. Em outra mão, Kant foi levado a reconhecer a necessidade de profundas mudanças dentro do pensamento filosófico. Nesta acepção, Swedenborg teve uma grande função dentro do pensamento kantiano, como pretenderemos demonstrar.

O primeiro contato de Kant com Swendenborg e a origem de *Sonhos* remonta ao início da década de 60, quando um oficial dinamarquês⁵⁹ também estudante de filosofia relatou, em uma conversa, algumas histórias sobre a vidência extraordinária do místico. Os rumores davam grande credibilidade a estas visões⁶⁰. Os casos mais famosos da vidência de Swedenborg foram experiências confirmadas por diferentes testemunhas suficientemente crédulas. Kant mostrou-se inicialmente intrigado com tais rumores⁶¹. Quando questionado por *Fräulein* Charlotte Von Knobloch sobre a veracidade destes acontecimentos, Kant respondeu

⁵⁹ Segundo Johnson (2002), a identidade deste oficial é desconhecida (p.184). Embora Kant não faça qualquer menção sobre a identidade deste indivíduo, revela maiores detalhes sobre o primeiro contato com as histórias de Swedenborg na carta para Charlotte von Knobloch. Diz Kant na carta: “Eu recebi esta hipótese de um oficial dinamarquês, meu amigo e estudante, que estava na mesa de um embaixador austríaco de Copenhagen, Dietrichstein, ao mesmo tempo em que este cavaleiro recebeu uma carta do barão de Lützow informando-lhe que ele, na companhia do embaixador holandês com a rainha da Suécia, presenciou a um assunto singular envolvendo *Herr* Swedenborg” (CE, 13:71; AA, 10: 44).

⁶⁰ Kant deu credibilidade a estas histórias convencido pelo peso dos testemunhos. Assim, prossegue na carta: “A credibilidade de tal relato me deixou atônito. Pois dificilmente se aceitaria que um embaixador escreveria para outro embaixador um relato para *uso público* que relataria algo que não fosse verdadeiro no que diz respeito à rainha da corte [...]Eu escrevi para o mencionado oficial em Copenhagen e coloquei para ele todos os tipos de questões. Ele respondeu que falou novamente com o Conde von Dietrichstein sobre estes relatos, que o assunto foi como mencionado e que o Professor Schlegel assegurou que estava além de toda dúvida ” (CE, 13:71; AA, 10: 44).

⁶¹ Completamente intrigado, Kant justifica a necessidade de uma investigação mais profunda sobre os fatos: “Agora, para evitar cegamente rejeitar o preconceito contra aparições e visões por um novo pré-conceito. Eu achei razoável investigar a história mais proximamente” (CE, 13:71; AA, 10: 44).

que mesmo que sua tendência como filósofo fosse o ceticismo, as histórias de Swedenborg tinham uma relevância maior enquanto evidência devido ao peso dos testemunhos⁶². Kant relata para Charlotte que tentou entrar em contato⁶³ com o místico, mas não obteve resposta e, por isso, encarregou um colega inglês, que planejava viajar para Estocolmo, de investigá-lo⁶⁴. O encarregado, após chegar à Suécia, confirmou os rumores e, ainda, constatou o imenso prestígio e credibilidade que o vidente gozava diante da alta sociedade e da corte⁶⁵. Ele chegou a visitar Swedenborg, a quem considerou um cavalheiro educado e sensível. Neste encontro, falou sobre o interesse de Kant e, por conseguinte, apresentou algumas questões que intrigavam o filósofo. Swedenborg replicou⁶⁶ que as respostas para as questões deveriam ser buscadas em sua obra, a *Arcana Coelestia*. Kant, ao saber disso, prontamente adquiriu o tratado. Contudo, não encontrou as respostas que almejava, só uma conjetura amarga que o afetou profundamente, dando origem ao texto de *Sonhos de um Visionário*.

⁶² É bastante claro que Kant demonstra outro ponto de vista acerca das histórias do vidente quando comparado ao de *Sonhos*. Segundo Johnson (2002) “o tom da discussão é completamente diferente. Na carta, Kant afirma estar convencido da genuinidade dos poderes de Swedenborg” (p. xv).

⁶³ Kant admite na carta: “Eu conseqüentemente escrevi para este homem notável e minha carta foi pessoalmente entregue por um comerciante inglês em Estocolmo. Eu fui informado que *Herr Swedenborg* recebeu favoravelmente a carta e prometeu respondê-la. Mas a resposta nunca veio” (CE, 13:72; AA, 10: 45).

⁶⁴ Não tendo a carta respondida, outro artifício foi usado: “Entrementes, eu tomei conhecimento de um refinado cavaleiro, um cidadão inglês, que passou o último verão aqui, a quem eu, sob a força da amizade que estabelecemos juntos, encarreguei da missão, no curso da visita que faria a Estocolmo, de coletar mais informações sobre o dom milagroso de *Herr Swedenborg*” (CE, 13:72; AA, 10: 45).

⁶⁵ Isso devido ao fato de que, certa vez, Swedenborg revelou à rainha sueca Louisa Ulrika uma mensagem pessoal de seu falecido irmão. Exporemos este acontecimento à frente.

⁶⁶ Na carta, Kant fala sobre a resposta de Swedenborg: “[...] ele estava lembrando-se da minha carta. Ele disse que estava consciente de tê-la recebido e que ele já deveria tê-la respondido se não tivesse a intenção de publicar tudo deste assunto singular diante dos olhos do mundo. Ele deverá ir a Londres em maio deste ano, onde publicará seu livro no qual todos os pontos de minha carta podem ser supostamente encontrados” (CE, 13:72; AA, 10: 45).

9. O misticismo de Swedenborg

Kant trata de Swedenborg na segunda parte de *Sonhos*. Ele pretende relatar algumas conhecidas histórias e apresentar alguns aspectos fundamentais da *Arcana Coelestia*. No início da segunda parte, chamada de histórica⁶⁷, Kant apresenta Swendenborg ao leitor. “Em Estocolmo, mora um certo Schwedenberg”⁶⁸ (CE, 1:341; AA, 2: 354). A ocupação deste senhor é manter contato com espíritos e almas penadas, ofício que exerce há mais de vinte anos. Swedenborg capta notícias do outro mundo e transmite às pessoas do mundo presente, documentando as suas experiências em grossos volumes. O vidente não encontra problemas em divulgar suas descobertas e parece, realmente, acreditar em sua prática. Para Kant, Swedenborg enquadra-se perfeitamente no quadro daqueles que sofrem das desilusões da percepção. Desse modo, o “arquivisionário entre todos os visionários” deve ser considerado também como “o arquifantasia entre todos os fantasistas” (CE, 1: 341; AA, 2: 354). Mas Swedenborg não conquistou seu *status* de *arquivisionário* ao acaso. Sua reputação foi construída por meio de alguns eventos testemunhados, que se não podem ser considerados provas conclusivas, pelo menos são fatos que encontram “alguma fé junto à maioria” (CE, 1: 341; AA, 2: 354).

Swedenborg foi protagonista de algumas histórias notáveis. O primeiro dos relatos data do final de 1761. Nesta data, Swedenborg foi convocado por uma princesa⁶⁹ que precisava de um serviço peculiar relacionado à comunidade dos espíritos. De forma extraordinária, o vidente conseguiu a resposta almejada por ela, “uma resposta que mergulhou a princesa, segundo sua própria declaração, em total perplexidade, [...] sabendo que não poderia, entretanto, ter-lhe sido comunicada por nenhum homem vivo” (CE, 1:341; AA, 2: 355). Esta história, como destaca Kant, foi averiguada e atestada por meio de uma

⁶⁷ Kant contrapõe a primeira parte que é dogmática com a segunda que é histórica. Devemos ter atenção com o termo dogmático [*dogmatisch*]. Na época de Kant, não tinha o mesmo significado pejorativo dos dias atuais, sempre associado com a idéia de especulação acerca de questões não-empíricas. O termo dogmático se refere ao conhecimento do universal, enquanto o termo histórico se vincula ao conhecimento do particular (JOHNSON, 2002, p.157).

⁶⁸ Em *Sonhos*, o nome Swedenborg é “Germanizado como *Schwedenberg*” (SCHÖNFELD, 2000, p.237).

⁶⁹ A princesa a quem Kant se refere foi Louisa Ulrica (1720-1782), na verdade, rainha da Suécia, irmã do então rei prussiano Frederico, o grande, e esposa de Adolphus Frederick, duque de Holstein-Gottorp e rei da Suécia de 1751-1771. Segundo Johnson (2002), existem algumas diferentes hipóteses sobre o caso do segredo da rainha, porém, eles concordam no seguinte caminho: em novembro de 1761, a rainha Louisa Ulrica pediu a Swedenborg para contatar o espírito de seu irmão, o príncipe Augusto William, que havia morrido em 1758. Após um tempo, Swedenborg retornou, em 15 de Novembro de 1761, com uma mensagem do falecido. Compartilhou-a então diante da rainha e sua corte, contudo, o fez de uma forma que somente a rainha poderia escutar. O visível efeito da mensagem e a reação da rainha foram bem observados. Ela ficou desolada, pálida e completamente surpreendida. Segundo ela, a mensagem revelada por Swedenborg só podia ser do conhecimento de Deus e de seu irmão (p.174).

investigação particular. Ela foi “extraída do relatório que um emissário junto àquela corte, presente na ocasião, fez a um colega” (CE, 1:341; AA, 2: 355). Porém, as histórias seguintes “não têm nenhuma outra garantia a não ser a lenda comum, bastante precária em termos de prova”⁷⁰ (CE, 1:342; AA, 2: 355). O segundo caso refere-se a uma senhora identificada como Madame Marteville, que foi viúva de um emissário holandês⁷¹ que trabalhava na corte sueca. Após a morte do marido, Madame Marteville recebeu uma cobrança de um restante de uma dívida relativa a um serviço de prataria encomendado pelo marido antes de falecer. A dama estava convicta de que este pagamento havia sido efetuado, porém não encontrou o recibo junto às suas coisas. Sabendo da fama de Swedenborg, a mulher recorreu aos seus serviços especiais para “conseguir do outro mundo a notícia de seu falecido marido sobre a situação da dita exigência” (CE, 1: 342; AA, 2: 355). Swedenborg, ao entrar em contato com o mundo espiritual, trouxe uma informação preciosa sobre a localização do recibo. Esta informação era a indicação da existência de uma gaveta secreta presente em um armário que já havia sido verificado e esvaziado. Nesta gaveta, ao lado da correspondência holandesa secreta, encontravam-se os recibos da requerida dívida⁷². O caso a seguir, o terceiro e último, é considerado por Kant curioso e, em alguma medida, diferente dos dois anteriores. Kant fala: “a terceira história é de tipo tal que deve ser possível dar facilmente uma prova completa de sua correção ou incorreção” (CE, 1: 342; AA, 2: 355). Em 1759⁷³, Swedenborg encontrava-se em uma reunião, em Göteborg, quando visualizou misticamente a conflagração de um desastre em sua cidade natal. Por conseguinte, noticiou que um incêndio se alastrava no bairro Södermalm em Estocolmo, no exato momento em que ocorria. Após a fatídica notícia, divulgada com todos os sinais de consternação, Swedenborg foi capaz de relatar o momento em que o fogo foi controlado e até onde se alastrou. Após dois dias, um relatório chegou a Göteborg, confirmando exatamente as visões.⁷⁴

⁷⁰ Johnson (2000) acrescenta que o caso do recipiente perdido é confirmado por mais dez outras fontes. O caso do fogo de Estocolmo é confirmado por outras cinco fontes (p.175).

⁷¹ O Conde Ludwig von Marteville foi o embaixador holandês na Suécia de 1752 até sua morte em Estocolmo, em 25 de Abril de 1760 (JOHNSON, 2002, p.174).

⁷² Kant apresenta alguns detalhes a mais sobre este caso na carta para Charlotte. Ele acrescenta que “três dias depois da mencionada dama tê-lo convidado para o café, Swedenborg a chamou e relatou, sem cerimônias, que havia conversado com seu marido. O débito foi pago sete meses antes da sua morte e o recibo podia ser encontrado no gabinete da sala das escadas. [...]. O gabinete foi aberto, a descrição seguia-se completamente [...] e os papéis descritos estavam dentro, para a grande surpresa de todos que estavam presentes (CE, 13:73; AA, 10: 46).

⁷³ A data exata da ocorrência do incêndio foi em 19 de julho de 1759, portanto, a data mencionada no excerto da carta abaixo mostra-se incorreta.

⁷⁴ Kant admite, na carta, que este terceiro caso realmente o intrigou. Ele diz: “a seguinte ocorrência, no entanto, parece ter para mim a maior força enquanto evidência de todas e realmente retira todas as dúvidas concebíveis de contexto. Era o ano de 1756, quando *Herr Swedenborg*, no final do mês de setembro, às quatro horas da tarde, voltando de uma jornada para a Inglaterra, desembarcou em Göteborg. Sr. Willian Castel o convidou para juntar-

10. A *Arcana Coelestia*

A obra genuína de Swedenborg, contudo, não é uma compilação de contos desta natureza. Em vez disso, como nos indica Kant, trata-se de uma nova interpretação sobre o sentido dos escritos bíblicos alcançado através das experiências místicas. Este é o assunto dos oito volumes *in quarto* da *Arcana Coelestia*. Para Kant, “todas essas interpretações entusiastas” (CE, 1: 347; AA, 2: 360), vistas em si, não despertam interesse algum, mas possuem alguma função na medida em que servem para ilustrar o contra-senso. “Nessa medida, portanto, elas têm alguma importância e merecem efetivamente ser apresentadas num pequeno resumo” (CE, 1:347; AA, 2: 360). Kant entende que as experiências de Swedenborg resultam de “intuição fanática”. Desse modo, mais do que “tantas construções de raciocinadores sem cérebro que enchem nossos jornais” (CE, 1: 347; AA, 2: 360), elas determinam um fenômeno muito “mais notável do que o engano da razão, cujos fundamentos são suficientemente conhecidos, podendo ser em grande parte evitados por uma direção voluntária das forças do ânimo” (CE, 1: 347; AA, 2: 360). Visto que o caso de Swedenborg não se refere a um engano da razão ou, em outras palavras, a uma parafrenia [*Wahnwitz*], os raciocínios são irrelevantes e a matéria de sua importância encontra-se nas visões que são a expressão dos sintomas da doença dos sentidos. Uma vez posta esta justificativa, é possível observar certa inquietação por parte de Kant em tratar o assunto. Ele se mostra preocupado com o leitor e, por isso, pretende ser cuidadoso, “reduzindo a poucas gotas a quintessência do livro com a supressão de muitas quimeras selvagens [*wilde Hirngespinnste*]” (CE, 1: 348; AA, 2: 361).

Kant segue, assim, descrevendo em linhas gerais, a obra. Na *Arcana Coelestia*, Swedenborg apresenta três espécies de experiências místicas. A primeira refere-se a um tipo de libertação do corpo, “um estado intermediário entre dormir e estar acordado” (CE, 1: 348; AA, 2: 361), na qual se manifesta o contato com seres espirituais. A segunda é um tipo de experiência de abdução onde o espírito vagueia por regiões espirituais enquanto o corpo se

se à companhia de quinze pessoas. Naquela noite, por volta das seis horas, Herr Swedenborg se retirou e então voltou para a sala de estar pálido e agitado. Ele disse que acontecia ainda agora uma perigosa conflagração em Estocolmo, no Südermalm [...] e o fogo estava rapidamente se espalhando. [...] Ele disse que a casa de um de seus amigos, a quem ele nomeou, já estava em cinzas e que sua própria casa estava em perigo. Às oito horas [...]ele alegremente exclamou: ‘Louvado seja Deus, a conflagração se extinguiu três portas da minha própria casa. [...] Na segunda à noite, uma mensagem [...] chegou a Göteborg. Nestas cartas, a conflagração foi descrita da exata maneira como foi relatada [...]’(CE, 13:73; AA, 10: 46).

encontra presente em nosso mundo. Por exemplo, uma experiência tal como a de andar “na rua sem se perder, enquanto no espírito está em regiões bem diferentes” (CE, 1:348; AA, 2: 361). A terceira forma de experiência mística, diferente destas mencionadas, é um acontecimento freqüente, costumeiro, no qual Swedenborg, em estado de vigília, mantém seu contato diário com os espíritos. Deste contato, o vidente retira suas concepções sobre a relação entre o homem e o outro mundo. Ele entende que os homens, de maneira geral, encontram-se em contato com o mundo espiritual, embora não estejam conscientes do fato. Como decorrência desta relação, o homem é dotado de “memória externa e interna” (CE, 1:348; AA, 2: 362). A primeira, referente ao estado do homem no mundo presente, a segunda, com efeito, apresenta-se como o resultado de sua conexão com o mundo dos espíritos. Nesta memória interna é guardada toda a memória humana, mesmo tudo o que já tenha desaparecido da memória externa. Assim, não se perde nada das representações humanas e, uma vez chegada a morte, todas as lembranças, mesmo as que tenham ficado ocultas, apresentar-se-ão para constituir “o livro completo de sua vida” (CE, 1:348; AA, 2: 362).

Swedenborg diferencia-se dos homens comuns porque, em suas próprias palavras, “seu âmago está aberto”, um “dom de que fala sempre com respeito (*datum mihi ex divina Domini misericordia*)” (CE, 1:348; AA, 2: 361). Esta forma especial de sensibilidade o permite tornar-se consciente das representações obscuras que se apresentam como decorrência da ligação contínua com o mundo dos espíritos. Embora o contato com o mundo espiritual se manifeste por meio do sentido interno, Kant observa que as aparências daí suscitadas manifestam-se exteriormente, como imagens e “na verdade sob uma figura humana” (CE, 1: 349; AA, 2: 362). Em outra mão, da mesma forma que Swedenborg possui estas intuições aparentemente concretas do mundo espiritual, os espíritos apartados do outro mundo, ao contato com Swedenborg, vêem “as representações que ele tem deste mundo, com uma intuição tão clara que eles mesmos se enganam com isso e freqüentemente imaginam ver imediatamente as coisas” (CE, 1: 349; AA, 2: 362). Visto esta relação tão próxima, Swedenborg pode ser considerado “o legítimo oráculo dos espíritos” (CE, 1: 349; AA, 2: 361), pois é o elo que torna possível o comércio psicofísico, ou seja, a mútua influência e a relação direta entre o mundo sensível e o espiritual.

