



Comentários sobre a
Antropologia de um
ponto de vista
pragmático
de Kant

Organizado por Maria de Lourdes Borges

Nefionline

Página intencionalmente deixada em branco

Comentários
sobre a
**Antropologia de
um ponto de vista
pragmático de
Kant**

Para Clélia Martins

In memoriam

**Comentários sobre a
Antropologia de um
ponto de vista
pragmático de Kant**

Maria de Lourdes Borges
(Org.)

*Nefi*online
Florianópolis
2018

NEFIPO

Núcleo de Ética e Filosofia Política

Coordenador: Aylton Barbieri Durão

Vice-coordenador: Delamar J. Volpato Dutra

Campus Universitário – Trindade – Florianópolis

Caixa Postal 476 Departamento de Filosofia – UFSC

CEP: 88040-900

<http://www.nefipo.ufsc.br/>

Projeto gráfico: Diana Piroli e Eduardo de Borba

Capa: Eduardo de Borba

Foto: Alessandro Pinzani

Editoração: Diana Piroli, Eduardo de Borba e Raquel Cipriani Xavier

Catálogo na fonte pela Biblioteca Universitária da Universidade Federal de Santa Catarina

C732 Comentários sobre a Antropologia de um ponto de vista pragmático de Kant [recurso eletrônico] / Maria de Lourdes Borges (Org.). – Florianópolis : Nefiponline, 2018. 268 p. : grafs. , tabs.

ISBN 978-85-99608-19-7

E-book (PDF)

1. Antropologia filosófica. 2. Kant, Immanuel, 1724-1804.
I. Borges, Maria de Lourdes.

CDU: 128

Dirce Maris Nunes da Silva – CRB 14/333

Licença de uso Creative Commons:

(<http://creativecommons.org/licenses/by-nc/3.0/deed.pt>)



Sumário

A redescoberta da Antropologia de Kant.....	9
Sobre o aperfeiçoamento moral como destino da espécie humana.....	12
<i>Cinara Nahra</i>	
A “Antropologia de um ponto de vista pragmático” e a filosofia política de Kant	23
<i>Clélia Aparecida Martins</i>	
O projeto antropológico de Kant	54
<i>Daniel Omar Perez</i>	
Reflexão teleológica e o caráter da espécie humana na Antropologia de um Ponto de Vista Pragmático	83
<i>Joel Thiago Klein</i>	
A diferença dos sexos na doutrina kantiana	127
<i>Laís Sirtoli de Sousa</i>	
O poder do negativo, ou a economia do mal no pensamento antro-po-lítico de Kant.....	140
<i>Leonel Ribeiro dos Santos</i>	
Psicologia empírica, Antropologia e Metafísica do Costumes em Kant	171
<i>Maria de Lourdes Borges</i>	
Corpo, desejo e razão: a sedução como arte de dominação na Antropologia de Kant.....	190
<i>Nuria Sánchez Madrid</i>	
A “Antropologia” e a faculdade da imaginação	211
<i>Olavo Calábria Pimenta</i>	
Rousseau, Rameau e Kant sobre harmonia e melodia	249
<i>Ubirajara Rancan</i>	

Página intencionalmente deixada em branco

A redescoberta da Antropologia de Kant

Nos últimos 20 anos, tem havido um grande interesse, por parte dos comentadores, na *Antropologia* da Kant. Se os kantianos antes apreciavam apenas as obras mais sóbrias e rigorosas do filósofo, eles passaram - por tédio ou curiosidade - a se debruçar sobre esse texto que visava ser útil, não apenas para a academia, mas para o mundo. A partir da década de 90, os comentadores começam a abordar a Antropologia, provavelmente como um alargamento do interesse na filosofia prática kantiana para além do Imperativo Categórico e uma atenção dada à sensibilidade moral. Alguns exemplos desse interesse são os livros de Marcia Baron, *Kantian Ethics almost without Apology* (1995); Felicitas Munzel, *Kant's Conception of Moral Character* (1999) e de Allen Wood, *Kant's Ethical Thought* (1999). Esse interesse foi sem dúvida intensificado a partir da publicação pela primeira vez do conjunto das aulas de Antropologia, anotadas pelos estudantes e reunidas na *Vorlesungen uber Anthropologie* (Volume 25 da Edição da Academia, Berlim, Walter de Gruyter & Co., 1997), sob a organização primorosa de Reinhard Brandt e Werner Stark. A partir de 97, portanto, vários foram os comentadores que analisaram esse material trazido à tona pela publicação das *Vorlesungen*, desde os já citados até as mais recentes obras de Alix Cohen, Julain Wuerth e Frierson. Essa redescoberta trouxe ao mundo de língua inglesa a importância que já havia sido concedida por Foucault, o qual dedicou, em 1961, sua tese complementar à *Gênese e estrutura da antropologia de Kant*.

Kant inicia suas lições de Antropologia na Universidade de Königsberg em 1772 e segue ministrando-as até sua aposentadoria em 1796, sempre no semestre de inverno, totalizando 24 semestres. As aulas eram dirigidas para um público amplo, tendo obtido o maior sucesso entre seus cursos. Ainda que Kant não tenha abandonado o rigor de sua filosofia crítica, suas preleções eram

bastante ecléticas e compunham-se de uma variedade de fontes. A Antropologia publicada, segundo o autor, serviria como um manual para os seus cursos e refletia, sobretudo, as últimas aulas ministradas, tendo tido a maior tiragem (2000), entre as obras de Kant publicadas em vida.¹

O presente volume apresenta contribuições em português sobre a análise da Antropologia, compostas em sua grande maioria por pesquisadores brasileiros e pela filósofa espanhola Nuria Sanchez. Elas abordam uma variedade de temas, bem ao gosto das preleções kantianas, indo desde o estudo de afetos e paixões até a música e a imaginação, passando por questões de gênero. Não faltam também análises sobre a estrutura mesma da Antropologia e seu *locus* na filosofia crítica kantiana.

Destacamos o artigo de Clélia Martins, *A “Antropologia de um ponto de vista pragmático” e a filosofia política de Kant*, grande estudiosa de Kant e tradutora da *Antropologia* para o português. O artigo nos foi enviado no início da preparação dessa coletânea em 2013, antes do precoce falecimento da autora. A ela, dedicamos essa obra coletiva.