Como mencionado, também existe uma relação indireta entre os homens e o mundo espiritual, do qual ambos, espíritos e homens, não têm consciência. Considerando isso, segundo Swedenborg, “cada alma humana tem já nesta vida sua posição no mundo dos espíritos e pertencem a uma certa sociedade, que sempre corresponde a seu estado interno em termos do verdadeiro e do bom, isto é, do entendimento e da vontade” (CE, 1: 349; AA, 2:

363), diz Kant. Esta relação não se baseia nas ligações comuns do mundo corporal e, por isso, as posições recíprocas dos espíritos em relação às pessoas não podem ser pressupostas por meio de nossa noção espacial, “[...] daí a alma de um homem na Índia encontra-se muitas vezes, no concernente à situação espiritual, na vizinhança mais próxima com a alma de um outro na Europa” (CE, 1: 349; AA, 2: 363). Após a morte, visto estas considerações, a alma não se desloca do corpo ou algo parecido, mas passa a sentir-se a partir de sua nova condição em relação a outros espíritos. Kant salienta que esta relação entre os espíritos, embora não possa ser pensada espacialmente, como foi colocado em algum ponto, dá-se mediante a uma “aparência de espaço” e, assim, “suas distinções [...] são representadas como distâncias” e “os próprios espíritos, não sendo efetivamente extensos, conferem mesmo assim uns aos outros a aparência de uma figura humana” (CE, 1: 350; AA, 2: 363).

Dessa forma, Swedenborg descreve o mundo dos espíritos como um lugar muito parecido com nosso mundo, dotado de jardins e vastas regiões. A extensa comunidade de seres constitui uma sociedade que tem “a aparência de um grande homem” (CE, 1:351; AA, 2: 365). Os espíritos se distribuem neste imenso corpo de acordo com suas funções dentro dele. Todas as sociedade espirituais juntas, por sua vez, adquirem a aparência do “maior dos homens”, dentro do qual existe uma “comunidade íntima de um espírito com todos e de todos com cada um” (CE, 1:352; AA, 2: 366). Seja qual for a relação destes espíritos em nosso mundo, “eles têm por certo uma posição bem diferente no maior dos homens, posição que nunca alteram e que só na aparência é um lugar em um espaço imenso, sendo de fato, porém, um determinado modo de suas relações e seus influxos” (CE, 1:352; AA, 2: 366).

O mundo dos espíritos não só encerra uma relação mútua de influências com o mundo sensível, mas tem um papel ainda mais central. Segundo Kant, Swedenborg entende que os seres corporais só podem subsistir por intermédio do mundo espiritual. Dessa forma, não só os homens, mas as coisas materiais em geral devem, com efeito, serem concebidas através de um duplo significado, um externo e evidente, observado a partir dos fenômenos aparentes e pelas leis materiais e outro interno, concebido como a verdadeira causa das atividades externas. Isto significa que todas as coisas do mundo são dotadas de um significado ordinário enquanto coisas e um significado maior enquanto sinais. Swedenborg, então, considera-se a chave para a desocultação deste significado intrínseco inacessível aos homens. É nesta prerrogativa que empreende suas novas interpretações das sagradas escrituras, pois “o sentido interno, quer dizer, a relação simbólica de todas as coisas ali narradas com o mundo dos espíritos é, assim devaneia, o núcleo de seu valor, o resto, apenas o invólucro” (CE, 1: 352; AA, 2: 366).

Kant, enfim, completa seu “excerto fiel” desta matéria que considera “um assunto ingrato” (CE, 1: 353; AA, 2: 366). Ele diz: “Estou cansado de copiar as quimeras selvagens do pior dos entusiastas ou de segui-las até suas descrições do estado após a morte” (CE, 1: 353; AA, 2: 366). Contudo, a sujeição a esta veleidade conduziu-se por um objetivo pensado. Mais do que mostrar um caso de doença mental, o objetivo foi o de alcançar uma importante apreciação do estado presente da reflexão metafísica. Na seguinte passagem, Kant indica seu diagnóstico sobre o atual estado da metafísica e, ao mesmo tempo, apresenta uma revelação íntima sobre sua significância:

A metafísica, pela qual é meu destino estar apaixonado, [...] oferece duas vantagens. A primeira é cumprir as tarefas que o ânimo inquiridor propõe quando investiga com a razão as propriedades ocultas das coisas. Mas aqui o resultado já frustrou muitas vezes a expectativa e escapou de nossas mãos ávidas. A outra vantagem é mais adequada à natureza do entendimento humano e consiste em ver se a tarefa oriunda daquilo que se quer saber é de fato determinada e que relação a questão tem com os conceitos da experiência, nos quais sempre têm de se basear todos os nossos juízos. Nesta medida, a metafísica é uma ciência dos limites da razão humana (CE, 1:354; AA, 2: 367-368).

É possível perceber que o objetivo de Kant ao apresentar Swedenborg ao leitor foi o de ilustrar os sonhos da metafísica⁷⁵. Isso explica o fato da “parte dogmática preceder a histórica e, portanto, os fundamentos da razão a experiência” (CE, 1: 344; AA, 2: 356). Kant quis mostrar, a partir de uma “confirmação satisfatória da experiência”, a consequência absurda dos sonhos da metafísica. Porém, a questão foi excessivamente complexa, pois o mundo espiritual de Swedenborg não só apresentou uma dura resposta à reflexão metafísica em geral, mas aos próprios sonhos kantianos, colocando um ponto final em sua esperança inicial de solucionar, através do caminho desejado, diversas questões conflitantes de sua reflexão. Como Laywine (1993) salienta, *Sonhos* foi escrito “como um diagnóstico dos problemas em sua própria metafísica” (p.77–78). “Com Sonhos, Kant mostrou a consequência das dúvidas que tão dolorosamente o atormentaram durante os anos. Ele despediu-se de todas as suas esperanças iniciais” (SCHÖNFELD, 2000, p.234). Assim, *Sonhos* determina o

⁷⁵ Segundo Zammito (2002), o mais interessante de *Sonhos de um Visionário* é “a seqüência do tratamento. Por que Kant coloca a metafísica do espírito antes da história do visionário? Nós precisamos considerar o título completo do texto: *Sonhos de um Visionário explicados pelos Sonhos da Metafísica*. Era para a vidência ser explicada pela metafísica” (p.196). Mas, se observa o contrário (KUEHN, 2001, p.192). Kant traz os problemas da metafísica em primeiro lugar e admite que este é um procedimento estranho. Ele diz: “Porque, como fiz a parte dogmática preceder a parte histórica e, portanto, os fundamentos da razão a experiência, assim dei azo à suspeita de estar procedendo com perfídia [...] de ter fingido não saber de nada, a não ser de considerações puras e abstratas, a fim de poder surpreender finalmente o leitor [...] com uma confirmação satisfatória da experiência” (CE, 1: 344; AA, 2: 358). Fica claro que o objetivo de Kant, ao excursionar de um discurso *a priori* para um *a posteriori*, é representar, através do último, como as considerações puras da metafísica podem culminar em conclusões absurdas.

momento derradeiro da crise filosófica kantiana⁷⁶, representada na falência completa das pretensões de sua filosofia inicial.

11. O colapso da metafísica pré-crítica

Sonhos de um Visionário representou o final de uma era para o pensamento de Kant, marcando o término das pretensões do sistema pré-crítico, empenhado em desenvolver um modelo de filosofia natural voltado para as elucidações fundamentais acerca da alma humana, da liberdade e da existência de Deus. O contato com Swedenborg e o exame da *Arcana Coelestia* foram fatores determinantes para este desfecho, pois, Kant, na busca de respostas para profundas questões de sua reflexão inicial, deparou-se com uma realidade amarga. Ele percebeu que o “mundo dos anjos de Swedenborg é a última e absurda consequência do próprio projeto pré-crítico” (SCHÖNFELD, 2000, p.242).

No início dos anos 60, Kant encontrava-se imerso em dúvidas profundas conseqüentes do sistema filosófico proposto na década anterior. Uma destas dúvidas e, talvez, a mais relevante, referia-se ao “relacionamento das coisas materiais e imateriais e à presença da alma em ambas” (SCHÖNFELD, 2000, p.242). Neste sentido, a carta escrita à Mendelssohn, em 1766, é especialmente reveladora. Nela, Kant admite que “sua cabeça está realmente em um estado de conflito sobre este assunto” (CE, 13: 90; AA, 10:70). Conflito este que está representado no problema de “como a alma está presente no mundo, nas coisas materiais e imateriais” (CE, 13: 91; AA, 10:71). A raiz deste problema, como Ameriks (1982) sugere, reside na dificuldade de Kant em traçar uma linha divisória clara entre coisas materiais e imateriais⁷⁷ (p.29-30). Esta dificuldade está expressa na parte final da *Preisschrift* onde a natureza da alma apresenta-se como indeterminada. Kant reconhece, por um lado, que a alma não é idêntica à matéria, mas, por outro, não fecha a possibilidade dela ser portadora de algum vínculo próximo às coisas materiais.

⁷⁶ Swedenborg legitimou a profunda crise filosófica kantiana desencadeada no início dos anos 60 após o contato com Rousseau. Se Rousseau inaugurou esta crise ao explicitar a leviandade da reflexão metafísica no tocante à realidade concreta, o contato com Swedenborg a legitimou ao evidenciar a consequência inconveniente de se permanecer sob sua influência.

⁷⁷ Tal como Ameriks, Friedman concorda “que a própria metafísica de Kant em si colocou os mundos materiais e imateriais em incômoda proximidade” (FRIEDMAN, 1992, p.28).

Eu admito que nós temos uma boa prova em posse para estabelecer que a alma não é igual a matéria. Mas tomemos cuidado para não inferir disso que a alma não é de natureza material. Esta última afirmação é tomada universalmente não para dizer que a alma não é matéria, mas também para dizer que ela não é uma substância simples do tipo que poderia ser um elemento da matéria. Mas isto requer uma prova em especial, que consiste em saber se este ser pensante não existe no espaço em que os elementos corporais existem [...] ⁷⁸ (CE, 1:266-267; AA, 2: 243).

Esta dificuldade apresentou-se como conseqüência do modelo kantiano de filosofia natural. A proposta do sistema pré-crítico caracterizava-se pela tentativa de convergir, em uma mesma visão da realidade, hipóteses da física e da metafísica. Concebia, assim, o mundo como um todo coerente e unificado dotado de dois aspectos indissociáveis, a saber, um aspecto sensível e quantitativo e outro aspecto inteligível e qualitativo. Os trabalhos iniciais de Kant comportavam esta característica ao tentar conciliar o modelo newtoniano mecânico da natureza e as pressuposições universais da metafísica. Esta característica pode ser observada nos escritos de 1750, dentre os quais se encontra *História Natural Universal* e a tentativa de aliar o modelo de cosmos newtoniano e o aspecto teleológico da natureza, *Nova Dilucidatio* e a tentativa de aliar o determinismo e a causalidade espontânea da liberdade e *Monadologica Physica*, que traz a assunção da existência de substâncias simples como forma de explicar a inércia e o volume dos corpos. Porém, ao assumir esta forma de monismo ontológico, Kant conduziu-se a sérias dificuldades no que diz respeito à psicologia racional. Conceber a realidade sob a ótica monista é reconhecer que as almas são elementos do mundo que carregam consigo a possibilidade de interação com as diversas substâncias compartilhantes do mesmo sistema. Deve-se reconhecer, com efeito, que a alma é algum tipo de força elementar constituinte dos corpos, submetida aos mesmos padrões da realidade física. Dessa forma, a conseqüência inevitável da proposta do sistema pré-crítico foi a homogeneidade entre corpos e almas ou substâncias materiais e imateriais, que estão, por regra, sujeitas às mesmas leis.

Constata-se, então, que o monismo ontológico torna consonantes aspectos materiais e imateriais no tocante à natureza e suas leis. Mas, isso conduzirá Kant a um grave problema. A

⁷⁸Segundo Friedman, “Kant está convencido[...]de que substâncias materiais e imateriais realmente interagem e portanto estão presentes em um único mundo. Mas a co-presença e a possibilidade da interação real estão fundadas, em primeira instância, precisamente pelas leis fundamentais da dinâmica física [...]. Assim, substâncias materiais e imateriais estão no espaço[...]. Existe, então, um perigo muito real da distinção entre substâncias materiais e imateriais entrar em colapso completamente.” (FRIEDMAN, 1992, p.27-28)

proposta de Kant também visava a garantir a possibilidade da imortalidade da alma. Para evitar o ateísmo e o materialismo, é necessário prover a garantia de que a alma não pereça como os corpos materiais, podendo subsistir e interagir com outras almas após se separar do corpo. Dessa forma, a exigência do sistema pré-crítico representada na proposta de Kant segundo a qual a alma segue os padrões do mundo físico e, ao mesmo tempo, subsiste depois da morte, de maneira lógica, reconhece a possibilidade efetiva do mundo espiritual de Swedenborg tal como ele é descrito⁷⁹. Uma vez que as almas são substâncias que obedecem às leis dos corpos, o mundo espiritual deve conter a mesma estrutura do mundo físico. Assim, como salienta Schönfeld (2000), “A *reductio ad absurdum* do projeto pré-crítico é o mundo espiritual de Swedenborg, um mundo cujos habitantes espirituais ainda não estão conscientes de seu estado pós-morte porque vêem e sentem como em sua antiga casa” (p.244).

Os fundamentos do sistema pré-crítico, portanto, comportam a possibilidade de um salto desimpedido para a idéia de mundo espiritual tal como o descrito na *Arcana Coelestia*, pois, se o mundo material e o imaterial compartilham a mesma estrutura ontológica, “então o mundo imaterial corresponderá ao mundo material e o reino metafísico dos anjos será indistinto do reino físico das coisas cotidianas” (SCHÖNFELD, 2000, p.246). Sem dúvida, esta é uma estranha conclusão. Contudo, como observou Kant, “qual tipo de tolice não pode ser conciliada com uma filosofia sem fundamento?” (CE, 1:335; AA, 2: 348). Como sustenta Laywine (1993), Kant encontrou na *Arcana Coelestia*, uma caricatura de sua própria filosofia (p.71). Desse modo, é o castelo de nuvens da própria metafísica kantiana que está sendo elucidado e exposto ao ridículo por meio de *Sonhos do Visionário* (ZAMMITO, 2002, p.197). Esta é a profundidade da crítica de *Sonhos*. Embora ela se explicita em direção ao entusiasmo

⁷⁹ Laywine (1993) acredita que os dois sistemas em questão estão em próxima relação e são bastante semelhantes tanto sob o aspecto ontológico quanto causal. Mas, como observa Schönfeld (2000), os dois modelos partem de pressupostos ontológicos diferentes. Pela descrição de Laywine, o mundo espiritual de Swedenborg parece vincular-se, de maneira geral, ao modelo da filosofia de Leibniz. Os espíritos são concebidos como algo próximo às mônadas e a causalidade do mundo espiritual é entendida tal como a idéia de harmonia pré-estabelecida. A obra de Swedenborg, intitulada *De coelo et eius mirabillis, et de inferno*, proporciona o apoio para esta suposição. Laywine resume alguns pontos importantes desta conexão. Para Swedenborg, “todos os anjos possuem estados internos que se sucedem continuamente. O estado interno de um anjo consiste no amor de Deus [...]”, porém, “em virtude de suas mudanças de estados internos, todos os anjos têm diferenças particulares. [...]” Desse modo, “Embora, Swedenborg sublinhe a dependência de todas as criaturas de Deus, ele está feliz em saber que as criaturas possuem a força de agir por conta própria. Isto é tão verdade em relação aos anjos quanto a qualquer ser espiritual”. Laywine entende que “Swedenborg compartilha a idéia da confluência universal de Deus com Leibniz. O sistema da harmonia pré-estabelecida repousa na idéia de que Deus deve prover as criaturas e na idéia de que as criaturas podem agir por conta própria”(p.63-67). Contudo, é exatamente esta aproximação que promove o distanciamento entre os modelos de Swendenborg e de Kant. Como vimos em alguma parte, Kant não aceitava o modelo de causalidade proposto por Leibniz e já o havia rejeitado na década anterior para se vincular a um modelo conhecido como causalidade dos *influxos físicos*. Dessa maneira, “ao contrário do que Laywine sugere, o sistema causal do modelo de natureza construído por Kant não corresponde ao sistema causal do mundo dos anjos visionado por Swedenborg” (SCHÖNFELD, 2000, p.241).

e à metafísica em geral, implicitamente, apresenta-se como uma auto-crítica (SCHÖNFELD, 2000, p.242). Em uma parte da carta enviada à Mendelssohn, em 8 de abril de 1766, Kant tenta justificar o tom de *Sonhos*, interpretado com estranheza por Mendelssohn. Ao fazê-lo, Kant admite que seu empreendimento representou uma auto-crítica, feita com o cuidado devido para não expô-lo ao ridículo. Nas palavras de Kant: “Foi de fato difícil para mim conceber o estilo certo com o qual eu vestiria meus pensamentos, de modo a não expor-me ao ridículo. Pareceu-me sábio para evitar a zombaria de outras pessoas, antes de tudo zombar a mim mesmo e este procedimento foi realmente bastante honesto, uma vez que minha cabeça está em conflito sobre este assunto” (CE, 13:90; AA, 10: 70).

No decorrer da mesma carta, a auto-crítica de Kant se expressa também através da recusa à analogia feita entre a gravitação newtoniana e o influxo das substâncias espirituais. Esta analogia representa, de algum modo, a síntese proposta pelo sistema pré-crítico. Nas palavras de Kant: “Minha analogia entre um influxo moral de uma substância espiritual e a força da gravitação universal não é para ser levada a sério, mas é um exemplo de como se pode proceder em construções filosóficas, completamente desimpedidas, quando não há dados [...]” (CE, 13:92; AA, 10: 72).

A auto-crítica de Kant em *Sonhos* representou o abandono de todas as suas esperanças iniciais de elaborar um sistema de filosofia natural. Ao contemplar o colapso de seu sistema, Kant encarou o fracasso de uma proposta que demandou aproximadamente uma década de árduo trabalho. Percebeu, com isso, que uma revisão se tornava necessária. A reflexão sobre verdades *a priori* exigia um exame crítico que refletisse sobre as condições de sua possibilidade. Kant alcançava, com isso, o discernimento de que a filosofia das verdades *a priori* deveria ser abandonada a favor de uma ciência dos limites da razão humana. Mesmo que nenhuma determinação seja estabelecida acerca destes limites, com este passo, Kant inaugura aquilo que se transformará em uma investigação acerca dos princípios fundamentais da razão. Não se trata aqui dos mesmos princípios de razão de outrora, mas de algo novo, a saber, dos princípios transcendentais através dos quais as coisas podem ser pensadas⁸⁰. Com isso, a metafísica teórica é recolocada, não como uma ontologia das coisas em si, mas dos conceitos subjetivos que determinam as estruturas das coisas dentro de nossa consciência. Se este foi um passo importante, não obstante, é notável que *Sonhos* traz mais do que a gênese do processo de criação dos princípios críticos da razão pura teórica. Subjacente em suas linhas existe a sugestão de uma nova fundação positiva para a metafísica. É notável que *Sonhos*

⁸⁰ Perspectiva já presente nas *Vorlesungen* de 1769 e 1770.

determina a abertura de um novo horizonte para se pensar a metafísica através dos problemas morais.