Maria de Lourdes Borges

Florianópolis, 2018

¹ Ver Louden, “Translator introduction to the Anthropology from a pragmatic point of view”, In: Kant, *Anthropology, History and Education*, The Cambridge Edition of the works of Immanuel Kant (New York: Cambridge University Press, 2007).

Página intencionalmente deixada em branco

Sobre o aperfeiçoamento moral como destino da espécie humana

Cinara Nahra
UFRN-CNPq

Em vários momentos de sua obra Kant discute a espécie humana, sua destinação e seu aperfeiçoamento do ponto de vista moral. Na *Antropologia* (AA 07 322) ele sugere que uma boa caracterização do ser humano no sistema da natureza viva seria a de que “o ser humano tem um caráter que ele mesmo cria para si enquanto é capaz de se aperfeiçoar segundo os fins que ele mesmo assume”, e a seguir sugere que o homem se faz um animal racional na medida em que realiza o aperfeiçoamento mediante cultura progressiva, ainda que com muito sacrifício da alegria de viver”.

Na *Crítica do Juízo* (AA 05 392) Kant nos esclarece o que ele entende por cultura. Afirma que cultura é a produção da aptidão de um ser racional para fins desejados em geral. É por isso, diz ele, que só a cultura pode ser o fim último ao qual se atribui à natureza a respeito do ser humano, e não, salienta Kant, a sua própria felicidade na terra. Aqui nos chama a atenção Kant sobre a importância da cultura da disciplina, que é negativa e consiste na libertação da vontade em relação ao despotismo dos desejos.

Em *Sobre a Pedagogia* (AA 09 441) Kant clarifica o tema da disciplina. Logo após afirmar que “a espécie humana é obrigada a extrair de si mesma, pouco a pouco, com suas próprias forças, todas as qualidades naturais que pertencem à humanidade, sendo que uma geração educa a outra”, Kant reafirma que a disciplina é que impede o homem de desviar-se de seu destino, de desviar-se da humanidade, através de suas inclinações animais. Adiante (AA 09

443) ele nos diz que o homem só se torna um verdadeiro homem pela educação. Kant (AA 09 444) chega a afirmar que o grande segredo da perfeição da natureza humana se esconde no próprio problema da educação, e aposta no aperfeiçoamento da espécie humana através das gerações, sugerindo que “talvez a educação se torne sempre melhor e cada uma das gerações futuras dê um passo a mais em direção ao aperfeiçoamento da humanidade”. Entusiasmado nos diz Kant que “é entusiasmante pensar que a natureza humana será sempre melhor desenvolvida e aprimorada pela educação, e que isto abre a perspectiva para uma futura felicidade da espécie humana”.

Observe-se que aqui Kant resgata a felicidade como fazendo parte daquilo a que nós humanos estamos destinados. Enquanto a felicidade humana não é o fim último humano, como Kant salienta em vários momentos de sua obra, a felicidade como um fim subordinado à moralidade se mostra possível, exatamente como Kant já previra na noção de soberano bem (*consummatum*), ou seja, o soberano bem perfeito. Este desenvolvimento, porém, rumo a nossa destinação, só pode acontecer através dos tempos, através das sucessivas gerações que aprendem e por sua vez transmitem às próximas gerações aquilo que acumularam. Para Kant em *Sobre a Pedagogia* (AA 09 446) “Cada geração, de posse dos conhecimentos das gerações precedentes, está sempre melhor aparelhada para exercer uma educação que desenvolva todas as disposições naturais na justa proporção e de conformidade com a finalidade daquelas, e assim, guie toda a espécie humana a seu destino”. Qual é, entretanto o destino maior da espécie humana, que se realiza através das sucessivas gerações, que aprendem e deixam seu legado para as próximas e como ele se realiza no homem?

A espécie humana e seu destino

Diz-nos Kant na *Antropologia* (AA 07 324) que diferentemente de todos os outros animais, aonde cada indivíduo alcança sua plena destinação, entre nós humanos apenas a espécie o alcança, de modo que o avanço do gênero humano até sua destinação se dá mediante o

progresso em uma série imensa de gerações. Mas porque Kant seria tão cético em relação a possibilidade de que este aprimoramento completo seja atingido individualmente e não apenas pela espécie?

Uma das razões é justamente o pouco tempo de vida que têm os seres humanos individualmente. Afirma Kant explicitamente (AA 07 326):

O impulso à ciência como uma cultura que enobrece a humanidade, não tem, no todo da espécie, proporção alguma com a duração da vida. Quando o douto avançou na cultura até o ponto de ampliar por si mesma o campo dela, é ceifado pela morte, seu lugar é ocupado por um discípulo que ainda está aprendendo o bê-á-bá, discípulo que pouco antes do fim da vida e depois de ter dado um passo adiante, cede por sua vez o lugar a um outro. Que massa de conhecimentos, que invenção de novos métodos não teria legado um Arquimedes, um Newton ou um Lavoisier com seus esforços e talentos, se tivessem sido favorecidos pela natureza com uma idade que perdurasse um século sem diminuição da força vital?

Uma afirmação semelhante aparece na *Ideia de uma História Universal de um ponto de vista cosmopolita* (AA 08 19) quando na segunda proposição afirma Kant que no homem (como única criatura racional sobre a terra) as disposições naturais que visam o uso da sua razão devem desenvolver-se integralmente só na espécie e não no indivíduo. A razão disto, afirma Kant na sequência, é que a razão precisa de exercício e aprendizagem para avançar de um estágio de conhecimento para outro, e assim sendo cada homem teria de viver um tempo incomensuravelmente longo para aprender como deveria usar com perfeição todas suas disposições naturais, e se a natureza estabeleceu um breve espaço de tempo para nossas vidas é necessário uma série incontável de gerações, das quais uma transmite as outras o seu conhecimento, para que seu germe, inscrito na nossa espécie, alcance o estágio de desenvolvimento adequado a sua intenção. Aqui Kant reconhece que é enigmático que tantas gerações trabalhem para que apenas as gerações futuras desenvolvam totalmente suas capacidades, especialmente a da razão,

mas isso é necessário para que nossas disposições naturais se desenvolvam a um nível de perfeição, ou seja, é necessário que assim seja para que a razão se desenvolva plenamente. Diz-nos Kant na terceira proposição da *Ideia* (AA 08 20):

Causa sempre surpresa que as velhas gerações se empenhem aparentemente nas suas ocupações trabalhosas só em vista das futuras, para lhes preparar um estágio a partir do qual possam elevar ainda mais o edifício que a natureza tem como intento; e que só as últimas gerações terão a sorte de habitar na mansão em que uma longa série dos seus antepassados (talvez, decerto, sem intenção sua) trabalhou, sem no entanto poderem partilhar da felicidade que prepararam. Embora isto seja muito enigmático, é ao mesmo tempo necessário, se alguma vez se conjecturar que uma espécie animal deve ter razão e, como classe de seres racionais, sujeitos à morte no seu conjunto, chegará todavia à perfeição do desenvolvimento das suas disposições.