CAPÍTULO 3: SONHOS E AS INDICAÇÕES DE UMA NOVA FUNDAMENTAÇÃO DA METAFÍSICA E DA RELIGIÃO

Eu erradiquei toda dedicação cega de dentro da minha alma que porventura tenha se insinuado para deixar entrar em mim um tanto de saber imaginário. Nada me interessa agora, nada me é venerável, a não ser aquilo que ocupa seu lugar no caminho da sinceridade em um animo tranqüilo e aberto a todas as razões [...] (CE, 1: 336; AA, 2: 349).

1. O problema das leis pneumatológicas

No período pré-crítico, uma questão fundamental ocupou as meditações kantianas estendendo-se progressivamente ao ponto de atingir uma nova dimensão em *Sonhos de um Visionário*. Kant, em sua reflexão inicial, preocupou-se com os aspectos do mundo espiritual, que se estendiam através das idéias de princípios ativos, substâncias imateriais, leis pneumatológicas⁸¹ e almas. A necessidade de empreender uma investigação sobre tais aspectos surgiu como um meio de remediar as conseqüências do mecanicismo. Ao se interpretar a natureza por razões mecânicas, reduzia-se toda ela a uma máquina. Isso significava compreendê-la como uma substância inerte, organizada unicamente por princípios determinísticos. Com esta concepção, limitava-se a liberdade, gerando conseqüências morais e religiosas profundas.

A ética e a religião foram o *background* para a investigação kantiana sobre este assunto que se iniciou em meio a um debate travado no início do século XVIII entre duas correntes filosóficas, a saber, os pietistas e os racionalistas. Os teólogos pietistas, representados por Budde, Lange e Rüdiger, acusavam o racionalismo, representado na Alemanha pela escola de Wolff, de conceber o mundo a partir de uma perspectiva fatalista e ateísta, devido ao seu método matemático que atribuía causas mecânicas a todas as coisas. Tal método não “dava espaço para a liberdade, a base da moralidade, ou para milagres, a fundação da fé”

⁸¹ O conceito de leis pneumatológicas é encontrado em diversos sistemas filosóficos da época moderna. Como exemplo, podemos citar o último livro da *Metaphisik* de Crusius, nomeado *Pneumatologie*, a doutrina metafísica das leis espirituais, onde é empreendido uma investigação sobre os fundamentos do mundo imaterial. Nessa direção, tal como Crusius, Wolff empreende uma investigação que abrange aspectos supra-sensíveis na obra intitulada *Pensamentos Racionais sobre Deus, o Mundo, a Alma humana e Outras Coisas em Geral*. É notável que a investigação sobre leis pneumatológicas e princípios imateriais não se volta somente para as substâncias espirituais e princípios ativos que regem as relações das coisas mundanas, da matéria em geral, mas refere-se de forma substancial à alma humana (SCHÖNFELD, 2000, p 240).

⁸² (BEISER, 1992, p.30). A superação deste dilema foi um motivo relevante para o esforço inicial de Kant em tentar fundar a filosofia especulativa ou a metafísica sobre uma base sólida. (BEISER, 1992, p.30). Uma correta fundação da metafísica poderia resgatar a integridade da razão proporcionando uma justificação racional para a liberdade e para a crença religiosa e, com efeito, introduzir um meio termo “entre ceticismo e fideísmo” (BEISER, 1992, p.30).

Este esforço foi observado , em 1746, com a publicação de *Reflexões sobre a Verdadeira Estimativa das Forças Vivas*. Kant acreditou que a revisão de alguns problemas fundamentais da filosofia natural seria suficiente para a solução do problema mente-corpo, a mola propulsora das duras acusações direcionadas ao racionalismo. Os princípios do mecanicismo geravam um sério problema de interação a este respeito, pois, de uma maneira geral, pareciam “não deixar qualquer lugar para a mente ou o espírito” (BEISER, 1992, p.35), concebidos, então, como uma “máquina dentro da natureza ou um fantasma fora dela” (BEISER, 1992, p.35). A origem do problema encontrava-se no fato de que o racionalismo cartesiano desenvolveu uma concepção geométrica e mecânica dos corpos segundo a qual sua constituição caracterizava-se unicamente pelo conceito de *extensão*. Kant, de outra maneira, supôs que os corpos são geometricamente mensuráveis, mas sua constituição fundamental apóia-se no conceito de *força*. Dessa forma, a matéria e os seres em geral não devem ser concebidos como máquinas que se movem, o mero resultado da soma de partículas sólidas, mas como o resultado da interação de forças. A matéria, nesta apropriação dinâmica, é constituída por *forças vivas*. Os elementos que a constituem não podem ser subsumidos pela causalidade física e mecânica dos objetos. Este conceito permite remediar o dualismo e superar o problema da interação, pois coloca mente e corpo em um mesmo nível. Ambos possuem o mesmo *status* ontológico, sendo diferentes graus de atividade das forças. Esta conjectura permite reconhecer a alma, em primeiro lugar, como uma instância não determinada pelas leis mecânicas da matéria e, em seguida, como um elemento vinculado ao corpo.

⁸² Em 1723, Wolff foi expulso da Prússia por Frederico I, devido às acusações dos teólogos pietistas. Como retrata Kuehn (2001), “os entusiastas religiosos, conhecidos como pietistas, [...] argumentavam que a aceitação da teoria leibniziana da harmonia pré-estabelecida implicava em fatalismo e poderia servir como desculpa para desertores do exército. Realmente, ela poderia persuadi-los a desertar” (p.25). Tão logo, Frederico I proibiu o ensinamento da doutrina de Wolff em Halle. Sem querer, no entanto, tornou Wolff uma figura célebre entre aqueles que defendiam o iluminismo. Logo depois, Wolff mudou-se para Marburgo e publicou, em 1724, *Pensamentos Racionais sobre o Propósito das Coisas Naturais* [*Vernünfftige Gedanken von den Absichten der natürlichen Dinge*] (p.26).

Ao integrar as duas principais posições racionalistas em uma só perspectiva, Kant apresentou uma instância mediadora entre a *Naturphilosophie* dos pietistas, defensora da relevância do sobrenatural nas situações mais comuns e cotidianas, e o rigor objetivo do método matemático dos racionalistas. Abriu-se, desse modo, o espaço para se pensar com profundidade filosófica as importantes questões que envolvem a ética e a religião.

Ao apoiar-se na observação de “alguns conceitos das forças nos corpos” (BEISER, 1992, p.31), a metafísica inicial de Kant dita que um mundo espiritual, regido por leis próprias, não só é possível, como também tem uma função fundamental como parte da natureza. Ele possibilita conciliar a natureza com aspectos bem diferentes, tais como a liberdade, a teleologia e a imortalidade. O mundo espiritual é a prova de que o determinismo e suas conseqüências não são os aspectos fundamentais que dirigem o universo. Mas, assumir a possibilidade de um mundo espiritual fomenta, como conseqüência, a necessidade de comprová-lo cientificamente. Manifesta-se, com efeito, a exigência racional de se esclarecer *por que e como* acontece o “relacionamento das coisas materiais e imateriais” (SCHÖNFELD, 2000, p.242). A resposta, porém, não é imediatamente apreensível, pois, para alcançá-la, é preciso superar diversas barreiras representadas em dificuldades metodológicas, ambigüidades teóricas e paradoxos. Ademais, não há garantias de que estes obstáculos sejam transponíveis. A reflexão inicial de Kant defrontou-se com estes problemas e, com efeito, conduziu-se ao reconhecimento de que não há caminho para a fundação de questões metafísicas, tais como esta, dentro de uma ciência especulativa. Mas, isto significa, então, que o mundo realmente resume-se ao determinismo? Como Kant constatará, dentro dos fenômenos da vida existem experiências que nos remetem a um mundo desvinculado de toda forma de determinismo. É, pois, possível pensar o mundo espiritual e suas leis pneumatológicas através de uma reflexão sobre a vontade humana. A dimensão moral abre-nos um novo e original caminho para pensar as questões da metafísica. A amplitude da reflexão que se apresenta em 1766, no capítulo 2 de *Sonhos*, nos revelará uma nova direção se configurando no pensamento kantiano.

2. O mundo dos espíritos e os princípios da vida

Um fragmento da filosofia secreta, para iniciar a comunidade no mundo dos espíritos é o título impregnado de sarcasmo com o qual Kant nomeia o segundo capítulo de *Sonhos* e se autoriza a deduzir “figuras espirituais [...] destituídas de roupagem corporal naquele

crepúsculo com o qual a luz fraca da metafísica torna visível o reino das sombras” (CE, 1: 316; AA, 2: 329). Toda a ironia que envolve estas linhas iniciais demonstra a intenção de Kant em aventurar-se “no perigoso caminho” (CE, 1: 316; AA, 2: 329) das especulações teóricas da metafísica. Seu objetivo consiste em investigar o problema do mundo espiritual.

Kant inicia sua meditação enumerando a característica fundamental da matéria, a saber, a extensão, aspecto que pode ser deduzido a partir de “uma definição física que é ao mesmo tempo uma definição matemática, as quais juntas se chamam definição mecânica” (CE, 1: 316; AA, 2: 329). Diferente da matéria e sua sujeição às leis mecânicas, “como as leis do contato e do choque” (CE, 1: 316; AA, 2: 329), observamos uma espécie de seres que contém em si o princípio da vida. A atividade interna destes seres mostra sua independência em relação às leis mecânicas, o que nos leva à convicção, se não por meio de uma demonstração científica, por meio de uma sensação prévia e imediata, da existência de seres imateriais que parecem dotados de “leis causais particulares [...]”, chamadas pneumatológicas [*pneumatisch*]” (CE, 1: 317; AA, 2: 329). Observamos que estas substâncias espirituais apresentam-se como naturezas espontâneas que subsistem por si [*selbstthätige Principien*], mesmo em contato com os corpos materiais que formam os seres orgânicos. Se existe na matéria uma necessidade de associação, por que não haveria esta mesma necessidade nas substâncias espirituais a que esta se vincula? Tal idéia nos leva a supor a possibilidade destas naturezas subsistentes formarem um grande todo “que se pode chamar de mundo imaterial (*mundus intelligibilis*)” (CE, 1: 316; AA, 2: 329). Este todo espiritual, todavia, deve existir sem a mediação dos corpos, pois tal relação “é apenas contingente”, ao passo que a relação particular dos seres imateriais é “natural e indissolúvel” (CE, 1: 317; AA, 2: 330).

A reunião de todos os princípios de vida do mundo nos faz pensar a existência do mundo inteligível em uma “escala enorme mas desconhecida de seres e naturezas ativas” (CE, 1: 317; AA, 2: 329). Em alguma medida, Kant remete-nos à sua teoria inicial das *Forças Vivas* ao conceber que esta escala enorme de seres não pode ser estabelecida e restringida, com exata certeza, aos seres orgânicos. Diz ele: “[...] é talvez impossível estabelecer algum dia com certeza até quais membros da natureza se estende a vida e quais são os graus dela que de imediato tocam na total ausência de vida” (CE, 1: 317; AA, 2: 330). O movimento livre, especificamente a execução do arbítrio, é o fenômeno da vida mais evidente e passível de nossa apreensão, fato que não prova indubitavelmente que seja exclusivo no tocante à vida da natureza⁸³. Kant reconhece que não há uma prova irrefutável de que os seres orgânicos sejam

⁸³ Nesta passagem, Kant refere-se à ambigüidade existente na fronteira entre plantas e animais e à próxima relação de pólipos e zoófitos com as plantas. Kant utiliza-se da concepção de Borhaave para destacar esta

os únicos portadores da vida. Existe um profundo debate sobre o assunto, exemplificado no antagonismo de duas posições filosóficas vigentes no século XVIII, o Hilozoísmo, que defende a vivificação de tudo, e o materialismo, que mata todas as coisas⁸⁴.

As considerações de Kant situam-se nas “intensas disputas que perpassam a Europa, no meio do século, sobre a natureza das ciências da vida” (ZAMMITO, 2002, p.203) , sobretudo, para enfatizar que o fundamento vital das “criaturas que crescem e reproduzem” não é algo “absurdo”, mas é certamente “indemonstrável” (CE, 1: 318; AA, 2: 331). Experimentamos as diversas manifestações da vida na natureza, mas não podemos explicá-las. Kant utiliza-se deste argumento para recusar a explicação dos fenômenos através de princípios imateriais. Em sua opinião, este é um “refúgio da filosofia preguiçosa” (CE, 1: 318; AA, 2: 331), que deve ser evitado mesmo para explicar os fenômenos do mundo e as leis do movimento da matéria. Ao assumir esta posição, Kant vai, claramente, na contramão da idéia presente em *Forças Vivas* representada no “postulado de forças imateriais sem a mediação da matéria [...]”, que é um artifício usado para remediar a “[...] tentativa de explicar as coisas pelas causas mecânicas” (BEISER, 1992, p.45). Contudo, Kant admite que, se a filosofia de princípios imateriais é uma filosofia ruim, às vezes, ela parece⁸⁵ mais perto da verdade do que o pensamento que se atêm a fundamentos mecânicos.

3. A vontade como princípio do *mundo dos espíritos*

É plausível que os princípios imateriais existam, tal como a vida nos demonstra, mesmo que seja impossível constatar como ocorrem e “até onde estende sua eficácia” (CE, 1: 319; AA, 2: 331). Somente supõe-se que todos estes princípios imateriais caracterizam-se por sua independência em relação às “condições limitantes das relações dos corpos” e, conseqüentemente, à “distância dos *lugares* e dos *tempos*” (CE, 1: 319; AA, 2: 331). No

perspectiva. Segundo Borhaave, “o animal é uma planta que tem suas raízes no estômago (internamente). Talvez, com a mesma liberdade, um outro pudesse brincar [...] a planta é um animal que tem seu estômago nas raízes (externamente). Por isso, também podem faltar às plantas os órgãos do movimento arbitrário [...]”(CE, 1: 318; AA, 2: 331). Não há necessidade de tais órgãos nas plantas, pois elas são normalmente mantidas “externamente por forças externas e, mesmo contendo um princípio da vida interno [...], não carece de uma disposição orgânica para a atividade externa arbitrária” (CE, 1: 318; AA, 2: 331).

⁸⁴Hilozoísmo é identificado com os fundamentos postos pela filosofia de Pierre-Louis Moreau de Maupertuis e George Ernest Stahls. O materialismo, por sua vez, com os princípios de Frederick Hoffman e Hermann Boerhaave . Segundo Kant, “Maupertuis atribuiu um ínfimo grau de vida às partículas nutritivas orgânicas de todos os animais; outros filósofos não vêem nelas senão amontoados mortos que só servem para aumentar os componentes da máquina animal” (CE, 1: 318; AA, 2: 330).

⁸⁵ Kant demonstra aqui os traços de seu agnosticismo, pois percebe que determinados fenômenos existem, embora não possam ser explicados.

conjunto destes elementos imateriais, que inclui todos os princípios de vida da natureza, Kant supõe estar a alma humana. A situação da alma leva-nos a considerá-la como ligada a “*dois mundos* simultaneamente”. Uma vez que se propõe uma interpretação de acordo com conceitos adequados a uma comunidade de sua natureza, deve-se supor que, uma vez cessada a ligação com o mundo da sensibilidade, a alma permanece existindo através da comunidade espiritual, desta vez a partir de uma intuição clara desta condição, que não ocorre enquanto vinculada com a matéria. Esta intuição extra-mundana, geralmente, é interpretada pelo senso comum como a visão do “céu como sede dos bem aventurados” (CE, 1: 319; AA, 2: 332). Esta experiência, contudo, não se dá mediante a apreensão de um *lugar* “acima [...], bem alto, no espaço sideral incomensurável”, pois “todo mundo imaterial não deve ser pensado de acordo com distâncias ou proximidades em relação a coisas corporais, mas em conexões espirituais [...]”⁸⁶(CE, 1: 320; AA, 2: 333).

Kant começa a relevar seu real objetivo ao empregar o método hipotético-dedutivo dentro da investigação. Ao situar o problema dentro de uma discussão sobre a alma, Kant desloca-o gradativamente de dentro do âmbito das ciências naturais para o âmbito da ética. Conseqüentemente, a possibilidade da constituição sistemática do suposto *mundo espiritual* é vislumbrada através de um procedimento diferente da análise conceitual. Algo verificável no mundo concreto. Para Kant, o comportamento moral dos homens abre a possibilidade de se vislumbrar uma conjectura sobre o mundo espiritual. O altruísmo de suas ações permite supor sua participação dentro de uma comunidade inteligível de seres. Kant observa que

Entre as forças que movem o coração humano, algumas das mais poderosas parecem encontrar-se fora dele. Em outras palavras, estas forças não se reportam, portanto, como simples meios, ao interesse egoísta [*auf die Eigennutzlichkeit*] e à necessidade privada, como um fim que se encontra no interior do próprio homem, mas fazem com que as tendências de nossas emoções tenham o foco de sua reunião fora de nós em outros seres racionais. Disso nasce o conflito de duas forças, a do egoísmo [*Eigenheit*], que reporta tudo a si mesma, e a do altruísmo [*der Gemeinnutzigkeit*], o meio pelo qual o coração é dirigido no sentido de outros (CE, 1: 321; AA, 2: 334).