Assim é que nossa finitude torna praticamente impossível desenvolver as nossas disposições individualmente ao nível da perfeição. Mas a nossa finitude individual, que não permite um desenvolvimento da nossa racionalidade a nível da perfeição, não é empecilho para que este desenvolvimento se realize ao nível da espécie, pois esta se perpetua. Assim, por mais que nos aperfeiçoemos cognitivamente e moralmente individualmente (e Kant exige que trabalhem para este aprimoramento) é só a espécie, no seu desenvolvimento ao longo das gerações, que atingirá a perfeição, especialmente a perfeição moral. Mas o que seria a perfeição moral?

Da Perfeição e do Aperfeiçoamento Moral

Entre os seres racionais terráqueos, para Kant única e exclusivamente a espécie humana, o fim colocado pela própria natureza é atingir o bem e propagar o bem. Um dos aspectos do aprimoramento moral, no desenvolvimento do bem através dos tempos, é justamente o aprendizado do rechaço do egoísmo. Nos

diz Kant (AA07325) que o ser humano está destinado por sua razão a se cultivar, civilizar e moralizar por meio das artes e das ciências e destinado a se tornar ativamente digno da humanidade na luta com os obstáculos dados por sua natureza rude. Com o aumento da cultura (que como vimos, pode ser o fim último ao qual se atribui à natureza a respeito do ser humano e que envolve educação, disciplina e instrução) também os homens percebem cada vez mais os males que causam uns aos outros pelo egoísmo (AA 07 329). É o egoísmo prático, ou moral, aquele que Kant parece estar se insurgindo aqui¹. Egoísta moral, nos diz Kant (AA 07 130) é aquele que reduz todos os fins a si mesmo, que não vê utilidade senão naquilo que lhe serve e que como eudemonista coloca na própria felicidade, e não na representação do dever, o fundamento de determinação supremo de sua vontade.

Assim é que o aprimoramento moral se relaciona necessariamente como não poderia deixar de ser, a ideia de agir por dever, tomando como princípio de nossas ações a lei moral. Nos diz Kant na *Metafísica dos Costumes* (TL AA 06 387) quando escreve sobre nossa própria perfeição como um fim que é também um dever, que o cultivo da moralidade em nós mesmos é a maior perfeição moral do homem, no sentido de agirmos “por dever”, e não estarmos apenas em conformidade com a lei moral, já que nós seres humanos temos de cultivar nossa vontade até a mais pura disposição virtuosa, na qual obedecemos a lei “pelo dever”. Afirma também Kant na *Crítica do Juízo* (KU AA 05 422) que se deve haver um fim terminal que a razão tem de indicar este não pode ser outro senão o homem (qualquer ser racional do mundo) sob leis morais. Segue Kant (KU AA 05 423) afirmando que as leis morais têm como característica

¹ Na Antropologia (AA 07 129) Kant classifica três tipos de egoísmo. O egoísmo lógico, o egoísmo estético e o egoísta moral. O egoísta lógico acha desnecessário examinar seu juízo também pelo dos outros, como se desnecessário fosse o *criterium veritatis externum*. O egoísta estético é aquele ao qual o próprio gosto basta, se isolando em seu juízo e aplaudindo a si mesmo e o egoísta moral é o eudaimonista, que coloca sua própria felicidade acima do dever. Ao egoísmo, diz Kant, se opõem o pluralismo, isto é o modo de pensar que consiste em não se considerar nem em proceder como se o mundo inteiro estivesse encerrado no próprio eu, mas como um simples cidadão do mundo.

peculiar o fato de prescreverem incondicionalmente à razão algo como um fim. Por isso a existência de uma tal razão, que pode ser a lei suprema, a existência de seres racionais sob leis morais, pode por isso ser pensada como fim terminal da existência do mundo.

Observe-se que a destinação da razão, escreve Kant na GMS (AA 04 396) é a de produzir uma boa vontade. Nos diz Kant que pode ser que esta vontade não seja o único bem nem o bem completo, mas ela é contudo necessariamente o bem supremo (*das hochste Gut*), condição da qual depende todo outro bem, e mesmo todo merecimento à felicidade. Kant sugere aqui na FMC que a boa vontade (*Guter Wille*) é o bem supremo incondicional (*supremum*). Uma vontade boa porém, nada mais é do que uma vontade que age moralmente, ou seja, que age determinada apenas por aquilo que a razão pura prática determina, o que significa, em outras palavras, que um ser como é o homem, age de boa vontade quando ele age racionalmente, ou seja, quando age movido pela lei moral. A efetivação, então, do bem supremo incondicional, que é um fim terminal, para nós, seres racionais do planeta terra, nada mais é do que o agir moral. Se todos os homens agissem de boa vontade, ou seja, agissem moralmente sempre, teríamos alcançado o bem supremo incondicionado, aquele fim que não é condicionado por nenhum outro, embora não seja ainda o fim perfeito, porque o fim perfeito pressupõe que a moralidade seja acompanhada pela felicidade.

Porém, na GMS (AA 04 394) Kant levanta a possibilidade de que talvez não existam ações morais, ações realizadas pela mera representação do dever. Assim sendo, se existe a possibilidade de que nenhuma ação no mundo seja efetivamente moral, não há como Kant afirmar que o soberano bem incondicional (*supremum*) necessariamente se realizará. O que há, segundo Kant, é a necessidade prática de trabalhar para a realização do soberano bem (KpV AA 05 125). Uma necessidade da razão pura prática que é fundada sobre um dever, aquele de tomar alguma coisa (o soberano bem) como objeto de minha vontade para trabalhar por todas as minhas forças para realizá-lo (KpV AA 05 126). Este dever se funda sobre a lei moral. Esta afirmação da *Crítica da Razão Prática* parece

estar em consonância com o que diz Kant na KU (AA 05 423) que a lei moral nos determina a priori o bem supremo, como fim terminal. Esta determinação a priori do bem supremo, entretanto, no que concerne aos indivíduos, não pode ser nada mais do que a determinação da obrigação que temos de trabalhar pela sua existência, e não a obrigação de que o bem supremo se realize, já que esta efetivação depende do conjunto dos indivíduos e da espécie como um todo, ou seja efetivar o bem incondicionado significa que em algum momento da história todos nós estaríamos agindo moralmente, ou seja, teríamos mudado o caráter da espécie, teríamos nos aprimorado a ponto de termos transformados a nós humanos, de animais dotados da faculdade da razão (*animal rationabile*) em animais racionais (*animal rationale*) (AA 07 322).

Se um dia nos tornarmos animais racionais agiremos todos moralmente, tomando como máxima de nossa ação o imperativo categórico. Neste momento poderemos dizer que a espécie terá mudado o seu caráter e teremos então, como espécie, nos aprimorado moralmente, realizando o soberano bem incondicionado. A chegada a este ponto, porém depende fundamentalmente de um fator, qual seja, o aperfeiçoamento de nós próprios, desenvolvendo nossas disposições morais e realizando, através de nossa capacidade de nos colocar fins, o fim incondicionado que é a efetivação do bem e da moralidade no mundo. Afirma Kant (AA 09 446):

O homem deve antes de tudo desenvolver as suas disposições para o bem; a Providência não as colocou nele prontas; são simples disposições sem a marca distintiva da moral. Tornar-se melhor, educar-se, e se formos maus, produzir em si a moralidade: eis o dever do homem.

Cumpriríamos assim parte de nosso destino, como espécie, de cada vez mais agir tomando como máxima da ação princípios racionais e cada vez menos tomando como princípio da ação as determinações sensíveis. Teríamos nos aprimorado moralmente pelo desenvolvimento livre e autônomo das nossas disposições através do

permanente exercício da razão através dos tempos e na transmissão de conhecimento de uma geração para outra através da educação.

O Soberano bem perfeito

Como já observamos a noção de felicidade, que não pode servir como princípio determinante de nossas ações, nunca foi entretanto abandonada por Kant, tendo um papel importante em todo seu sistema prático. Isso fica claro em vários momentos de sua obra especialmente em dois, na doutrina das virtudes, quando Kant estabelece dois fins que são ao mesmo tempo deveres, procurar a perfeição própria e a felicidade dos outros, e quando ele estabelece o conceito de soberano bem na *Crítica da Razão Prática*. O soberano bem em Kant ,pode ter dois sentidos , significando supremo (*supremum*) ou perfeito (*consumatum*), que chamei aqui de bem supremo incondicionado e bem supremo perfeito² (KpV AA 05 110) Enquanto podemos atingir o soberano bem incondicionado (*supremum*) nos tornando como espécie, morais, através da nossa liberdade, agindo virtuosamente ou seja, moralmente (por dever), o soberano bem perfeito (*consummatum*) segundo Kant, requer não apenas que a espécie humana venha a se tornar efetivamente moral, mas requer também, que a moralidade seja acompanhada pela felicidade, ou seja, que aqueles que agem moralmente, e que portanto merecem a felicidade , efetivamente o sejam. Porém, para Kant (KU AA 05 424) não podemos pensar estas duas condições do fim terminal que nos é determinado pela lei moral como ligadas na natureza, e por isso temos de admitir um autor do mundo para que se realize o soberano bem perfeito (*consummatum*), conforme a moralidade exige.

² Nos adverte Kant que o conceito de soberano bem contém em si uma ambiguidade que, se não prestarmos atenção, pode causar inúmeras controvérsias desnecessárias. O soberano bem pode significar tanto supremo (*supremum*) quanto completo (*consummatum*). No primeiro sentido ele é tomado como sendo uma condição que é ela própria incondicionada, isto é, não subordinada a nenhuma outra condição (*originarium*), e no segundo como um todo que não é parte de um todo do mesmo tipo (*perfectissimum*).

Aqui a espécie humana se depara com um limite. Ainda que um dia venhamos como espécie atingir um estado de moralidade, ainda que todos nós venhamos a agir sempre moralmente, ainda assim não poderíamos garantir que seremos felizes, porque enquanto que ser moral é ser livre, bastando para ser moral que sigamos o que determina a razão pura, ou seja, que escolhamos seguir as determinações da razão pura, a exigência de que a felicidade acompanhe a moralidade não depende inteiramente de nossas escolhas, e sim da organização cósmica do universo, incluindo nisto um autor do mundo, que deve permitir a harmonia das ordens da natureza e da razão. A esperança de que assim seja, entretanto, não exime a humanidade da obrigação de fazer tudo que estiver a seu alcance para que este fim se realize, e muito menos da obrigação de seguir sempre a lei moral.

Assim, enquanto indivíduos tudo o que podemos fazer é agir moralmente e nos aprimorar moralmente, contribuindo assim para o aprimoramento moral da espécie. Este aprimoramento requer não apenas que trabalhemos pelo nosso próprio aperfeiçoamento, mas também, que trabalhemos pela felicidade dos outros. No que se refere à felicidade Kant já nos adverte de que a perseguimos naturalmente, mas isto não basta. Ao estabelecer a promoção da felicidade dos outros como sendo um fim que é ao mesmo tempo um dever, Kant nos lembra de que temos a obrigação de fazer a nossa parte para que esta finalidade se efetive, e é por isso que temos o dever indireto de ajudar os outros, ou seja, não temos o dever de ajudar a todos sempre e na mesma proporção mas temos o dever de ser benevolentes e com isso contribuimos para a promoção dessa felicidade.