Desse modo, como nos explica Johnson (2002), para Kant, se há um *mundo espiritual* de que já somos membros, deve ser possível experimentar, mesmo que ocasionalmente, a

⁸⁶ Para Kant, “uma ilusão bizarra faz com que o alto vôo feito pela esperança seja sempre associado com o conceito de ascensão, sem que se pense que é preciso descer tanto quanto subiu, a fim de fincar os pés porventura em um outro mundo” (CE, 1: 320; AA, 2: 333). De outra maneira, o outro mundo não deve ser concebido como outra dimensão planetária, mas como uma dimensão diferente do mundo material. É interessante notar o interesse de Kant na idéia da possibilidade da existência de habitantes de outros mundos. Antes de *Sonhos*, ele trata do assunto na parte III de *História Natural Universal*.

força destas inferências espirituais fora de nós mesmos e dentro da extensa comunidade de seres (p.164). Estas forças são uma inclinação para harmonizar nossa vontade particular com a *vontade humana universal*. Através das atitudes morais do homem e da relação intersubjetiva de sua vontade, é possível supor a existência de uma unidade ética que se apresenta como um mundo inteligível. Esta suposição baseia-se em algo palpável na experiência humana, tal como Kant nos demonstra. É observável que existe um estranho sentimento que nos aflige e nos orienta na direção da escolha moral. Podemos perceber, no momento de nosso agir, a *sensação* de uma *vontade estranha* e alheia a nós, que conduz nossa vontade particular em direção ao *consentimento externo* e nos alerta sobre a existência de uma “forte lei da obrigação” (CE, 1: 322; AA, 2: 335). Esta sensação “nos coage a orientar nossa intenção ao mesmo tempo para o bem de outros ou de acordo com o arbítrio de estranhos, mesmo que isso o mais das vezes se dê a contragosto e se oponha fortemente à inclinação egoísta” (CE, 1: 322; AA, 2: 334). O “constrangimento [*Nöthigung*] sentido por nossa vontade para a concordância com a vontade universal” é o “sentimento moral” (CE, 1: 322; AA, 2: 335). Através desta experiência íntima, “nos reconhecemos dependentes da regra da vontade universal [*abhängig von der Regel des allgemeinen Willens*] e nasce, a partir daí, no mundo de todas as naturezas pensantes, uma unidade moral e uma constituição sistemática segundo leis puramente espirituais” (CE, 1: 322; AA, 2: 335).

O problema da vontade humana leva Kant a supor a existência de um mundo autônomo representado com uma constituição sistemática regida por leis espirituais, do qual não nos tornamos conscientes através da razão teórica, mas pela via do sentimento moral. A sistematicidade na qual Kant pensa este mundo moral, o conduz a compará-lo com as leis gravitacionais que regem o modelo de natureza da física newtoniana. Newton, ao elaborar a teoria da gravitação, considerada a lei dos esforços da matéria para se aproximar, evitou misturar exposições matemáticas a reflexões filosóficas, pois estava ciente de que por mais que os fenômenos fossem passíveis de demonstração, não revelavam suas causas internas. As causas subjacentes da gravitação eram inexplicáveis, mas mesmo assim, o fenômeno foi considerado como um “efeito verdadeiro de uma atividade geral da matéria sobre si mesma” (CE, 1: 323; AA, 2: 335). Kant se pergunta: não seria o mesmo caso com o mundo moral? Não deveríamos considerar a manifestação dos impulsos morais como “a conseqüência de uma força verdadeiramente ativa [...] através da qual o mundo imaterial ganha sua unidade [...] de acordo com as leis dessa sua conexão própria em um sistema de perfeição espiritual?” (CE, 1: 323; AA, 2: 335). Ao dispor de tal analogia, Kant sugere que a moral não pode ter suas causas primeiras determinadas, mas deve ser tratada com a mesma sistematicidade dos

fenômenos naturais, ou seja, como uma “interação recíproca natural e universal” (CE, 1: 323; AA, 2: 335). Embora Kant aproxime estas duas instâncias, admite que, entre elas, existe uma diferença fundamental. No que concerne à moral, deve-se levar em conta as irregularidades que se apresentam em relação à realidade física dos homens. Temos que reconhecer que, na “ordem da natureza” toda a moralidade das ações nunca pode ter “seu efeito consumado plenamente na vida corpórea do homem” (CE, 1: 323; AA, 2: 336). Desse modo, Kant mostra-se consciente de que as “verdadeiras intenções, os motivos secretos de muitos esforços infrutíferos por causa da impotência, a vitória sobre si mesmo ou por vezes a deslealdade escondida em ações aparentemente boas são em grande parte perdidos para o resultado físico do mundo corporal” (CE, 1: 323; AA, 2: 336).

Com isso, torna-se latente que “o caráter moral das ações [*das Sittliche der That*] diz respeito ao estado interno do espírito” (CE, 1: 323; AA, 2: 336). Desse modo, as intenções, os substratos inteligíveis da ação particular, passam a ser consideradas “como princípios frutíferos no mundo imaterial”, isto é, causas ou efeitos recíprocos da “constituição da vontade livre [*freien Willkür*]”⁸⁷ (CE, 1: 323; AA, 2: 336). Kant consolida o dualismo em sua exposição. Através dele, impõe a obrigação de que a alma humana, através da vontade, movimente-se de acordo com o mundo espiritual já nesta vida. Esta conjectura, contudo, torna inevitável que uma vida no outro mundo não seja pensada como “uma continuação natural” da conexão em que a alma e a vontade já se encontram. Kant baseia-se no argumento de que há uma ligação contínua entre a alma e o mundo espiritual que se estende para o *além* da vida para justificar a falibilidade das ações morais observadas em nosso mundo. Eis como Kant articula esta argumentação

[...] a vida no outro mundo seria apenas uma continuação natural daquela conexão que ela já se encontrava com ele nesta vida, e todas as conseqüências da moralidade aqui exercida seriam encontradas lá nos efeitos que um ser que se encontra em comunidade indissolúvel com todo o mundo dos espíritos já causou ali antes, de acordo com leis pneumatológicas. O presente e o futuro seriam, portanto, uma peça única e formariam um todo contínuo, mesmo segundo a ordem da natureza. (CE, 1: 324; AA, 2: 336-337).

O fato é que as leis inteligíveis do mundo espiritual convergem o tempo em um aspecto *inteligível*, no qual passado, presente e futuro transformam-se em “uma só peça” (CE, 1: 324; AA, 2: 336). Esta consideração permite a Kant supor que a perfeição da vontade dentro do mundo inteligível supre as deficiências e a imperfeição da vontade dentro do mundo

⁸⁷ Neste momento, Kant apresenta uma nova concepção sobre a liberdade, entendida como um fundamento puro baseado na relação entre vontade particular e universal. A liberdade, portanto, nesta nova aceção, está de acordo tão somente com as leis pneumatológicas da vontade.

sensível. Se existe uma vontade corruptível no mundo sensível, ela já carrega consigo a possibilidade da perfeição. Ela já é perfeita de acordo com as regras do mundo espiritual e de seu estado nele. Com esta justificativa, Kant exclui a idéia de vontade divina como elemento mediador para “o estado inadequado que nasce da harmonia incompleta entre a moralidade e suas conseqüências neste mundo” (CE, 1: 324; AA, 2: 337). Apelar para a vontade divina é um recurso inconveniente, já que suscita a “forte suspeita de que os frágeis conceitos de nosso entendimento tenham sido transferidos de modo totalmente errado para o Ser Supremo” (CE, 1: 324; AA, 2: 336). Johnson (2008) entende que, neste caso, Kant pensa o mundo inteligível como um meio de superar o problema da *Teodicéia* ou o problema do mal no mundo amplamente entendido. “É moralmente ofensivo ver boas ações punidas e ações ruins recompensadas, pois isto coloca em questão a bondade do criador ou a estrutura moral do cosmos”. A idéia de um mundo espiritual organizado de acordo com leis morais “respondem a estas questões e fazem isso em um caminho que não requer atos especiais da justiça divina” (p.92).

4. A indicação de uma fundamentação positiva para a metafísica

Ao término desta apresentação do mundo espiritual como dimensão moral, Kant traz de volta a discussão sobre a suposta possibilidade de influxos espirituais dentro dos fenômenos do mundo sensível e retoma o tom cético do debate. Diz ele: “Retornamos com nossa consideração ao caminho anterior” (CE, 1: 324; AA, 2: 337). Mesmo sendo conduzido pelo ceticismo, Kant não deseja suprimir imediatamente a discussão. Ele supõe: Quem sabe a comunicação espiritual não desperte representações analógicas em nossos sentidos, que não representam os espíritos em si, mas seus símbolos?⁸⁸. Este tipo de comunicação só poderia acontecer com “pessoas cujos órgãos possuem um grau excepcional de sensibilidade [...]” (CE, 1: 327; AA, 2: 340). Nesse caso, porém, as manifestações espirituais estariam conjugadas com as ilusões da imaginação, misturando deslumbramento com verdade. Por

⁸⁸ Para tornar compreensível esta afirmação, Kant faz uma comparação entre os conceitos racionais superiores de nossa mente e os supostos conceitos espirituais produzidos por influxos. Ele diz: “Podemos tornar compreensível a possibilidade disso considerando como nossos conceitos racionais superiores, que se aproximam bastante dos espirituais, normalmente adquirem como que uma roupagem corporal para se apresentar com clareza. Por isso as propriedades morais da divindade são representadas sob as representações da ira, do ciúme, da misericórdia, da vingança etc.: [...] o geômetra representa o tempo através de uma linha, apesar de espaço e tempo corresponderem apenas em relações [...]. Por isso, não é improvável que sensações poderiam passar para a consciência, se elas excitam fantasias com elas aparentadas. Desse modo, idéias comunicadas por um influxo espiritual se travestiriam nos sinais daquela linguagem que o homem usa habitualmente [...]”(CE, 1: 326-327; AA, 2: 339).

isso, essas experiências seriam triviais, sem utilidade, pois a sensação espiritual estaria entretecida na “fantasmagoria da imaginação [*Hirngespinnst der Einbildung*]” (CE, 1: 327; AA, 2: 340). Não seria possível uma distinção entre realidade e loucura. Kant utiliza-se desse argumento para basear sua conclusão de que o estado corpóreo do homem não é compatível com qualquer tipo de manifestação do mundo dos espíritos. Se existe uma comunidade espiritual da qual somos membros, não é possível estarmos conscientes de suas representações em nosso mundo.

No capítulo que se segue, Kant promove a recusa de toda a especulação sobre o mundo espiritual que havia empreendido no *Capítulo 2*. Ele diz: são “perfeitamente dispensáveis as pressuposições profundas do capítulo anterior” (CE, 1: 335; AA, 2: 347). Mas, essa recusa é sincera? É importante sublinhar novamente a íntima confiança que Kant nos apresenta. Ele admite que o seu destino e o da metafísica estão entrelaçados. Eis suas palavras: “A metafísica, pela qual é meu destino estar apaixonado [...]” (CE, 1: 354; AA, 2: 367). Assim, o amor não nos conduz a transgressões? Devemos admitir que não existe uma negação sincera aqui. Com a insistência de um apaixonado, Kant vai vislumbrar o *além* mesmo quando afirma não poder fazê-lo (ZAMMITO, 2002, p.198). Desse modo, reconhece a impossibilidade da metafísica em suas bases tradicionais, mas sugere um novo modo de pensá-la.

A procedência desta hipótese confirma-se no mundo espiritual. A partir de sua apresentação, reconhecemos muito do que estaria no sistema elaborado da metafísica da moral. Isso sugere, como defende Schmucker (1964), que o segundo capítulo de *Sonhos* não apresenta idéias que foram trazidas somente com a mera função especulativa, para “serem repudiadas depois como uma piada teórica. Isto não é sátira. São *insights* duramente conquistados sobre a essência da experiência ética humana” (p.156). Kant apresenta-nos uma elaboração do esquema de filosofia moral que já havia sido cogitado em *Bemerkungen*. Ele nos dá uma antecipação de seu pensamento sobre “os primeiros princípios metafísicos da filosofia moral” (p.156). A carta escrita para Lambert, em dezembro de 1765, fornece-nos boas indicações de que Kant trabalhava com esse tema nesta época. Diz Kant a Lambert:

Meu problema é este. Eu noto em meu trabalho que, embora eu tenha muitos exemplos de juízos errôneos para ilustrar minhas teses sobre os erros de procedimento, faltam-me exemplos para mostrar em concreto como o próprio procedimento deve ser. Portanto, a fim de evitar a acusação de que eu estou meramente esboçando um novo esquema filosófico, eu devo primeiro publicar alguns ensaios menores com o conteúdo que eu tenho trabalhado. Os primeiros serão *A Fundamentação Metafísica da Filosofia Natural* e *A Fundamentação Metafísica da Filosofia Prática* (CE, 13:82; AA, 10:56).

Henrich (1963) e Schmucker (1964) acreditam que Kant, em 1765, já havia escrito as duas primeiras partes daquilo que viria a ser a *Fundamentação da Metafísica dos Costumes* em 1785. Mas, se isso é verdade, por que existe tão pouco sobre ética nos escritos deste período? Não fica claro o motivo da omissão de Kant sobre o tema moral, uma vez que havia feito progressos nesse assunto. Zammito (2002), usando uma terminologia da maturidade crítica, levanta a questão: “como poderia Kant ter se restringido ao uso privado” (p.180) da razão, quando deveria tornar pública suas reflexões nesse sentido?⁸⁹ É plausível, como a perspectiva tradicional sugere, que não fosse possível fundar a filosofia prática antes da teórica. Um detalhe na carta para Lambert chama-nos a atenção para este fato. Nota-se que a citação de Kant sobre a obra concernente aos fundamentos da filosofia natural antecede a obra sobre filosofia prática. Se este é um argumento pouco convincente, Velkley (1989, p.5) encontra, nas *Reflexões* de 1769, uma revelação mais explícita. Diz Kant: “A ciência prática determina o valor da teórica... mas em execução a ciência teórica deve vir primeiro” (AA, 19:110). Ademais, o sistema crítico é a prova maior disso. Para o pensamento crítico, “O status epistemológico de nossa experiência de liberdade demanda uma resolução teórica antes que a realidade da liberdade possa ser articulada” (ZAMMITO, 2002, p.180). Como observamos no prefácio da segunda *Crítica*, o conceito de liberdade é uma colocação da razão teórica, que adquire realidade objetiva através da razão prática⁹⁰.

A escassez de publicações sobre o tema da ética neste período não elimina a plausibilidade da hipótese que apresentamos. Podemos supor que o *mundo espiritual* de *Sonhos* representa a gênese da metafísica da moral devido a dois aspectos fundamentais: em *primeira* instância, porque apresenta a elaboração da noção de vontade pura ou autônoma, segundo a qual as preocupações essenciais da ética “estão escoradas e expressas pelo argumento metafísico” (VETÖ, 2005, p. 204). Em *segunda* instância, porque apresenta a idéia de comunidade moral organizada e determinada por leis inteligíveis e auto-suficientes. Algo muito próximo do que seria posteriormente chamado de *reino dos fins* na filosofia crítica. Apresentaremos algumas evidências sobre essa aproximação.

⁸⁹ Kant fala sobre o uso prático e privado da razão em seu ensaio *Respondendo a pergunta: O que é iluminismo?*

⁹⁰ Na segunda *Crítica*, Kant esclarece esta questão. Ele diz: “[...] surge um conceito da categoria da causalidade, justificado pela *Crítica da Razão Pura*, se bem que não suscetível de qualquer representação empírica, qual seja, o conceito de liberdade; e se podemos agora encontrar fundamentos para provar que esta qualidade corresponde, na realidade, à vontade humana [...]” (CE, 4:148; AA, 5:15).

5. A autonomia do mundo espiritual

Em que medida a noção de *vontade pura* que fundamenta a *metafísica da moral* se apresenta no texto de 1766? Essa questão exigirá que encontremos, dentro do texto, um conceito fundamental, a saber, o conceito de *autonomia*. Esse conceito é o ponto nevrálgico da reflexão kantiana sobre a moral. Antes de prosseguir, todavia, é importante estabelecermos os limites com os quais nos depararemos. *Sonhos de um visionário* não traz este conceito desenvolvido, nem sequer o apresenta de maneira clara. No entanto, mesmo que tal conceito esteja aparentemente ausente, argumentaremos que é possível encontrá-lo, em 1766, já como ponto fundamental da hipótese de Kant sobre o *mundo espiritual*.

Antes de buscá-lo, é necessário que o apresentemos tal como é na filosofia crítica. Ele é tratado em toda a sua extensão nas páginas de *Fundamentações* e da segunda *Crítica*. Todavia, aqui, não nos aprofundaremos em seus desdobramentos, pois, para nosso objetivo, é suficiente sua noção básica. Nas linhas de *Fundamentações*, a *autonomia* da vontade é definida como “a constituição da vontade, segundo a qual ela é para si mesma a sua lei (independente da natureza dos objetos do querer). O princípio da autonomia é, dessa forma, não escolher senão de modo a que as máximas da escolha no querer sejam simultaneamente designadas como lei universal” (AA, 4: 480). Pode-se dizer, em outras palavras, que a *autonomia* designa a relação da vontade com a lei incondicionada à qual se impõe (e é válida para a vontade de todo ser racional). Portanto, a capacidade da vontade de se auto-determinar é chamada *autonomia*, em contraste à idéia de uma vontade afetada ou heterônoma, que busca a lei que deve determiná-la em qualquer outro ponto (na experiência ou na razão teórica) e não na aptidão de suas máximas para a própria legislação universal.

Pelos ditames do princípio da *autonomia*, a legislação imanente à vontade não pode ser uma determinação da razão teórica. A faculdade especulativa relaciona-se com os objetos que são permitidos conhecer pela via da experiência e da sensibilidade. Se a legislação da vontade se determinasse por este caminho, se expressaria como um *imperativo hipotético*, ou seja, sua condição extrapolaria sua esfera direcionando-se a um propósito diferente. Kant nos fala, no entanto, de outro uso da razão. Na esfera prática, a razão ocupa-se com os fundamentos de determinação da vontade. Esta faculdade não se liga a objetos arbitrários, mas está voltada para produzir objetos que correspondam às suas próprias representações, independente da faculdade física, isto é, da razão teórica. Assim, a razão enquanto faculdade

de determinar leis, em seu uso prático, é suficiente para indicar uma lei objetiva a partir das máximas da vontade. As máximas representam o princípio subjetivo da ação, sendo o princípio segundo o qual o sujeito age. A razão é capaz de determinar o universal segundo as máximas e apresentar a partir daí um princípio objetivo (válido para todo ser racional), princípio pelo qual o sujeito *deve* sempre agir. Desse modo, a razão formula um mandamento absoluto, um princípio da obrigação, que Kant denomina *imperativo categórico*. É a representação máxima do princípio da *autonomia*. Para o *imperativo categórico* uma ação deve ser objetivamente necessária por si mesma, sem relação com nenhum outro fim. Para tanto, precisa desconsiderar a matéria da ação e seus efeitos para se preocupar com a forma e o princípio que dela mesma deriva. Como resultado, Kant enuncia a proposição formal (independente de conteúdo empírico): *age só segundo máxima tal que possas ao mesmo tempo querer que ela se torne lei universal* (AA, 4: 421). Portanto, a moral da ação reside na disposição [*gesinnung*] das máximas da vontade de se adequarem a esta lei, independente dos resultados ou efeitos que possam anteceder ou suceder a ação.