Assim é que se cada um de nós se aprimorar pessoalmente poderemos atingir o bem supremo incondicionado, a moralidade no mundo. Ao obedecermos ao dever de trabalhar pela felicidade dos outros, sendo benevolentes mas respeitando a liberdade alheia, contribuimos para a consecução também do soberano bem em seu segundo sentido, enquanto perfeição, o soberano bem perfeito, ou total (*consummatum*). Aqui, no entanto, esbarramos nos nossos limites. Por mais trabalhemos pela felicidade dos outros, a realização

do bem perfeito no mundo, ou seja, a felicidade para os virtuosos, não depende inteiramente de nós e de nossos esforços individuais e como espécie. Podemos agir moralmente, podemos ajudar os outros a realizar seus fins compatíveis com a moralidade, e assim serem felizes, mas não podemos nunca garantir que aqueles que merecem a felicidade a obterão, porque por mais que tenhamos modificado o caráter da espécie humana nos tornando efetivamente morais e concretizado o soberano bem incondicionado, a ligação da moralidade com o segundo termo do soberano bem perfeito, ou seja, com a felicidade, e não apenas com o merecimento da felicidade, não está garantida na natureza, e não depende apenas de nossos esforços.

Eis aí então o nosso destino: nos aperfeiçoar moralmente enquanto indivíduos e contribuir desta forma para a mudança do caráter da espécie, nos tornando uma espécie não apenas capaz de moralidade, mas efetivamente moral, realizando o soberano bem (supremum) ao mesmo tempo que esperamos que todos estes seres morais sejam felizes, ou seja, que se efetive o soberano bem perfeito (consummatum). É isso o que nós, os *homo sapiens*, devemos fazer, e é isso o que nos é permitido esperar.

Referencias bibliográficas

KANT, I *Antropologia de um Ponto de Vista Pragmático* (Anth AA 07). Tradução de Clelia Aparecida Martins. São Paulo: Iluminuras, 2006

_____ *Groundwork of the Metaphysics of Morals* (GMS AA 04). Ed and translated by Mary Gregor and Jens Timmermann. Cambridge: Cambridge University Press, 2011

_____ *Crítica da Faculdade do Juízo* (KU AA 05). Tradução de Valério Rohden e Antonio Marques. Rio de Janeiro: Forense, 2005.

_____ *Sobre a Pedagogia* (Päd AA 09). Tradução de Francisco Cock Fontanella. Piracicaba: Editora Unimep, 1996.

_____ *Ideia de uma História Universal com um propósito cosmopolita* (IaG AA 08). Tradução de Artur Morão. In : *A Paz Perétua e outros opúsculos*: Lisboa: Edições 70, 2009.

_____ *The Metaphysics of Morals* (MS TL AA 06 387). Translated by Mary Gregor. USA: Cambridge University Press, 1991

_____ *Critique of Practical Reason*. Translated by Werner Pluhar. USA: Hackett Publishing Company, 2002

A “Antropologia de um ponto de vista pragmático” e a filosofia política de Kant¹

Clélia Aparecida Martins²

Como indica o título, neste texto, procura-se analisar uma possível relação entre a “Antropologia de um ponto de vista pragmático”³ e a filosofia política de Kant. Para tanto, tem-se como pressuposto que essa obra não é parte do sistema da filosofia crítica. Esse pressuposto está apoiado na interpretação de Brandt (1999, p. 8), segundo a qual

Kant parece não ter falado de sua antropologia pragmática como uma disciplina filosófica. A antropologia pragmática é uma enciclopédia da filosofia kantiana no nível empírico; ela não está integrada ao sistema [...] da filosofia transcendental ou da filosofia crítica, mas coloca-se ao lado da Filosofia propriamente, e discute quais seus problemas na dimensão possível a uma disciplina no âmbito empírico – nas muitas considerações da Filosofia pura e pontes estabelecidas com ela. O que ela [antropologia, C.A.M.] ensina consiste no princípio da

¹ Texto apresentado nos Colóquios Kant, de Uberlândia (MG.), em 2011, e no de Pelotas (RS.), em 2012

² Publicamos postumamente o texto da Profa. Clélia Martins, como uma homenagem ao seu trabalho e dedicação à filosofia de Kant. Esse texto nos foi enviado pela autora, com vistas à publicação na presente coletânea, no ano de 2013. Além de muitos artigos dedicado à filosofia kantiana, Clélia Martins foi a tradutora da *Antropologia do ponto de vista pragmático* para o português, publicada pela Iluminuras em 2000.

³ Doravante referida como *Anthropologie*, não só por ser essa a primeira palavra do título no original, mas também para, desse modo, manter distintas as referências à obra e à antropologia em geral de Kant.

universalidade empírica; ela não fundamenta as estruturas e afirmações universais e também apriorísticas.

Procuramos avaliar quais as implicações dessa separação ou distinção da *Anthropologie* em relação aos outros textos de Kant, no que tange ao tema da política. Será ele muito diferente do exposto na sua filosofia política? Apresenta alguns pontos de contato ou pode complementar essa filosofia? Nesse caso, então, se serve de complemento, há de se admitir também que esse tema pode representar uma ponte entre a *Anthropologie* e o sistema crítico de Kant. Procuraremos responder a essas questões na parte final do texto. Nas duas primeiras, tencionamos apreender o tema da política, nessa obra – e a referência a “tema” ocorre justamente por não encontrarmos uma teoria política no texto – no concernente à noção de povo, na primeira parte do texto, e à de cultura, na segunda, noções caras respectivamente à filosofia política e à antropologia.

I

Na abordagem do tema aqui exposto, podemos iniciar com uma pergunta: onde, de um ponto de vista da antropologia pragmática, a “política” se evidencia? Ela se evidencia, veremos, na autorreferência organizada do homem, mas não singularmente e sim em termos coletivos. Estamos então diante de uma noção “política” de povo? Sim e não. Não, se levarmos em conta a sua definição abaixo descrita, pela qual ele é caracterizado apenas fisicamente:

Pela palavra povo (*populus*) se entende a porção de seres humanos unidos num território, desde que constitua um todo. Aquela porção ou também parte deles que se reconhece unida, pela procedência comum, num todo civil, chama-se nação (*gens*); a parte que se exclui dessas leis (a porção selvagem nesse povo) se chama plebe (*vulgus*)... (07: 311; 206).⁴

⁴ As obras de Kant são citadas a partir da edição da *Akademie* e de acordo com o padrão definido pela *Kant-Forschungsstelle* (<http://www.kant.uni.mainz.de>), mas sem

Por outro lado, a resposta é positiva, se observarmos que, nesse mesmo parágrafo, a noção de povo também está associada à condição “selvagem” de uma parcela dele, a qual é responsável pelo “*motim (agere per turbas)*”, e que, por isso mesmo, não desfruta da condição de cidadão de um Estado (07: 311; 206). Igualmente, a resposta é positiva, se considerarmos que essa autorreferencialidade, numa perspectiva positiva, remete a noções como progresso e constituição civil. Numa leitura paciente do texto, percebe-se que, no decorrer de todo ele, a caracterização natural de povo segue simultaneamente a abordagem ou considerações de temas políticos.

Por vezes, quando nos remetemos à espécie humana, em geral o que se encontra na fala de Kant é a referência a povo. A razão disso está mesmo na representação da nossa espécie, na qual, não obstante os homens se esforcem para superar o mal, “uma má propensão inata”, que pode ser censurada ou reprimida, nunca será eliminada (07: 326-327; 221); essa propensão não obsta o progresso da espécie, o qual, porém, não pode ser esperado de um “livre acordo entre os *indivíduos*”, porquanto demanda “progressiva organização dos cidadãos da terra na e para a espécie, como um sistema cosmopolita unificado” (07: 332-3; 227). Esse sistema cosmopolita é composto por povos cujas genialidades foram desenvolvidas consoante à nação e à terra da qual se originaram:

Os diferentes “germes” e as variadas “cores” da humanidade são as qualidades que brilham nos diversos povos e nações, nos quais se destaca, por assim dizer, o desenvolvimento de algumas das faculdades humanas. Nem um só indivíduo, nem um só povo alcançam a plenitude da natureza humana. Esta exprime-se nas feições dos diferentes povos e raças e está em permanente devir. Kant compara o gênio da humanidade a uma árvore, fazendo corresponder cada parte desta a um determinado povo europeu. (SANTOS, 1994, p. 442)⁵

as iniciais de cada texto, mencionando-se apenas o volume e a paginação, seguida da indicação da página, na tradução em português de cada obra.

⁵“Nos alemães ele está mais na *raiz*; nos italianos, na *copa*; nos franceses, na *flor* e entre os ingleses, no *fruto*.” (07: 226; 124).

No sistema cosmopolita, nossa natureza fica exposta; depende dos seus impulsos mais fortes (o “*amor à vida*” e o “*amor sexual*”) manter tanto o homem singular quanto a espécie humana – pela união dos sexos, a vida na humanidade “se conserva *progredindo* no todo” (07: 276; 174). A autorreferencialidade da espécie diz respeito a essa sua possibilidade de progresso. Por si só, alhures, a autorreferência não se sustenta. Ela necessita da moral:

- 1) na ou pela razão, Kant vê a possibilidade da emancipação da espécie humana; ela permite ao homem ter caráter, aliás, criá-lo para si enquanto é capaz de se aperfeiçoar conforme aos fins que se coloca, e que “como animal dotado da *faculdade da razão (animal rationabile)*”, pode tornar-se um “animal *racional (animal rationale)*”, conseguindo um feito natural e político sucessivamente: primeiramente, ele “*conserva* a si mesmo e a sua espécie”, depois, ele “*a governa* como um todo sistemático... próprio para a sociedade”, a qual é ordenada “segundo princípios da razão” (07: 321; 216);
- 2) o progresso moral da espécie é um pressuposto tanto para a organização entre os indivíduos, posto ser o homem um ser cuja “vontade é boa em geral”, dono de “disposição moral”, a qual é ainda um “desafio inato da razão” para se contrapor à propensão má,⁶ quanto para que ela, espécie, possa ser constituída por “seres racionais que, mesmo enfrentando obstáculo”, procuram chegar ao bem (07: 332-3; 227).

Trata-se da noção de progresso com um elemento preponderante, a saber, o juízo moral (07: 208-209; 106), e o exemplo que o filósofo de Königsberg tece a esse respeito é muito concreto, estabelecendo a dependência entre as faculdades cognitivas e as fisiológicas, ligando-as ao desempenho esperado, em termos de emancipação, e as

⁶ Sobre o desenvolvimento da espécie, ver: 07: 324, 328-329; 219, 223.

atividades civis.⁷ Kant ousa mesmo estabelecer uma clara analogia entre racionalidade (as faculdades cognitivas) e a divisão dos poderes:

Aquele que, servindo a um particular ou ao Estado, deve obedecer a ordens rigorosas, precisa ter apenas entendimento; o oficial, a quem se prescreve tão-somente a regra geral para que cumpra a incumbência que lhe é dada, e a quem se deixa que determine por si mesmo o que é preciso fazer no caso em questão, necessita de juízo; o general, que deve considerar os casos possíveis e imaginar as próprias regras para eles, precisa possuir razão. (07: 198; 96)

E, na interseção entre essa analogia e o tema da autorreferência, vemos ainda destacados dois elementos, isto é, a organização social dos homens e sua constituição política.

Na medida em que qualquer conteúdo moral não se impõe por si mesmo, ou por uma consciência moral – já que não estamos considerando o indivíduo singularmente, no seu arbítrio, de se submeter ou não à lei (lembramos, trata-se aqui de uma coletividade; Brandt, 2012, p. 25-26) – temos, em decorrência, a relevância de um Estado, e pela necessidade de este fazer uso da coerção, a fim de manter a organização social dos homens, pode-se igualmente evidenciar a necessidade de uma constituição política. Contudo, em que consiste verdadeiramente essa organização e como nela as pretensões recíprocas dos indivíduos podem ser normatizadas e fundamentadas conforme a uma constituição?

Kant elenca quatro formas de constituição civil: “A. Lei e liberdade sem poder (anarquia). B. Lei e poder sem liberdade (despotismo). C. Poder sem liberdade nem lei (barbárie). D. Poder com liberdade e lei (república).” – esta última, unicamente ela, pode ser concebida como verdadeira constituição, com a qual, certamente, não se visa à democracia, mas tão-somente à república, ou seja, “um

⁷ “Se uma pessoa, saudável sob todos os outros aspectos, é incapaz (natural ou legalmente) de fazer um uso *próprio* de seu entendimento nas atividades civis, então se diz que ela não é emancipada...” (07: 208-209; 106).