Em 1766, Kant elaborava os primeiros contornos de um novo modo de se entender a metafísica, levando em consideração o problema da vontade humana. A metafísica da moral tem a *autonomia* como conceito chave de sua formulação. Assim, se o *mundo espiritual* de *Sonhos* representa, em alguma medida, a formulação inicial da teoria kantiana, deve ser possível encontrar ou mesmo extrair de suas linhas, indicações válidas sobre este conceito.

Kant sugere, em *Sonhos*, um modelo de reflexão sobre a vontade no qual sua prioridade descansa no interesse público ou moral em detrimento do privado. Neste caminho, existe a sugestão de um novo modo de acessar o mundo inteligível e os problemas da metafísica através da idéia de uma vontade pura (enquanto desvinculada das influências sensíveis), que, em outros termos, pode ser reconhecida como vontade autônoma. Ao iniciar sua reflexão, Kant deseja destacar uma tendência peculiar da vontade em buscar o universal dentro de si. Para tanto, os outros seres racionais como seres dotados de vontade são referências fundamentais. Desse modo, Kant observa que uma das forças poderosas presentes no íntimo do homem indica que existe uma tendência que, em detrimento da necessidade privada, orienta sua vontade em direção a outros seres racionais. Tal tendência pode ser observada através do conflito de duas forças, o altruísmo, que indica a existência de uma referência que esta além das inclinações egoístas do sujeito, e o egoísmo, que atende a todas as suas necessidades privadas.

Entre as forças que movem o coração humano, algumas das mais poderosas parecem encontrar-se fora dele. Em outras palavras, estas forças não se reportam, portanto, como simples meios, ao interesse egoísta [*auf die Eigennutzlichkeit*] e à necessidade privada, como um fim que se encontra no interior do próprio homem, mas fazem com que as tendências de nossas emoções tenham o foco de sua reunião fora de nós em outros seres racionais. Disso nasce o conflito de duas forças, a do egoísmo [*Eigenheit*], que reporta tudo a si mesma, e a do altruísmo [*der Gemeinnutzigkeit*], o meio pelo qual o coração é dirigido no sentido de outros (CE, 1: 321; AA, 2: 334).

A tensão gerada nesse confronto indica que a vontade é orientada por um princípio. Destarte, tal princípio não parece encontrar sua origem na razão especulativa. Kant sugere que nossos juízos acerca do bem e do verdadeiro, deduzidos racionalmente, não são relevantes enquanto motores da vontade. Subentende-se que a própria consciência prática deduz do plano imanente da vontade um princípio, a própria lei da obrigação e do dever, ao qual Kant nomeia de *regra da vontade universal*⁹¹.

O ponto focal no qual se encontram as linhas que direcionam nossos impulsos não se encontra, portanto, somente em nós, mas existem, em adição, forças que nos movem e são encontradas na vontade de outros fora de nós. Esta é a origem da qual nascem os impulsos morais. Estes impulsos, freqüentemente, agem contra os comandos do interesse próprio. Eu falo de uma forte lei da obrigação e da lei mais fraca da benevolência. Cada uma destas leis nos arranca muitos sacrifícios e embora, às vezes, as inclinações superem ambas, elas nunca deixam de provar sua realidade na natureza humana. Como conseqüência, reconhecemo-nos, em nossos motivos mais secretos, que somos dependentes de uma regra da vontade universal [*abhängig von der Regel des allgemeinen Willens*] (CE, 1: 322; AA, 2: 335).

Observa-se que o princípio universal que orienta a vontade não pertence a um plano exterior, mas a um plano imanente, estritamente metafísico, regido unicamente por leis pneumatológicas. Tal relação não está, de modo algum, submetida às leis da experiência. A idéia de uma vontade pura se desvincula da ordem da natureza. Mesmo que as ações do homem e a atividade da vontade tenham um efeito imediato no mundo natural, a vontade contempla a liberdade somente no mundo inteligível. Kant está consciente de que “As

⁹¹ É nítido que Kant se baseia na noção de vontade geral, que é apresentada por Rousseau no *Contrato Social*. Embora o *Contrato Social* seja um escrito de caráter político, segundo Vetö (2005), ele pode representar “uma análise transcendental da vontade” na medida em que reconhece que o corpo político ou povo soberano é “construído à imagem e semelhança do indivíduo moral” (p.174). No *Contrato Social*, Rousseau proclama que a soberania é o exercício da vontade geral, entendida como um todo indivisível e inalienável que expressa o princípio do bem e da racionalidade dentro da existência social. A soberania, enquanto exercício da vontade geral, é constituída pelo pacto entre os cidadãos. Este pacto expressa a unidade do conjunto das vontades de todos os contratantes, sendo, por isso, considerado como um corpo organizado e vivo, caracterizado pelo *eu comum* que faz com que o corpo coletivo seja também um corpo moral. Diz Rousseau (1978): “Cada um de nós põe em comum sua pessoa e toda a sua autoridade, sob o supremo comando da vontade geral, e recebemos em conjunto cada membro como parte indivisível do todo” Logo, ao invés da pessoa particular de cada contratante, esse ato de associação produz um corpo moral e coletivo, composto de tantos membros quanto a assembléia de vozes, ao qual recebe desse mesmo ato sua unidade, seu eu comum, sua vida e sua vontade (p.33).

verdadeiras intenções [...] são em grande parte perdidas para o resultado do mundo físico no estado corporal [...]” (CE, 1: 323; AA, 2: 336). Contudo, devem ser consideradas como “princípios frutíferos do mundo imaterial”, exercendo um efeito consonante com “a constituição moral da vontade livre” (CE, 1: 323; AA, 2: 336). Desse modo, “o caráter moral das ações concerne ao estado interno do espírito, disso segue que ele só pode naturalmente produzir um efeito de acordo com o todo da moralidade na imediata comunidade dos espíritos”. Presume-se disso que uma ação só é moral de acordo com as máximas da vontade, precisando desconsiderar a matéria da ação e seus efeitos para considerar somente o princípio que dela mesma deriva. Como Kant mesmo revela, a moral da ação reside na disposição das máximas da vontade de se adequar à lei. O conceito de *autonomia*, portanto, está presente em *Sonhos* na medida em que encontramos indicações de que a vontade tem a capacidade de legitimar sua independência em relação aos objetos arbitrários do querer (empíricos e sensíveis), constituindo-se como objeto de si e apresentando-se, com efeito, como a idealizadora de uma lei universal. Dessa maneira, pode-se afirmar que a *regra da vontade universal*, como expressão máxima da *autonomia* do mundo moral, é a antecipação do *imperativo categórico* e de seu *formalismo*

6. ' O papel do sentimento moral em *Sonhos*

Por algumas vezes, Kant se remete à idéia de sentimento moral em sua exposição sobre a vontade. Mas, o sentimento não é, justamente, um aspecto que vai contra todos os princípios da *autonomia*? Em vista a este problema, uma pergunta torna-se fundamental: *Qual é o papel do sentimento moral em Sonhos?* Em busca de uma resposta, em primeiro lugar, é importante observar como Kant entende a teoria do sentimento moral aos moldes de Rousseau e dos moralistas ingleses. Vamos pegar a definição que ele nos proporciona no período crítico. A interpretação feita por Kant do sentimentalismo entende que o fundamento deste modelo de ética se dá mediante um tipo de determinação material do agir humano e que, exatamente por isso, não é propriamente moral. O sentimentalismo funda a máxima do agir no sentimento e, assim, busca uma determinação empírica do ato. Entende-se que, procedendo desta maneira, toda moral encontra sua causalidade e justificação na experiência. Os conceitos postos pelo intelecto devem se relacionar com as intuições sensíveis, sendo, com efeito,

conduzidos por elas. Tudo isto “funda-se na capacidade de sentir do sujeito” (CE, 4: 156; AA, 5: 22).

Em 1764, na *Preisschrift*, Kant mostrou-se convicto de que o sentimento moral poderia ter uma função importante dentro da moral. Em um modelo de ética, o conceito de obrigação deve ser deduzido das ações morais. Por isso, Kant observa que nosso modo de agir é representado, geralmente, de dois modos. Em primeiro lugar, como uma regra de habilidade: “devo fazer alguma coisa (como meio), se quero alguma coisa (como fim)”. Em segundo lugar, como um princípio de obrigação, indicado do seguinte modo: “devo fazer imediatamente alguma coisa (como fim) [...]” (CE, 1: 272; AA, 2: 298). É evidente que o primeiro caso não pode representar qualquer obrigação, referindo-se, somente, a uma regra de habilidade problemática. Apenas a partir do segundo caso pode-se pensar um conceito de obrigação capaz de ser representado, formalmente, a partir das máximas: “Age da maneira mais perfeita que puder” e “abstenha-se daquilo que o impede de alcançar a perfeição máxima” (CE, 1: 273; AA, 2: 299). Contudo, existe um problema diante dessas premissas. Elas, enquanto princípios formais, não são capazes de representar a ação em si. Por isso, Kant vê a necessidade de uma vinculação entre os princípios formais e outros princípios os quais ele nomeia “princípios materiais indemonstráveis do conhecimento prático”. Na trilha de Hutcheson (e, também, de Rousseau), Kant supõe que estes princípios estão descritos em um sentimento irresolúvel [*Unauflösliches Gefühl*] do bem, irrepresentável teoricamente, mas, reconhecido como um “efeito imediato da consciência do sentimento de prazer junto ao objeto” (CE, 1: 273; AA, 2: 299). Desse modo, Kant aceita que existem princípios materiais que se subsumem, de forma imediata, em um princípio formal e universal. Em outras palavras: Kant aceita, em dado momento, que intuições sensíveis correlacionem-se com conceitos e, sobretudo, que estes princípios materiais, alcançados por aquilo que “Hutcheson e outros” chamam de sentimento moral, “contêm as bases para as demais proposições práticas”. Por isso, em seu entendimento, tais princípios “não podem ser dispensados” (CE, 1: 274; AA, 2: 300).

É de comum acordo, entre os comentadores, que por volta dos anos de 1770 observa-se um rompimento entre Kant e a teoria do sentimento moral nos moldes de Rousseau e dos moralistas ingleses. Como Kuehn relata, nas *Reflexões* deste período, Kant alcança o discernimento de que o sentimento moral não pode desempenhar a função de determinação material de um princípio formal universal. Este sentimento nem mesmo pode ser considerado um aspecto original. Antes, Kant havia enfatizado a importância do sentimento moral para os primeiros princípios, materiais e formais, da moral. Em 1770, contudo, é possível observar

que a doutrina do sentimento moral aparece mais como uma teoria para explicar os fenômenos relativos à aprovação de determinadas ações do que como uma hipótese que visa explicar o modo de determinação das máximas e os primeiros princípios da moralidade. De outro modo, o sentimento moral é entendido como um elemento baseado em uma lei racional, interna, independente e necessária, que coloca nossa perspectiva sob um ponto de vista exterior. Esta lei, segundo Kant, orienta-nos para certa sensação do universal. Em outras palavras: ela nos desperta a consciência de que nossa individualidade é um acidente do universal. Ao assumir essa perspectiva, Kant contrapõe-se às suposições da *Preisschrift*. Ora, neste momento, ele considera que somente os fundamentos racionais são objetivos. Os fundamentos sensíveis, de outro modo, são meramente subjetivos (KUEHN, 2001, p.202). Diferente de Hutcheson, que acreditava que as leis da sensibilidade eram razões objetivas, Kant chega ao discernimento de que o sentimento moral, sendo sensível, não pode fundar uma lei moral objetiva. Conclui, a partir disso, que “A necessidade categórica das ações livres é a necessidade de acordo com as leis puras da vontade, a necessidade hipotética ou condicional é aquela que está de acordo com a vontade afetada” (p.203).

Alguns comentadores observam que a noção kantiana de sentimento moral apresenta uma mudança substancial já no contexto de 1760, especificamente entre 1764-65, em *Bemerkungen*. Entende-se tradicionalmente que as anotações de *Bemerkungen* não superam o que já foi descrito anteriormente na *Preisschrift* e em *Observações* e, da mesma maneira, somente sublinham a influência de Rousseau e dos empiristas ingleses, sobretudo de Hutcheson. Segundo Clewis (2009, p.44), porém, esta tese não parece correta, uma vez que Kant se mostra cético em relação à hipótese do sentimento como base da moral, esboçando, conseqüentemente, uma nova compreensão sobre o assunto. Schilpp (1938) também admite, em uma apreciação geral, que, em *Bemerkungen*, “a primeira coisa que atrai nossa atenção é que, embora ainda exista um evidente interesse nos moralistas ingleses (bem como em Rousseau), este fragmento inegavelmente mostra uma mudança de perspectiva” (p.63). Porém, para Schilpp, esta mudança de perspectiva não significa, necessariamente, que Kant estava caminhando contra os teóricos do sentimento moral. Clewis argumenta, ao contrário disso, que existe uma mudança substancial na reflexão kantiana sobre este tópico. Kant admite como uma necessidade de seu sistema a transição entre natureza e liberdade. Entende ser uma necessidade a transição da particularidade do sentimento para os princípios universais. Com esta atitude, Kant se distancia dos teóricos do sentimento moral. Schmucker se mostra de acordo com esta hipótese, reiterando que o conceito de sentimento moral aí apresentado é diferente do enunciado por Rousseau e da noção anteriormente tratada em

Observações. Para Rousseau, o sentimento moral consiste na extensão do amor próprio às outras pessoas com as quais nos identificamos. Essa forma de sentimento é uma instância atrelada ao particular, próxima ao sentimento físico (SHMUCKER, 1961, p.198). Na concepção que se configura em *Bemerkungen*, existe um princípio de universalização que proporciona um *status* especial ao sentimento moral. Dessa forma, o princípio da ação moral passa a identificar-se com a natureza categórica e não hipotética da obrigação (SHELL, 1996, p.103).

As anotações kantianas neste fragmento, contudo, são esparsas. Embora demonstrem uma mudança, não tornam possível sugerir considerações mais profundas sobre o problema. Todavia, em 1766, podemos encontrar algumas evidências mais expressivas sobre a questão. Em *Sonhos de um Visionário*, Kant apresenta uma hipótese sobre o *mundo espiritual* no qual o problema da vontade constitui-se como pedra angular. A vontade está orientada em direção à vontade de outros seres racionais mediante leis inteligíveis. Portanto, ela subsume em si um princípio geral, o qual Kant nomeia *regra da vontade universal*. Isso mostra que, ao contrário do que tradicionalmente se tem argumentado, em 1766, Kant não está comprometido com uma ética do sentimento. O princípio da moral não se justifica e nem sequer se relaciona com aspectos da experiência, baseando-se, apenas, nas leis inteligíveis da vontade. Contudo, é notável que Kant se remete à questão do sentimento moral. Isso não quer dizer, necessariamente, que ele esteja assumindo o sentimentalismo. Constatamos que, ao contrário disso, Kant está consciente de que o princípio da obrigação não pode ser fundado sobre um alicerce empírico e contingente, de modo que a moral fique presa ao hipotético. Suas considerações desejam alcançar o caráter *categórico* da obrigação moral. Desse modo, é provável que a idéia de um sentimento moral, em *Sonhos*, carregue uma concepção diferente do conceito apresentado pelos empiristas ingleses e Rousseau. Abre-se campo para se supor que o sentimento moral em *Sonhos* é a primeira indicação daquilo que se chamaria, na filosofia crítica, de hipótese do “estranho sentimento de respeito” ⁹² (JOHNSON, 2000, p. 163).

Sabe-se que, no período crítico, Kant admite uma teoria do sentimento moral, mas busca desvinculá-la de qualquer componente propriamente sensível, apresentando-a como uma teoria do sentimento de respeito [*Achtung*]. O sentimento peculiar que Kant deseja tratar é definido como uma atividade oriunda da razão, intelectual, que determina a submissão da vontade à lei. É, em outras palavras, um sentimento do âmbito prático que não designa uma

⁹² Segundo Johnson (2000), Kant faz emergir, em *Sonhos*, pela primeira vez a teoria do sentimento moral que se apresentaria em sua filosofia madura (p.163).

inclinação [*Neigung*], mas um constrangimento necessário da vontade diante do dever. O fato é que a faculdade da razão libera uma causalidade que determina a sensibilidade conforme seus princípios. Como consequência, temos acesso a um sentimento o qual Kant denomina, nas linhas de *Fundamentações*, como “algo meramente subjetivo, um sentimento de tipo especial, que não é um juízo sobre um objeto [...]” (AA, 6: 403). “[...] sentimento que por alguns filósofos foi apresentado de maneira errada como padrão de nosso juízo moral, quando parece correto que ele deve ser tomado como efeito subjetivo que a lei exerce sobre a vontade, cujos fundamentos objetivos apenas a razão conhece” (AA, 4: 460). Dessa forma, quando se fala de sentimento moral, no período crítico, não se tem em mente um aspecto análogo à faculdade teórica que se origina em nossa sensibilidade, mas, de outro modo, uma determinação *a priori* do âmbito prático.

Pode-se dizer, assim, que o sentimento moral para a filosofia crítica aparece mediante a relação de dependência entre a vontade e a lei incondicionada. Enfatiza-se que tal relação é sustentada pelo conceito de *autonomia*, sendo, portanto, desprovida de qualquer influência que não seja a lei moral. Kant diz isso nas linhas de *Fundamentações*:

Aquilo que reconheço imediatamente para mim como uma lei, reconheço com respeito, e este respeito significa somente a consciência da subordinação da minha vontade a uma lei, sem a mediação de outras influências no meu sentir. A determinação imediata da vontade pela lei e a consciência da mesma chama-se respeito: de modo que é considerado como efeito da lei sobre o sujeito e não como causa (AA, 4: 428).