Estado em geral” (07: 330-1; 224-5). E sequer o princípio supremo da constituição desse Estado é “a *felicidade* dos cidadãos”, já que ela, entendida como um “bem-estar”, não serve de “princípio objetivo”, exigido pela universalidade necessária à conservação da *constituição* de um *Estado*, a qual consiste no “*bem do entendimento*” e é “lei suprema” da sociedade civil (07: 331; 225). Uma constituição civil deve ainda ser fundada em dois princípios: o da liberdade e o da coerção legal (07: 328; 222), podendo este último caracterizá-la como inibidora do desejo de poder, porquanto este ser uma práxis parcialmente “contrária à liberdade sob leis...” (07: 273; 170-1). Um regime constitucional civil, um regime de liberdade sob leis, denota a acepção imanente de civilidade; em termos gerais, ela é uma noção associada à de caráter do povo, que mantém uma relação de dependência parcial ou recíproca com a forma de governo (07: 312; 207-8). Língua, modo de trabalho, vestuário revelam a origem e o caráter de um povo; e a existência política dos homens numa vida organizada sob uma constituição não é meramente pragmática, na medida mesma em que depende da atividade pensante, quer dizer, de uma certa “*sabedoria*” que o indivíduo deve retirar de si mesmo, e cujas máximas são a empatia (“colocar-se no lugar do outro”) e a fidelidade a si próprio (“pensar sempre em concordância consigo mesmo” – 07: 200; 98-99).

Se, pois, o pensar por si mesmo tem a ver com a civilidade, não é a negação dessa condição que pressupõe a subordinação. Antes o contrário, também a obediência política depende da faculdade de entendimento, pois, como dantes exposto, aquele que servir ao Estado precisa ter entendimento (07: 198; 96). A vontade dos indivíduos autônomos denota o quanto de coação suas ordens sociais requerem ou não; o quanto de não liberdade sua cultura suporta para manter a si mesma. Em outras palavras, a autoconservação mesma precisa da política e da moral, e isso passa por mecanismos culturais limitadores. Do contrário, em vez de emancipação, pode ocorrer a destruição: “um contagioso *espírito de liberdade*... também arrasta a própria razão para dentro de seu jogo e produz, na relação do povo com o Estado, um entusiasmo

avassalador, que extrapola os limites mais extremos.” (07: 313-4; 208).

Surpreendentemente, é em relação à coerção, e não à liberdade, como se poderia inicialmente supor, que a acepção de Kant da política não prescinde da religião, tanto que sustenta: a espécie, ao aspirar à constituição civil, necessita da “disciplina de uma religião” (07: 333n.; 226-7n.). Estamos, porém, em 1798, cinco anos após a publicação do texto *A religião nos limites da simples razão* (1793), no qual a crítica à ordem clerical é clara, e agora Kant entende a disciplina imposta pela religião como relevante para a política.

Para a constituição civil, a disciplina oriunda da religião é necessária, haja vista que o que a coerção *externa* não alcança é suprido conscientemente pela coerção *interna* “(da consciência)”; e Kant aqui está a fazer tão somente uma constatação, a qual, cabe notar, é derivada de outra atinente ao uso da disposição moral do homem pelo poder, isto é, ao uso da disposição “utilizada politicamente pelos legisladores” – utilização, curiosamente, admitida como “tendência que faz parte do caráter da espécie” (07: 333n.; 226-7n.).

A razão, como faculdade de *julgar* e de *agir* conforme a princípios, não pode se basear em dogmas e/ou hábitos (07: 199-200; 98); a preponderância destes em detrimento daquela, por vezes, justifica o despotismo. No concernente a isso, é ressaltada a relação entre o modo de ser de um povo e a forma de seu governo:⁸ um monarca pode confessar “*empúblico* ser apenas o supremo servidor do Estado”, mas, no âmbito privado, não esconder que por sua ação apenas “serve a si próprio”, e eximir-se de responsabilidade por essa postura, reconhecendo-a como corrupção, atribuindo-a à própria espécie humana, porquanto ela ser uma “*má raça*” (07: 332-3n.; 226-7n.). Tal conotação negativa da espécie humana e de sua natureza serve ao déspota, para autojustificar seu poderio, mas também é relevante para justificar a própria necessidade do domínio estatal, e

⁸“Que o caráter de um povo dependa inteiramente da forma de governo é uma afirmação infundada que nada esclarece: pois de onde tem o próprio governo seu caráter peculiar?” (07: 312; 207-8).

igualmente sustentar a proximidade entre este e o poder religioso. Vejamos.

Como a “maldade inata à natureza humana” pode destruir Estados inteiros (07: 276; 173-4), a natureza humana deve ser mantida em “menoridade” permanente (07: 209; 107), a fim de conservar o Estado. Essa menoridade tanto é de interesse do poder político, um meio do domínio dos chefes de Estado que se autodenominam *pais do povo*, quanto de interesse do poder religioso: “O *clero* mantém, rigorosa e constantemente, o *leigo* em estado de menoridade”.⁹ Aliás, a própria religião é parte do controle estatal; quando ela precede a moral, na disciplina do povo, concomitantemente se “assenhora” de tal disciplina e “se torna um instrumento do poder do Estado (política) sob *déspotas crentes*” (07: 332-3n.; 226-7n.); muito embora debilitar o povo para “governá-lo melhor” não seja tarefa unicamente do poder político ou religioso, mas também das artes (07: 250; 147).

Certamente, com isso, Kant não faz acusações, antes um diagnóstico de situações distintas, porém comuns a sua época, situações das quais o outro lado, o subjugado, é balizado e não eximido de responsabilidade, uma vez que, ao buscar segurança, renuncia ao uso da própria razão e à modificação do coração.¹⁰

E, mesmo considerando a apatia do povo, o despotismo do monarca, do clero e igualmente o da arte, aquele não é compreendido “como o boi”, pré-destinado a “pertencer... a um rebanho”, antes o contrário, sua “[n]ecessidade” é ser membro da sociedade civil (07: 330; 224). Essa acepção de povo, do animal que

⁹ “O povo não tem voz nem juízo sobre o caminho que há de tomar para alcançar o reino dos céus”, e seja qual for o rumo para o qual ele for direcionado, e ainda que tenha acesso às “escrituras sagradas”, é advertido pelos guias religiosos a não extrapolar, na interpretação, os limites do que encontra escrito (07: 209-10; 107). Ver também: 07: 302; 197-198.