A relação de nossa vontade com a lei apresenta-se através da consciência de subordinação e dependência. Esta consciência se manifesta porque a razão prática exerce, através da lei, constrangimento e coerção sobre a vontade, proporcionando um *efeito* que se faz sentir mesmo em nossa sensibilidade. Este é o modo encontrado pela razão de coibir, através de um sentimento intelectual, a vontade afetada, mostrando-lhe a força do imperativo moral. As linhas seguintes representam algumas reflexões da *Crítica da Razão Prática* sobre a questão. Diz Kant

Para os homens, a lei moral, enquanto lei incondicionada, é um imperativo que manda categoricamente. A relação da vontade com a lei se manifesta como dependência [*Abhängigkeit*] que, sob o nome de obrigação [*Verbindlichkeit*], indica um constrangimento [*Nöthigung*] em relação ao dever [...] porque um livre arbítrio [*Willkür*] patologicamente afetado [...] pode por isso opor-se constantemente ao puro fundamento objetivo, necessitando, por conseguinte, de um constrangimento moral ou uma resistência da razão prática, resistência a qual pode ser denominada uma coerção [*Zwang*] intelectual” (CE, 4: 165; AA, 5:32).

Atento a essas considerações, podemos voltar à questão do sentimento moral de *Sonhos*. É possível observar que a problemática do sentimento é desenvolvida basicamente na mesma direção indicada pela filosofia crítica. No texto, antes de elucidar a função do sentimento moral, Kant deixa claro a importância do problema da vontade dentro de uma conjectura sobre a moralidade. A vontade humana, segundo ele, não se orienta somente a partir de inclinações egoístas, mas tende a orientar-se na direção da vontade de outros seres racionais. A vontade particular é, portanto, conduzida por uma regra universal da vontade. É a partir desta proposição geral que a questão do sentimento é colocada. No *mundo espiritual*, a dependência que se observa da vontade em relação ao princípio designa a função do sentimento. Kant diz: “Se quer chamar de sentimento moral esse constrangimento [*Nöthigung*] sentido em nossa vontade para a concordância com a vontade universal, então só se pode falar disso como uma manifestação que se passa em nós, sem determinar suas causas” (CE, 1: 322; AA, 2: 335). “[...] o sentimento moral seria essa dependência sentida de nossa vontade particular em relação à vontade universal [...]”. Estas evidências são indícios fortes para se supor que o sentimento moral de *Sonhos* não se apresenta como fundamento de determinação das máximas da vontade ou como a própria fundação da moralidade. Ele deve ser entendido, de outra maneira, como o modo pelo qual se manifesta, para o sujeito, a consciência imediata da lei. É a partir do constrangimento [*Nöthigung*] que a lei exerce influência sobre a sensibilidade e dá força ao sujeito moral para querer, conduzindo-o ao exercício da moralidade. O sentimento moral é, genuinamente, um *efeito* da lei. Portanto, não pode ser considerado como *causa* (sensível de determinação da vontade), mas, tal como no criticismo, deve ser concebido como um produto *interno* ou *a priori* de nossa consciência prática.

Essas suposições permitem olhar a problemática do sentimento moral do período pré-crítico sob uma ótica diversa. De modo algum, esta argumentação desejou ser conclusiva, mas, de outra forma, intentou abrir a questão para uma discussão mais abrangente que não pode ser levada adiante aqui. Anteriormente, havíamos proposto a idéia de que o mundo espiritual de *Sonhos* é a indicação de que Kant problematizava a *metafísica dos costumes* em 1766. A proposta demandou, em um primeiro momento, que o conceito de *autonomia* da vontade fosse devidamente desvelado e elucidado. Na seqüência, foi necessário demonstrar o motivo pelo qual o sentimento moral não representa um obstáculo para uma doutrina da vontade autônoma. Adiante, será necessário explicitar a relação entre o *mundo espiritual* de *Sonhos* e o conceito de *reino dos fins* da *metafísica dos costumes*.

7. O mundo dos espíritos e o protótipo do Reino dos Fins

Em que medida o mundo espiritual se aproxima da idéia de *reino dos fins*? A idéia de *reino dos fins* está inserida dentro da fórmula do *Imperativo Categórico*. O supremo princípio da moralidade admite três variações que, segundo Kant, são diferentes caminhos para se expressar a mesma lei. Na primeira formulação, *Age só segundo máxima tal que possas ao mesmo tempo querer que ela se torne lei universal* (AA, 4: 421), está indicada sua *forma* e caráter *universal*. Este caráter *universal* é posto junto à referência de um sistema tal como o da natureza. Por isso, dentro da primeira fórmula há uma complementação: *Age como se a máxima da tua ação devesse se tornar, pela tua vontade, lei universal da natureza* (AA, 4: 421). Kant entende *natureza*, em seu sentido mais amplo, como a existência de coisas determinadas por leis. Desse modo, natureza é algo mais do que um conjunto de elementos, é um conjunto de elementos organizado por leis universais, leis aplicáveis a todos os elementos que participam deste sistema. Como se pode notar, a sistematicidade e a organização a partir de leis universais, as características do cosmos como um todo, são a referência de Kant para o âmbito da moralidade.

A segunda formulação do *Imperativo Categórico* é a representação de seu *conteúdo* ou, talvez, em termos mais adequados, do *fim* ao qual está vinculado. Ela expressa a fórmula da humanidade: *age de tal maneira que possas usar a humanidade, tanto na tua pessoa como na pessoa de outro, sempre como um fim e nunca como meio* (AA, 4: 429). Kant explica que a segunda fórmula exalta os seres racionais, dotados de vontade e liberdade, com efeito, seres dotados de valor em si ou dignidade. Em outros termos, estes seres equivalem a um *fim em si mesmo*.

A terceira fórmula encerra em si as duas primeiras formulações, a saber, o caráter *universal* contido na fórmula da primeira e o *conteúdo* que caracteriza a segunda, legitimando o ser racional, dotado de vontade, como um *fim em si mesmo*. Disso decorre uma fórmula que expressa, com todo vigor, a *autonomia* dos seres racionais. Estes seres, enquanto dotados de liberdade, só podem ser submetidos a leis se estas forem uma imposição que parte deles próprios. *Disso decorre o terceiro princípio prático da vontade como condição suprema da concordância dessa vontade com a razão prática universal, a saber, a idéia da vontade de todo ser racional concebida como vontade legisladora universal* (AA, 4: 431). A terceira formulação proporciona a Kant o suporte necessário para a articulação do conceito de *reino dos fins*. Desse modo, Kant se pronuncia:

O conceito segundo o qual todo ser racional deve se considerar, por todas as máximas de sua vontade, o legislador universal [...], conduz a outro conceito bastante fecundo que lhe pode ser relacionado, o conceito de reino dos fins [*Reich der Zwecke*].

Por reino entendo a ligação sistemática de vários seres racionais por meio de leis comuns. Uma vez que leis determinam quais fins tem validade universal, se nos abstraímos das diferenças pessoais dos seres racionais e ,então, de todo conteúdo de suas necessidades privadas, podemos pensar uma totalidade de todos os fins em uma conexão sistemática (uma totalidade de seres racionais como fins em si, bem como, uma totalidade dos fins que cada um pode propor a si mesmo). Este é o reino dos fins que pode ser pensado como possível através dos princípios acima (AA, 4: 438).

É possível supor que a idéia do *mundo espiritual* seja uma formulação inicial do conceito de *reino dos fins*. De um modo geral, estes dois conceitos se aproximam, uma vez que apresentam a idéia de uma comunidade na qual seus membros estão vinculados mediante leis comuns, que não são um produto de nossas inferências racionais, mas que se justificam mediante o problema da vontade. O conceito de *reino dos fins* advém do *Imperativo Categórico*, que leva em consideração três pontos fundamentais, sendo que os dois primeiros, a saber, a *universalidade* (a capacidade das máximas de se tornarem lei universal) e o *conteúdo* (o ser racional como um fim em si), subsumem-se na idéia de *autonomia* (na qual a vontade promulga sua própria lei). Portanto, o *reino dos fins*, como o conceito de uma união sistemática de diferentes seres racionais, funda-se na idéia de *autonomia*, ou seja, na idéia de que todos os seres racionais, enquanto dotados de vontade, estão ligados através da capacidade de suas máximas de se estabelecerem como lei universal.

Em um tópico anterior, argumentamos que o conceito de *autonomia* não somente está presente, mas é o suporte da idéia de um *mundo espiritual* conforme leis morais. A orientação de nossa vontade em direção a outros seres racionais indica a existência de um plano da vontade que está desligado de nossas inclinações. Kant percebe que, quando agimos por inclinação, sentimo-nos “atados e limitados por certa sensação; esta sensação chama nossa atenção para o fato de que uma vontade estranha opera dentro de nós e que nossas inclinações necessitam do consentimento externo como condição” (CE, 1: 321; AA, 2: 334). A vontade afetada é imediatamente constrangida. O sentimento moral nos conduz ao reconhecimento de que “somos dependentes de uma regra da vontade universal. Esta regra confere unidade moral a um mundo de todas as naturezas pensantes e lhes proporciona uma sistemática constituição segundo leis puramente espirituais” (CE, 1: 322; AA, 2: 335). Desse modo, se o *reino dos fins* é uma ligação de todos os seres racionais por meio de uma legislação comum que se origina nas máximas de sua vontade, de forma muito próxima, o *mundo espiritual* é uma constituição de todas as naturezas pensantes de acordo com uma regra universal da vontade segundo leis

puramente pneumatológicas. Embora o conceito de *reino dos fins* seja uma formulação mais elaborada, não traz nenhuma mudança substancial em relação à idéia básica do *mundo espiritual*.

Ademais, tal como no sistema moral da filosofia crítica, Kant entende que a constituição do *mundo dos espíritos* é análoga a uma constituição segundo leis naturais, tal como a caracterização *newtoniana* da gravitação. Reconhecemos a sistematicidade de ambos, ou seja, sua existência conforme leis (representadas no âmbito da experiência), mas não podemos explicar as causas internas de sua atividade por meio de qualquer recurso especulativo da razão.

Newton chamou as leis determinadas que regem a tendência de todas as partículas da matéria em se aproximar de gravitação da matéria, sem, no entanto, desejar misturar suas demonstrações matemáticas em possíveis disputas filosóficas preocupadas com as causas destas tendências. Todavia, ele não hesitou em tratar a gravitação como um efeito genuíno produzido por uma atividade universal da matéria operando sobre si e por esta razão a chamou de *atração*. Então, por que deveríamos supor que, do mesmo modo, não seja possível representar os fenômenos dos impulsos morais em naturezas pensantes, que reciprocamente se relacionam umas com as outras, como um efeito de uma força genuinamente ativa, em virtude da qual naturezas espirituais exercem uma influência em outras substâncias? [...] Seria em função desta reciprocidade que o mundo imaterial deveria alcançar a unidade moral como resultado de ter formado um sistema de perfeição espiritual de acordo com leis de uma conexão própria (CE, 1: 323; AA, 2: 335).

É correto dizer, diante desta argumentação, que Kant mantém um interesse bastante peculiar no *Capítulo 2* de *Sonhos*. A sugestão de que o mundo inteligível deve ser pensando sistematicamente mediante o problema da vontade converge plenamente com a decisão tardia de considerar a moral como a própria fundação da metafísica. Podemos observar que, neste momento, “a meta e a orientação da metafísica mesma mudaram radicalmente” (CASSIRER, 2005, p.112). Como conseqüência, os problemas tradicionais da metafísica que se expressam no âmbito da ontologia, psicologia e teologia racionais, em detrimento dos conceitos lógicos, são deslocados para o âmbito da moralidade. Kant está consciente de que o problema fundamental de *Sonhos de um Visionário*, a saber, a *imortalidade da alma*, é fundamentalmente um problema da religião sob a perspectiva da moralidade.

8. A idéia de uma *crença moral*

A polêmica sobre a *imortalidade da alma*, direcionada a Swedenborg e à metafísica racionalista, constituiu-se como o estopim para a emergência de novas e importantes reflexões em *Sonhos de um Visionário*. A recusa de Kant ao acesso desimpedido à dimensão supra-sensível não significou o abandono de suas convicções mais profundas acerca do *status* da alma humana. Kant acreditava veemente que não era possível ao ser humano abrir mão da idéia da subsistência do espírito, mas, ao mesmo tempo, sabia que era inviável fundá-la sobre as bases de uma ciência teórica. De outro modo, ele percebeu que a moral abre-se para fecundas considerações sobre o mundo inteligível, constituindo-se como o ambiente próprio para a fundação das convicções humanas mais profundas sobre a *imortalidade*. Kant vai inaugurar, em *Sonhos*, as primeiras reflexões sobre a religião como *crença moral*.

Na filosofia crítica, a necessidade da *crença moral* surge no contexto dos esforços humanos diante da moralidade. A razão prática exige que o *sumo bem* seja assumido como objeto supremo de nossa vontade. Na segunda crítica, o *sumo bem* é entendido como a unidade presuntiva da virtude e da felicidade. Kant considera que a virtude é o bem supremo. Mas esse bem supremo não é o objeto completo e consumado da faculdade de desejar dos seres finitos razoáveis, assim, o *sumo bem* não pode ser o objeto total da vontade se não incluir a felicidade total do homem.

Kant suspeita, contudo, que nossos esforços, tendo em vista a consumação do *sumo bem*, podem não ser efetivos. Virtude e felicidade não são termos coincidentes. As doutrinas gregas antigas, a saber, a estóica e a epicurista, tentaram empreender uma vinculação necessária entre estes dois elementos. A doutrina estóica compreendia que a virtude era o *sumo bem* e a sua busca conduzia à felicidade. A visão hedonista (Epicuro), de modo contrário, afirmava que a felicidade é o *sumo bem* e os atos em busca desse fim constituíam a virtude. Contudo, é um fato de experiência que o comportamento moral não implica em felicidade. O homem moral nem sempre é bem sucedido e o imoral, tampouco, é desafortunado. Do mesmo modo, as máximas da felicidade não são as mesmas das do comportamento moral. Segundo Kant, as doutrinas pagãs erraram por considerarem esta conexão como uma analítica. O epicurismo reduz virtude à felicidade. O estóico reduz felicidade à virtude. Kant assevera que, nessas concepções, o *sumo bem* só pode ser alcançado a partir da redução de um elemento ao outro. Kant se encontra diante de um sério problema.

Não se pode esperar, no mundo, “uma conexão necessária e suficiente para o *sumo bem* da virtude com a felicidade, mediante a mais exata observância da lei moral” (CE, 4: 231; AA, 5:113-114). Kant está diante da *antinomia da razão prática*.

Porém, visto que o *sumo bem* e sua conexão é “um objeto a priori necessário da nossa vontade, estando ainda em indissociável conexão com a lei moral, sua impossibilidade deve demonstrar também a falsidade da lei (CE, 4: 231; AA, 5: 114). Assumindo a impossibilidade da realização do *sumo bem*, com efeito, perde-se todo o sentido dos esforços morais. O uso prático da razão não pode concebê-lo como impossível. Desse modo, Kant precisa resolver o problema antinômico. Ele está consciente de que o *sumo bem* não é possível do modo como queriam os epicuristas, ou seja, com a felicidade apresentando-se como condição da virtude. Contudo, a doutrina estóica não é absolutamente falsa. A virtude só não é uma condição para a felicidade se aceitamos o mundo sensível como o único modo de existência do ser racional. Como se observa, no mundo dos fenômenos o virtuoso não alcança, necessariamente, a felicidade. No entanto, se a razão ordena categoricamente e estamos conscientes de nossa capacidade de seguir seus mandamentos (de nossa liberdade), devemos supor, com base na razão, que somos capazes de alcançar o objeto supremo de nossa vontade, a saber, o *sumo bem*. Uma vez que o ser racional assume a lei moral e, com ela, o caráter numenal e livre de sua vontade, encontra motivos para *acreditar* em uma *causa* que faça a mediação entre a vontade, enquanto substrato inteligível, e seus efeitos no mundo sensível. Assim, a consciência prática assume a necessidade de pensar a existência de um ser moral que criou a natureza como palco da conexão entre virtude e felicidade.

Não há na lei moral o menor fundamento para sustentar uma conexão necessária entre a virtude e a felicidade proporcionada à natureza de um ser que, uma vez que faz parte do mundo, é dele dependente e, por isso, não pode ser causa, por meio de sua vontade, dessa natureza e fazê-la estar inteiramente de acordo com seus princípios práticos no que diz respeito à felicidade. Contudo, no problema prático da razão pura, ou seja, na aplicação necessária ao *sumo bem*, tal conexão se postula como necessária: devemos fomentar o *sumo bem* (como algo possível). Dessa forma, postula-se igualmente a existência de uma causa da natureza em seu conjunto, distinta da natureza e consciente do fundamento dessa conexão plena entre virtude e felicidade. [...] Portanto, o *sumo bem* só é possível no mundo enquanto se admite uma causa superior da natureza que encerre uma causalidade acordo com a disposição moral. Ora, um ser que é capaz de ações segundo a representação de leis é uma inteligência (ser racional), e a causalidade desse ser, segundo essa representação das leis, é sua vontade. Desse modo, a causa suprema da natureza pressuposta para o *sumo bem* é um ser que, pelo entendimento e vontade, constitui a causa (é, com efeito, autor) da natureza, a saber, Deus (CE, 4: 240; AA, 5: 125).

O conceito de *sumo bem*, no qual a virtude deve se repartir em exata proporção com a idéia de felicidade, abre espaço para um *crença moral* sobre Deus. Contudo, o mesmo conceito, antes de exigir a necessidade de uma conexão entre seus elementos, chama a atenção para outro problema. Existe um problema prático prescrito apenas pela razão pura, sem a mediação da sensibilidade, que diz respeito à integridade necessária do primeiro e mais importante termo do *sumo bem*, a saber, a moralidade ou a virtude. Esta é uma condição sem a qual o *sumo bem* não é possível. A realização do *sumo bem* no mundo é um objeto necessário de uma vontade que se determina pela lei moral. Assim, o *sumo bem* apresenta a condição de que a vontade se conforme totalmente com a lei. Porém, a santidade, ou seja, a conformidade completa das intenções da vontade é uma perfeição que nenhum ser racional contempla no mundo sensível. Ela só pode ser admitida por meio da idéia de uma progressão que se estende ao infinito. Isto pressupõe a persistência da existência e da personalidade dos seres racionais, ou seja, a *imortalidade da alma*. O problema prático da razão pura, portanto, encontra sua solução na eternidade, postulando-se a *imortalidade da alma*.

É notável que, no período crítico, Kant habilita os objetos fundamentais da metafísica, a saber, a *existência de Deus* e a *imortalidade da alma*, como objetos de fé, que expressam uma exigência necessária da razão prática na realização dos supremos fins morais. No entanto, os postulados da razão prática não são um novo tipo de argumento para provar, por meios racionais, a realidade destes objetos. A crença moral não representa qualquer intuição intelectual e, como tal, não alcança objetividade em sentido teórico. A crença é subjetiva, uma vez que descansa no assentimento do sujeito livre. Todavia, embora a *crença moral* não possa ser demonstrada teoricamente, em certo sentido, apresenta caráter objetivo, uma vez que se sustenta em fundamentos práticos, racionais, válidos para todos os seres dotados de disposição moral. Não se pode entender, no entanto, a doutrina da fé moral e os postulados da razão como uma teoria sobre motivação moral. Os postulados não representam uma condição para a vontade e a ação humana. De outro modo, eles fomentam a convicção de que a realização do objeto da moral é efetivamente possível. Não trazem qualquer evidência sobre a *existência de Deus* e a *imortalidade*, mas se constituem como uma crença necessária para que o agente moral não caia em um paradoxo prático. A *crença moral* é necessária para dar sentido ao agir autônomo, mostrando que o objeto da lei não se constitui como uma quimera. Desse modo, o propósito da fé moral não é dar conteúdo à moralidade, mas permitir que a ação moral aconteça (BEISER, 2007, p.587).

Kant deseja mostrar que os princípios da razão prática fundam a fé religiosa e conduzem à religião. As *Críticas* são especialmente importantes por abrirem o caminho para um novo modo de se compreender a relação entre o homem e a religião. Segundo as novas concepções, a religião não pode mais se sustentar em critérios empíricos ou especulativos, muitas vezes, impregnados das mais diversas formas de arbitrariedade. A fé religiosa em sentido puro está necessariamente baseada nos preceitos da moral.

A exposição crítica sobre a religião é bastante conhecida e, por este motivo, não será o foco principal de nossa atenção aqui. Muito pouco se tem falado de uma teoria da religião no período pré-crítico. Talvez porque poucas evidências textuais sobre o tema sejam encontradas neste contexto. Além disso, os poucos fragmentos encontrados, geralmente, não proporcionam elementos suficientes para uma reflexão mais elaborada. Apesar da escassez de pistas, é possível supor as concepções básicas da *doutrina da religião de Kant em Sonhos de um Visionário*.

O mundo espiritual de *Sonhos* introduz a questão de como é possível se pensar a *imortalidade da alma* a partir de nosso estado moral. Kant entende que o mundo espiritual representa uma comunidade de naturezas pensantes conforme leis pneumatológicas. A vontade humana é uma atividade espontânea que legitima a participação da alma nesta comunidade. No entanto, a alma humana pertence a dois planos. Por um lado, o homem está restrito à condição limitante dos corpos, por outro, é uma substância espontânea somente sujeita às regras do mundo imaterial. Kant entende que a plena consumação moral não se realiza no mundo corpóreo, mas, mesmo assim, a alma humana precisa estar de acordo com o mundo imaterial segundo o estado moral já nesta vida. Esta conexão segundo leis morais prenuncia a sugestão de que a vida no outro mundo deve ser pensada como uma continuação natural do estado em que a alma se encontra no mundo corporal.

Uma vez que o caráter moral da ação concerne ao estado interno do espírito, segue-se que ele somente pode produzir naturalmente um efeito consonante com o todo da moralidade da comunidade imediata do espírito. Como resultado, deveríamos supor que a alma do homem já se encontraria nesta vida, de acordo com seu estado moral, ocupando seu lugar entre as substâncias espirituais [...]. Se, então, a comunidade da alma com o mundo corporal eventualmente fosse dissolvida pela morte, a vida no outro mundo seria simplesmente uma continuação da conexão na qual a alma já se encontrava durante a vida. Todas as conseqüências da moralidade praticadas aqui deveriam ressurgir lá nos efeitos que um ser, estando em uma comunidade indissolúvel com o mundo espiritual, deveria já ter exercido inicialmente naquele mundo de acordo com leis pneumatológicas (CE, 1: 323; AA, 2:336).

Se a idéia da conexão entre o estado moral e a vida após a morte aparece apenas como um artifício especulativo na hipótese do *mundo espiritual*, vai ganhar substância nas linhas finais de *Sonhos*. Kant demonstrará que é necessário impor limites à razão e às especulações metafísicas de um modo geral, uma vez que os objetos teóricos não são determinantes e nem necessários para a vida humana. A conduta moral do homem representa um valor em si que se justifica sem a ajuda de objetos exteriores. A *imortalidade da alma* não é a condição de nossa conduta em vista de fins morais. Mas, para o sujeito que age conforme regras morais, não é possível renunciar à idéia de que a alma existe e se abre para a *imortalidade*. Para nossa consciência prática, a *imortalidade da alma* deve ser assumida como *crença moral*. Estas considerações mostram que as sementes da doutrina de Kant sobre a religião surgem em 1766, no mesmo momento em que os primeiros *insights* sobre a metafísica da moral aparecem. Isto demonstra que, desde o final do período pré-crítico, a moral se apresenta como uma condição para a crença religiosa que, por outro lado, adquire uma importante função dentro da moral. As evidências determinantes que sustentam esta afirmação são encontradas nas linhas que expressam as conclusões teóricas e práticas de *Sonhos de um Visionário*.

9. A balança da esperança

A *conclusão teórica do conjunto das considerações da primeira parte* inicia-se com uma analogia entre as balanças da justiça e aquelas que movem as razões de nosso entendimento. As balanças da justiça, que são “uma medida da ação” “de acordo com leis civis” (CE, 1: 336; AA, 2: 349), mostram-se parciais quando uma desmedida é observada entre suas mercadorias e pesos. A parcialidade da balança de nosso entendimento é descoberta pelo mesmo procedimento, a saber, pela desmedida dos pesos. Esta parcialidade, todavia, não pode ser descoberta através da pesagem dos juízos filosóficos em geral. Eles jamais alcançam um resultado unânime, não sendo possível que um braço da balança pese mais que o outro. Isso significa dizer que não existe uma verdade irrefutável dentro do pensamento filosófico. Kant mostra-se consciente disso. Ele diz: “Eu erradiquei toda dedicação cega de dentro da minha alma [...] nada me é venerável, a não ser aquilo que ocupa seu lugar pelo caminho da sinceridade em um ânimo tranqüilo e aberto a todas as razões [...]”

(CE, 1: 336; AA, 2: 349). No que concerne aos juízos da razão teórica, a balança do entendimento geralmente é imparcial. “O juízo daquele que refuta minhas ações é meu juízo, depois de tê-lo pesado *contra o prato* do amor próprio e em seguida contra minhas supostas razões e encontrado nele uma maior consistência” (CE, 1: 336; AA, 2: 349). Kant reconhece que para colocar os conceitos em seus devidos lugares é necessária uma atividade intersubjetiva calcada na comparação entre juízos distintos. Todavia, devemos reconhecer, segundo ele, que a balança do entendimento não é completamente imparcial. Ela apresenta alguma desmedida no braço “que leva a inscrição: *esperança no futuro*” (CE, 1: 337; AA, 2: 349). Este braço possui uma vantagem mecânica que, mesmo sem o devido peso, sobrepuja as razões de peso maior que se encontram na balança do outro lado. Desse modo, Kant admite: “Agora eu confesso que todas as histórias sobre a aparição de almas defuntas ou de influxos de espíritos e todas as teorias sobre a suposta natureza de seres espirituais e sua conexão conosco só pesam sensivelmente no prato da esperança, parecendo, ao contrário, consistir de puro vento no prato da especulação” (CE, 1: 337; AA, 2: 350).

Mas, esta desmedida não se constitui necessariamente como um problema. Nas palavras de Kant: “Esta é a única incorreção [*Unrichtigkeit*] que não posso eliminar e que tampouco quero eliminar jamais”. Se a ciência não é capaz de abarcar certas questões, o caminho correto para tratá-las está em assumi-las como “uma inclinação prévia e resoluta” (CE, 1: 337; AA, 2: 350). O problema do espírito deve ser assumido como uma experiência imediata em detrimento da *auto-ilusão* e da *invencionice* das hipóteses teóricas ou das pretensas experiências sensíveis do *Além*.

Como Kant observa, o prato da esperança nos conduz à inclinação e justifica a credibilidade que existe em relação às histórias de espírito. A esperança faz nascer as primeiras ilusões que enganam os sentidos em *sombras noturnas* e *figuras ambíguas de fantasmas*, proporcionando a ocasião para a concepção do espírito como idéia racional e doutrina filosófica. Observa-se que tanto as histórias de espíritos quanto as doutrinas filosóficas caminham na mesma direção. Elas são marcadas pela inclinação comum que pende à verificação de como “o espírito do homem sai deste mundo” (CE, 1: 338; AA, 2: 350). Segundo Kant, isto pode ser observado em diversas culturas. Por isso, “o símbolo dos antigos egípcios para a alma era uma borboleta, e a designação grega significava justamente a mesma coisa. Vê-se facilmente que a esperança, que faz da morte apenas uma transformação, abre espaço para tal idéia com todos os seus sinais” (CE, 1: 338; AA, 2: 351). O que se observa é que a razão impulsiona-se para os assuntos do outro mundo. Provavelmente, este seria seu

destino, se ela fosse mais iluminada e extensa.⁹³ Contudo, Kant está ciente de que nossa razão é limitada. Não é possível a ela alcançar a compreensão sobre as misteriosas questões que envolvem nosso espírito. Sobre este aspecto, ela não está capacitada a saber, “nem sequer como ele está presente neste mundo” (CE, 1: 338; AA, 2: 351). Sendo assim, Kant se conforma “em ser igualmente ignorante em vista do estado futuro” (CE, 1: 338; AA, 2: 351) de nossa alma. Esta mesma ignorância, contudo, não permite um completo ceticismo. Se cada uma destas histórias podem ser postas em dúvida individualmente, é preciso reconhecer que todas juntas constituem um peso a se considerar. Por isso, nas palavras de Kant: “Essa mesma ignorância também me compele a não ousar negar inteiramente toda a verdade nas histórias de espíritos” (CE, 1: 338; AA, 2: 351). O peso especial da balança da esperança é um motivo mais do que suficiente para justificar a seriedade e a indecisão diante das muitas histórias estranhas dessa espécie.

Se a veracidade destas histórias não pode ser comprovada, pelo menos elas nos indicam o limite de nossa faculdade cognitiva. A conclusão teórica de Kant, em seu desfecho, sublinha a necessidade de traçarmos os limites de nosso conhecimento. Nosso entendimento está capacitado a investigar, de maneira profunda, talvez, de forma inesgotável, os objetos da natureza. Contudo, sobre “a doutrina acerca de seres espirituais a situação é bem outra. Ela pode ser completa, mas em sentido negativo, na medida em que fixa com segurança os limites de nossa compreensão [...]”, pois, sobre ela, “não se encontra para tanto nenhum dado no conjunto de nossas sensações”. Por isso, “a natureza espiritual, que não se conhece, mas apenas conjectura, nunca poderá ser pensada positivamente” (CE, 1: 339; AA, 2: 351-352). Portanto, a pneumatologia, ou a doutrina dos princípios espirituais, tal como almejada pela filosofia, “pode ser chamada uma doutrina de sua necessária ignorância [...]” (CE, 1: 339; AA, 2: 352).

Kant acredita que suas considerações encerram um vasto capítulo da metafísica. Se a argumentação foi bem *aproveitada* pelo leitor, pode-se dizer que completa toda compreensão filosófica sobre seres espirituais. Mas, qual é a dimensão total da conclusão teórica? Estabelecer os limites da razão? É possível concordar, mas deve-se reconhecer que existe outra dimensão subjacente. É notável que Kant não sublinha somente a necessidade de uma

⁹³ Kant apresenta uma hipótese mais completa sobre este assunto na *Dialética da Razão Pura*, o quarto capítulo da primeira *Crítica*. Kant percebe que existe uma tendência de nossa razão rumo à totalidade. Assim, a razão formula os conceitos sobre o incondicionado, a saber, as idéias de Deus, alma e mundo. No entanto, sérios problemas manifestam-se quando se atribui a estes conceitos o status constitutivo de conhecimento. Tais conceitos não são elementos constitutivos. Mas, se não valem para a consciência enquanto dados epistemológicos, são fundamentais para seu funcionamento enquanto conceitos regulativos, pois a razão tende ao conceito daquilo que é perfeito para tomá-lo como base.

investigação dentro dos limites da natureza. Como Zammito, de modo pertinente, sugere, à medida que Kant limpa sua alma de preconceitos e envereda pelo caminho da sinceridade em um ânimo tranqüilo e aberto a todas as razões, ele nos dá um testemunho “mais religioso em sua valência do que científico” (ZAMMITO, 2002, p.207). O método das balanças da razão, segundo Palmquist (1989), indica-nos uma virada crítica representada na subordinação do âmbito especulativo ao da fé prática (p.79). Kant deixa subentendido que nossa ignorância especulativa não invalida a idéia de que as concepções que nascem da esperança são válidas. Em outras palavras: Kant acredita que nossa experiência imediata pode proporcionar uma forte certeza existencial⁹⁴, determinante no tocante ao nosso agir, que não pode ser provada racionalmente.

10. Os traços da nova concepção de metafísica: Os limites do conhecimento e a abertura para a fé

A conclusão teórica de *Sonhos*, embora separada por todo conteúdo da parte dois, pode ser concebida como uma preparação para a *conclusão prática de todo o tratado*, que será apresentada como desfecho do texto. Kant começa a conclusão prática do ponto onde havia parado. A conclusão teórica estabelece os limites da razão especulativa e deixa subentendido o caráter agnóstico que envolve o pensamento kantiano. A conclusão prática amplia a dimensão desta última consideração e apresenta o novo papel que a fé vai desempenhar dentro da fundamentação positiva da metafísica que já foi indicada por Kant no segundo capítulo.

Na conclusão prática, a discussão é retomada do ponto ulterior. Um homem prudente admite que há um limite para o conhecimento. Reconhecê-lo é algo perspicaz. Diz Kant: “Entregar-se a toda curiosidade e não admitir nenhum outro limite à mania de conhecimento senão a incapacidade é um fervor que não fica mal na erudição” (CE, 1: 355; AA, 2: 369). Mas, há um mérito ainda maior do que reconhecer a incapacidade de nossa faculdade cognitiva. É um mérito da sabedoria, escolher, entre as inúmeras tarefas que se apresentam, uma solução que *interessa* ao homem. Desse modo, a ciência completa seu ciclo quando

⁹⁴ Pode-se entender que esta certeza existencial é aquilo que chamamos de fé.

reconhece sua limitação: “Quantas coisas há, pois, que não compreendo!”. Mas, a sabedoria somente emerge quando reconhecemos aquelas palavras que saem “serenamente pela boca de Sócrates em meio às mercadorias de uma feira: Quantas coisas há, pois, de que não preciso!” (CE, 1: 355; AA, 2: 369). Neste momento, acontece a confluência de dois esforços de natureza tão desigual. O primeiro, um posicionamento meramente negativo, *fútil e insatisfeito*, expresso no reconhecimento dos limites da razão. O segundo, por sua vez, um esforço frutífero, *sério e modesto*, que entende que o conhecimento teórico dos objetos que transcendem a consciência é trivial e desnecessário à vida humana. O homem alcança “a sábia simplicidade” (CE, 1: 355 AA, 2: 369) quando reconhece que os esforços gigantescos da metafísica são dispensáveis.

Kant, todavia, reconhece que os esforços da metafísica foram úteis em alguma medida, “pois para escolher racionalmente é preciso antes conhecer mesmo o prescindível e até o impossível”. O problema é que todos os “projetos infundados” deste modo de reflexão estão submersos no “limbo da vaidade”. “O agrado que acompanha a ampliação do saber” dificilmente permite que reconheça a simplicidade. Assim, as questões “da natureza espiritual, da liberdade e predeterminação, do estado futuro etc., [...] arrastam o homem para a emulação da especulação [...]” (CE, 1: 355; AA, 2: 369). Por este motivo, faz-se necessária uma orientação crítica para o pensamento no qual a filosofia “julga seu próprio procedimento e conhece não só os objetos, mas ainda sua relação com o entendimento do homem”. Somente, desta maneira, “os limites são estreitados e são colocados os marcos que nunca mais deixarão a pesquisa extrapolar sua esfera própria” (CE, 1: 356; AA, 2: 369-370). O procedimento crítico, desse modo, mostra-nos a impossibilidade do conhecimento metafísico. Ele nos mostra que a razão não pode deduzir como algo pode “ser uma causa ou ter uma força, [...] estas relações têm de ser simplesmente tomadas da experiência, pois a regra de nossa razão diz respeito somente à comparação segundo a *identidade* e a *contradição* [*der Identität und dem Widerspruche*]”. Assim, “os conceitos fundamentais das coisas como causas, a saber, os conceitos das forças e das ações, são completamente arbitrários [*ganzlich willkürlich*]” (CE, 1: 356; AA, 2: 370).

Se a maneira crítica de conceber o filosofar indica-nos a impossibilidade de assumir as causas fundamentais das coisas como evidências científicas, mostra-nos também que devemos admiti-las tão somente como experiências imediatas. Kant diz: “Bem sei que o pensar e o querer movem meu corpo, mas não posso jamais reduzir este fenômeno, como uma experiência simples, a outro por meio de análise, podendo, pois, conhecê-lo bem, mas sem o compreender” (CE, 1: 356; AA, 2: 370). Podemos citar, dentro do conjunto de fenômenos

impensáveis nas relações de causa e efeito, a própria manifestação do espírito na natureza. Sobre isto, eis as palavras de Kant: “Conheço em mim alterações como em um sujeito que vive, a saber, pensamentos, arbítrio etc., e, como estas determinações são de espécie diferente de tudo o que em conjunto faz meu conceito de corpo, penso com razão em um ser incorpóreo e permanente” (CE, 1: 357; AA, 2: 370).

Nossa experiência imediata leva-nos à constatação, portanto, de que existe um espírito que habita o corpo humano. Contudo, se o espírito pensa e subsiste sem estar ligado a um corpo, não “é possível concluir de modo algum a partir daquilo que me é dado” (CE, 1: 357; AA, 2: 371). Todos os juízos que pretendam afirmar sobre o “modo de minha alma mover o corpo ou de se encontrar, agora ou futuramente, em relação com outros seres de sua espécie, nunca podem ser mais do que invenções [*Erdichtungen*]” (CE, 1: 357; AA, 2: 371). Estes juízos estabelecem quimericamente “novas relações fundamentais de causa e efeito” que nem de longe alcançam o valor de uma verdadeira ciência, tal como a física, que não inventa forças fundamentais, mas somente aplica de maneira adequada as forças que se conhece pela via da experiência aos fenômenos. Os responsáveis por inventar tal propriedade “teriam merecido com razão serem expostos ao ridículo e tratados como loucos” (CE, 1: 357; AA, 2: 371).

A razão, portanto, não têm a mínima relevância nem para a descoberta nem para a confirmação da possibilidade e impossibilidade do modo de existir das coisas. No que se refere a isto, “só se pode dar à experiência o direito da decisão” (CE, 1: 357; AA, 2: 371). Disso decorre que a metafísica teórica não pode solucionar a questão espírito e, com efeito, a vida moral do homem.

A vaidade da ciência [*Die Eitelkeit der Wissenschaft*] alega normalmente também aqui que a compreensão racional da natureza espiritual da alma é muito necessária para a convicção da existência após a morte e esta para a motivação de uma vida virtuosa [...]. No entanto, a verdade é a acompanhante da simplicidade e, como nela o coração prescreve a regra ao entendimento, ela torna prescindíveis as grandes armações da erudição (CE, 1: 358; AA, 2: 372).

Kant observa que, no que concerne a questão do espírito, toda “compreensão convincente e filosófica é *impossível*” e, sobretudo, “prescindível e desnecessária” (CE, 1: 358; AA, 2: 372). Com estas considerações, Kant fecha o caminho da ciência para abrir o caminho da fé no tocante aos objetos supra-sensíveis, transcendentem em sentido teórico, mas ainda sim importantes dentro de nossas vidas como objetos da moral. É importante, como destaca ele, reconhecer que não é possível renunciar à necessidade moral que estes objetos despertam. Certamente, “nunca existiu uma alma honesta que pudesse ter suportado o

pensamento de que com a morte tudo acaba e cuja nobre disposição não tivesse se elevado até a esperança no futuro”. Mas, diferente de sua fundação em bases racionais, para Kant, “parece mais adequado à natureza humana e à pureza dos costumes [*der Reinigkeit der Sitten*] fundar a espera do mundo futuro”, ou seja, a imortalidade, “sobre os sentimentos de uma alma bem constituída [...]” (CE, 1: 359; AA, 2: 373). Para isso, não é necessário provas teóricas, mas apenas de uma “crença moral [*der moralische Glaube*], cuja simplicidade pode dispensar muitas sutilezas da argúcia, sendo somente ela conveniente ao homem em qualquer estado, na medida em que o conduz sem rodeios a seus verdadeiros fins” (CE, 1: 359; AA, 2: 373) . Com esta conclusão, podemos observar que a fé moral apresenta-se como uma necessidade prática que nasce diante daqueles que agem moralmente. A crença moral produz certeza em um sentido peculiar, mas para isso é necessário que alguma coisa aconteça, a saber, que se cumpra o dever . A convicção produzida não é uma certeza lógica, mas uma certeza subjetiva necessária para todos os seres dotados de disposição moral. Aqui, Kant planta as sementes de sua concepção madura sobre a religião. Se eu faço o que eu devo, o que posso esperar? A esperança funda-se no merecimento do sujeito moral. Por isso, Kant chama Voltaire para a conclusão de *Sonhos*: “concluo com aquilo que *Voltaire* deixa seu honrado *Cândido* dizer a título de conclusão depois de tantas querelas escolásticas inúteis: *ocupemo-nos de nossa sorte, vamos ao jardim e trabalhemos!*” (CE, 1: 359; AA, 2: 373).

CONCLUSÃO

Os problemas da filosofia pré-crítica foram fundamentais para o novo rumo do pensamento de Kant. *Sonhos de um Visionário*, em especial, desempenhou um importante papel na construção dos novos princípios filosóficos que estariam por vir e delineariam as linhas do criticismo. É verdade que, dentro da literatura secundária, esta não é uma perspectiva assumida de forma unânime. Como exemplo disso, Kuehn (2001) argumenta em seu trabalho, *Kant: uma biografia*, que as conclusões de *Sonhos*, embora apresentem as indicações de alguns aspectos da filosofia crítica, não expressam nenhuma revolução filosófica nem o rompimento de Kant com seu passado. É fácil, segundo ele, exagerar e superestimar a importância deste trabalho (p.175). De fato, é admissível que não exista, em *Sonhos*, uma virada filosófica da magnitude de uma *revolução copernicana*. Mas, por outro lado, é possível reconhecer neste trabalho o surgimento de alguns aspectos filosóficos fundamentais, dentre os quais encontra-se o rompimento de Kant com os pressupostos de sua metafísica inicial. A respeito disso, é observável que, diferente de seus trabalhos anteriores, Kant abandona a idéia de que o substrato do espírito converge, de algum modo, com a natureza da matéria. Conversão esta que proveria, ao problema do espírito, o estabelecimento em bases científicas. Se o espírito, de alguma maneira, fosse uma instância relacionada à matéria, esta possibilidade poderia ser verificada segundo sua presença no espaço. Mas as notas características do espírito, descobertas pelo procedimento analítico, na medida em que suplantam a esfera da experiência, não condizem com qualquer determinação espacial. Desse modo, o espírito e todas as questões que o envolvem não podem ser assumidos como evidências científicas. No máximo, o modo como percebemos as experiências relacionadas ao espírito no mundo físico sugere-nos um novo modo de assumi-lo, a saber, como uma experiência imediata.

O problema do espírito, neste contexto, expressa a problemática própria da metafísica, segundo a qual a razão habilita-se a alçar vôo para além da esfera comum da experiência, buscando a qualidade das coisas existentes. Neste vôo, todavia, a razão não se mostrou suficientemente alada ao ponto de determinar a relação concreta entre corpo e espírito.

O fracasso da razão correspondeu, ao mesmo tempo, ao *crepúsculo* da metafísica, desencadeando o rompimento de Kant com seus pressupostos filosóficos anteriores. Com isso, observou-se o passo além da *Preisschrift*. Embora, Kant tenha rompido, em 1764, com o método sintético da filosofia, ele conservou a esperança de que o método analítico das ciências naturais pudesse levar ao esclarecimento dos axiomas universais da metafísica, permitindo uma futura construção de um método sintético. Em 1766, o abandono destas esperanças foi legitimado na redefinição da concepção da metafísica como ciência dos limites da razão. É verdade que Kant não determinou, minuciosamente, estes limites. Mas, se a imposição de limites não correspondeu a uma revolução copernicana, tratou-se, sem dúvida, do passo inicial em direção ao pensamento crítico.

Através de sua nova definição de metafísica, Kant habilitou o tribunal crítico da razão, no qual a matéria da investigação é a razão em si e sua primeira tarefa é descobrir as condições de sua própria possibilidade. A filosofia, nesta acepção, “julga seu próprio procedimento e conhece não só os objetos, mas ainda sua relação com o entendimento do homem”. Com este procedimento, “os limites são estreitados e são colocados os marcos que nunca mais deixarão a pesquisa ultrapassar seu âmbito próprio” (CE, 1:356; AA, 2:370). Esta posição antecipa o conceito geral do criticismo apresentado anos à frente nos prefácios da primeira *Crítica*. O criticismo está preocupado em estabelecer limites e purificar a metafísica, detendo o “apetite dogmaticamente entusiasta do conhecimento”. (CE, 2: 101; A:8). Embora, esta purificação seja “meramente negativa, alertando-nos que nunca devemos nos aventurar com a razão especulativa além dos limites da experiência”, seu estabelecimento é positivo, uma vez que “remove um obstáculo que obstruía o emprego da razão prática” (CE, 2:114; B:25).

Desse modo, o novo conceito de metafísica apresentado em *Sonhos*, representado no esforço negativo de determinar limites, define um caminho seguro para a investigação em filosofia. Contudo, enquanto preso à tarefa de delimitar fronteiras, tal conceito não é capaz de abarcar, de maneira satisfatória, àquelas questões fundamentais da existência humana com as quais Kant estava preocupado. As convicções filosóficas mais profundas de Kant só podiam ser vislumbradas através de uma nova concepção de metafísica em sentido positivo. Consciente disso, Kant começa a edificar um novo estabelecimento filosófico, em 1766, onde os limites da razão são o ponto de partida para se pensar uma metafísica construída sobre bases práticas, delineando, assim, outro atalho para se alcançar as questões salutares que envolvem a vida humana e estão representadas em *Deus*, na *imortalidade* e na *liberdade*.

Mediante todas estas importantes considerações, torna difícil não atribuir a *Sonhos* um destaque especial dentro do desenvolvimento intelectual kantiano. Pode-se dizer que, através de *Sonhos*, Kant plantou as sementes que eventualmente culminariam no advento das *críticas*. É verdade que, a partir de 1766, seria necessária ainda mais de uma década de trabalho duro e desenvolvimento até a emergência efetiva do pensamento crítico. Mas, é neste caminho que devemos interpretar o criticismo, a saber, como resultado de um longo processo de reflexão. Quando se assume o pensamento de Kant como um todo, percebe-se que seu desenvolvimento inicial foi fundamental para sua posteridade. Observa-se, acima de tudo, que dentro desta primeira idade, Kant não foi incoerente com sua proposta, mas precisou, por ora ou outra, abandonar algumas perspectivas para progredir. Se não trilhou uma trajetória linear foi devido aos imensos desafios do pensamento filosófico. Mesmo assim, existe um fio condutor que imprime coerência e consistência no caminho trilhado. Temos que admitir que o pensamento de Kant, desde o início, foi movido pelas mesmas questões. Ora, estas questões retratavam o quanto a ética e a religião eram sumamente importantes e representavam as convicções kantianas mais profundas. Devemos admitir que *Deus*, a *alma* e a *liberdade* foram as questões centrais para Kant, mesmo que o caminho encontrado para tratá-las tenha sofrido profundas transformações.

BIBLIOGRAFIA

1. Bibliografia primária

- DESCARTES, René. *The Passions of the Soul*. Trad. Stephen Voss. Indianapolis: Hackett, 1989.
- _____. *Meditations on First Philosophy*. Trad. L. Lafleur. New Jersey: Prentice Hall, 1960.
- HUME, David. *Enquiry Concerning Human Understanding and other Writings*. New York: Cambridge University Press, 2007.
- _____. *Tratado de la Naturaleza Humana: Ensayo para Introducir el Método del Razonamiento Experimental en los Asuntos Morales*. Trad. Vicente Viqueira. Libros em la Red, 2001.
- KANT, Immanuel. *The Cambridge Edition of the Works of Immanuel Kant, Vol.13 - Philosophical Correspondence 1759–99*. Trad. Arnulf Zweig. Chicago: Cambridge University of Chicago Press, 2007.
- _____. *Escritos Pré-Críticos*. São Paulo: Ed. UNESP, 2005.
- _____. *The Cambridge Edition of the Works of Immanuel Kant. Vol.3 - Theoretical Philosophy after 1781*. Trad. H. Allison, M. Friedman, P. Heath e G. Hatfield. Cambridge: Cambridge University Press, 2002.
- _____. *The Cambridge Edition of the Works of Immanuel Kant, Vol.4 - Practical Philosophy*. Trad. M. J. Gregor. Cambridge: Cambridge University Press, 1996.
- _____. *The Cambridge Edition of the Works of Immanuel Kant, Vol.1 - Theoretical Philosophy, 1755–1770*. Trad. D. Walfort e R. Meerbote. Cambridge: Cambridge University Press, 1992.
- _____. *Immanuel Kants gesammelte Schriften*. Edit. Akademie der Wissenschaften. Berlin: Reimer (later DeGruyter), 1910.
- LEIBNIZ, Gottfried W. *The Leibniz-Clarke Correspondence*. Trad. H.G Alexander. Manchester: Manchester University Press, 1998.
- _____. *Discourse on Metaphysics and other Writings*. Trad. D. Garber e R. Ariew. Indianapolis: Hackett, 1991.
- _____. *Specimen Dynamicum*. Edit. H. G. Dosch, G. W. Most e E. Rudolph. Hamburg: Meiner, 1982.
- _____. *Monadologia*. Trad. M. Chauí. São Paulo: Abril S.A Cultural, 1979. Os pensadores.
- NEWTON, Isaac. *Mathematical Principles of Natural Philosophy and His System of the World*. 2 vols. Trad. A. Motte. Los Angeles: University of California Press, 1962.
- ROUSSEAU, Jean Jacques. *Discours sur les sciences et les arts. Oeuvres Complètes*. Tomo III. Paris: Pléiade, Gallimard, 1964.
- _____. *Émile ou de l'éducation. Oeuvres Complètes*. Tomo IV. Paris: Pléiade, Gallimard, 1969.
- _____. *Do Contrato Social*. Trad. L. Machado. São Paulo: Abril S.A Cultural, 1987. Os pensadores.

2. Bibliografia secundária

- AMERIKS, Karl. *Kant's Theory of Mind*. Oxford: Clarendon Press, 1982

- ARAÚJO, Saulo F. *The Question of Empirical Psychology in the Pre-Critical Period: A Case for Discontinuity in Kant's Thought*. Proceedings of the 11th International Kant Congress. Berlin: deGruyter (no prelo)
- BASTIDE, Paul Arbousse. *Rousseau: Vida e Obra*. São Paulo: Abril S. A Cultural, 1987. Os pensadores.
- BECK, Lewis. *Early German Philosophy. Kant and His Predecessors*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1969.
- BEISER, Frederick C. Moral Faith and the Highest Good. *The Cambridge Companion to Kant and Modern Philosophy*. United Kingdom: Cambridge University Press, 2007, p.588-630.
- _____. Kant's Intellectual Development. *The Cambridge Companion to Kant*. United Kingdom: Cambridge University Press, 1992, p.26-57.
- BROUGHTON, Janet. Hume's Naturalism and His Skepticism. *A Companion to Hume*. MA: Blackwell Publishing, 2008. p.425-440.
- CASSIRER, Ernst. *Kant, Vida Y Doctrina*. Trad. Wenceslao Roces. Mexico: Fondo de Cultura, 2003.
- CLEWIS, Robert. *The Kantian Sublime and revelation of Freedom. The Cambridge Companion to Kant*. New York: Cambridge University Press, 2009.
- EBBINGHAUS, Julius. *Interpretation und Kritik: Schriften zur Theoretischen Philosophie und zur Philosophiegeschichte*. Bonn: Bouvier, 1990
- FISCHER, Kuno. *Geschichte der Neuern Philosophie: Immanuel Kant und seine Lehre*. Mannheim: C. Winter, 1899
- FOLGELIN, Robert. Hume's Skepticism. *The Cambridge Companion to Hume*. New York: Cambridge University Press, 1993, p.90-116.
- FORSTER, Michael. *Kant and Skepticism*. Princeton: Princeton University Press, 2008.
- FRIEDMAN, Michael. *Kant and the Exact Sciences*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1992.
- GUYER, Paul. *Knowledge, Reason and Taste: Kant's response to Hume*. New Jersey: University Press, 2008.
- HENRICH, Dieter. Über Kants früheste Ethik. *Kant-Studien*. v.54. Berlin: de Gruyter, 1963, p.404–431.
- HERCEG, José Santos. *Die Bedeutung der Religion in Kants Moral Philosophie: eine entwicklungsgeschichtliche untersuchung*. Dissertação Ph. D. Konstanz: Universität Konstanz, 2000.
- HÖFFE, Otfried. *Immanuel Kant*. São Paulo: Martins Editora, 2005.
- JOHNSON, Gregory. From Swedenborg's Spiritual World to Kant's Kingdom of Ends. *Aries Journal*, Boston: Brill, 2009.
- _____. *Kant on Swendenborg: Dreams of Spirit-seer and other writings*. United States: Swendenborg Foundation, 2002.
- KUEHN, Manfred. *Kant: a biography*. Cambridge: Cambridge University Press, 2002.
- LAYWINE, Alison. *Physical Influx and the Origins of the Critical Philosophy*. Dissertação Ph. D. Chicago: University of Chicago, 1991.
- LINHARES, Bruno. O Despertar do Sonho Dogmático. *Trans/Form/Ação*, 28(2), São Paulo: 2005, p.53-81.
- NORTON, David. A Introduction to Hume's Thought. *Cambridge Companion to Hume*. New York: Cambridge University Press, 1993, p.1-32.
- PALMQUIST, Stephen. Kant's Critique of Mysticism: Critical Mysticism, *Philosophy & Theology*, 1989, p.67-94.

- _____. Kant's Critique of Mysticism: The Critical Dreams', *Philosophy & Theology*, 1989, p.355-383.
- SEWALL, Frank. *Swendenborg and Modern Idealism*. London: James Speirs, 1902.
- SCHILPP, Paul Arthur. *Kant's Pre-critical Ethics*. Evanston, Ill: Northwestern University Press, 1938.
- SCHULTZ, Uwe. *Kant*. Reinbeck: Rowohlt, 1965.
- SCHMUCKER, Josef. *Die Ursprünge der Ethik Kants in seinen vorkritischen Schriften und Reflektionen*. Meisenheim: A. Hain, 1961.
- SCHÖNFELD, Martin. *The Philosophy of the Young Kant: the pre-critical project*. New York: Oxford University Press, 2000.
- SHELL, Susan Meld. *The Embodiment of Reason: Kant on Spirit, Generation, and Community*. Chicago: University of Chicago Press, 1996.
- SVARE, Helge. *Body and Practice in Kant (Studies in german idealism)*. Netherlands: Springer, 2006
- SCHINZ, Albert. *Jean-Jacques Rousseau: A Forerunner of Pragmatism*. London: The Open Court Company, 1909.
- TONELLI, Giorgio. *The Development of Kantian Thought*. Trad. A. R. C. Duncan. London: Nelson, 1962.
- WARD, Keith. *The Development of Kant's View on Ethics*. New York: Humanities Press, 1972.
- WATKINS, Eric. *Kant and the Metaphysics of Causality*. New York: Cambridge University Press, 2005.
- _____. Kant's Theory of Physical Influx. *Archiv für Geschichte der Philosophie*. v. 77. Berlin: de Gruyter, 1995, p.285–324.
- WOOD, Allen W. Rational Theology, Moral Faith and Religion. *The Cambridge Companion to Kant*. United Kingdom: Cambridge University Press, 1992, p.394-415.
- VELKLEY, Richard. *Freedom and End of Reason: On the Moral Foundation of Kant's Critical Philosophy*. Chicago: University of Chicago Press, 1989
- VETÖ, Miklos. *O Nascimento da Vontade*. Trad. Álvaro Lorencini. São Leopoldo: Unisinos, 2005.
- VLEESCHAUWER, Herman. *La Evolución del Pensamiento Kantiano*. Trad. Ricardo Guerra. Mexico: Universidad Nacional Autónoma de México, 1962
- ZAMMITO, John. *Kant, Herder, and Birthday of Anthropology*. Chicago: The University of Chicago Press, 2002