¹⁰ “[...] os seres humanos se inclinam a garantir mais segurança para sua pessoa renunciando a todo uso próprio da razão e submetendo-se passiva e obedientemente aos dogmas introduzidos por homens santos. Mas não fazem isso tanto por sentimento de sua incapacidade no conhecimento... quanto por *artimanha*,... principalmente para escapar habilmente daquilo que é essencial (a modificação do coração)...” (07: 199-200; 98)

ele não pode ser e do ser civil que deve ser, é imanente à concepção do filósofo de caráter da espécie, o qual, como “conhecido” no decorrer do tempo e em “todos os povos”, demonstra que a espécie é

[...] uma multidão de pessoas existentes sucessivamente e próximas umas das outras, que não podem *prescindir* da convivência pacífica, nem todavia *evitar* estar constantemente em antagonismo umas com as outras; que, por conseguinte, se sentem destinadas pela natureza, pela coerção recíproca de leis emanadas delas mesmas, a uma coalizão, constantemente ameaçada pela dissensão, mas em geral progressiva, numa *sociedade civil mundial (cosmopolitismus)*... (07: 331,225)

Temos desse modo, de uma parte, a constatação da passividade em decorrência do despotismo, de outra, a consideração do homem na sua condição de ser civil e, enquanto tal, como cidadão cosmopolita, que deve subtrair de si o egocentrismo, e no qual a constituição legal deve coagir o ímpeto mau, devendo ele mesmo deixar predominar em si “apenas o *pluralismo*, isto é, o modo de pensar que consiste em não se considerar nem em proceder como se o mundo inteiro estivesse encerrado no próprio eu, mas como um simples cidadão do mundo” (07: 130; 30) – aquele, cuja representação toma apenas a si no mundo, compromete sua cidadania.

Essa autorreferencialidade inscreve o indivíduo no próprio fundamento do processo que o leva à compreensão mais ampla da espécie: ela tanto é resultado do seu percurso como do seu fundamento. Ela configura, de certa maneira, todo o caráter dos homens. E, não obstante Kant reconhecer a determinação do arbítrio pela razão prática,¹¹ acerca da *destinação* da espécie humana, ao menos na *Anthropologie*, não é indicada uma determinação moral, mas sim um certo impulso natural: perseguir tal destinação não deve

¹¹“O *desejo* de estar num estado e numa relação com os seus próximos em que pode ser dado a cada um o que manda o direito, não é, sem dúvida, paixão, e sim um fundamento-de-determinação do livre-arbítrio pela razão prática pura.” (07: 271-2, 168).

ocorrer “sem a fundada suposição de uma tendência natural para ela” (07: 331; 225). Enquanto os animais alcançam, em cada elemento, o fim da sua existência, “os homens somente na humanidade em sua totalidade” o atingem (Brandt, 2012, p. 26). Mas a ideia da humanidade, muito discutida nos anos setenta, o é na *Anthropologie* como ideia de uma unidade histórico-sistemática (Brandt, 2012, p. 18). E a compreensão da destinação de cada indivíduo nessa unidade diferencia Kant dos demais pensadores alemães (Spalding, Lessing, Thomas Abbt, Moses Mendelssohn e Herder), que, na época, a pensavam, haja vista que, para ele, o “todo não é a criação e tampouco o indivíduo, mas a espécie humana. Este é o parâmetro ao que se refere a *destinação*” (Brandt, 2012, p. 26).

No esforço em apreender a tendência natural da espécie em perseguir sua destinação, a qual é tratada num enfoque estritamente empírico e de modo imanente ao mundo (Brandt, 2012, p. 19), Kant não se omitiu de fazer o “retrato” de vários povos, mediante uma delimitação do caráter natural revelado, não nas características adquiridas ou artificiais de cada nação, mas “na mistura sanguínea dos homens” (07: 319; 214).¹² A caracterização biossocial de alguns povos expressa, no cômputo geral, o seguinte: as relações humanas demandam um reconhecimento do outro que pode ser conduzido e moldado por nós, na realidade empírica, e, em decorrência, moldando esta também e, com isso, delineando gradativamente o perfil de cada sociedade. Desde o exercício e a constituição política desse processo é que parece resultar o que se conhece por este ou aquele povo, que envolve, sim, um lado determinado pela moral e outro sensível. O quanto cada povo pode disciplinar o ódio passa a ser, aos olhos de Kant, a questão central: “a *excitabilidade* dele pelo mero amor-próprio, isto é, apenas para seu proveito e não em favor de uma legislação para todos, é um impulso sensível do ódio...” (07: 271-2; 168).

A partir dessa interpretação do sensível como a esfera da subjetividade humana que concatena o ódio, como pensar como plausível o desenvolvimento empírico-pragmático da espécie? A

¹² Sobre isso, ver: 07 311-320; 208-214. Nessas passagens, Kant caracteriza o povo francês, o inglês, o espanhol, o alemão, o grego, o russo, o polonês e o turco.

dificuldade em relação a isso é aventada pela própria produção filosófico-antropológica sobre o indivíduo humano. Por um lado, ela era rara na época, por outro, aquele que a empreende já se depara com uma situação crítica em virtude do desenvolvimento dos meios psíquicos desse indivíduo para se relacionar consigo mesmo: desde a mais tenra idade, quando “começa a falar por meio do eu”, o homem faz com que esse eu apareça; com isso, o “egoísmo progride irresistivelmente...”, ao que se soma o fato de ele aparentar “abnegação”, falsa “modéstia”, e conceder a si próprio “um valor superior no juízo de outros” (07: 128; 28).

Essa avaliação de Kant tem de ser compreendida sob um prisma teleológico no qual a intensidade do egocentrismo, do egoísmo é o parâmetro para se balizar o grau ou nível do desenvolvimento moral humano. A própria definição de caráter humano vincula o indivíduo civil à perspectiva moral de existência da espécie. No que “concerne à representação que o indivíduo que tem caráter faz de si e da própria espécie”, é registrado, como primeiro traço característico desta, a “capacidade de se proporcionar um caráter em geral, tanto para a sua pessoa, quanto para a sociedade em que a natureza o coloca” (07: 329; 223). Se há uma natureza má, ela é celebrada como um meio de se chegar ao bem, de sorte que as inclinações humanas são utilizadas pela própria natureza como um mecanismo para chegar àquele fim: “O que aqui encontramos é uma das variantes da *invisible hand* – quer dizer, nossas ações egoístas, determinadas pela natureza, estão inseridas em um todo que promovem a meta da humanidade.” (Brandt, 2012, p. 29)

E, nesse ponto, ao pensar o homem singular e a espécie, Kant estabelece uma analogia dos homens com as abelhas, por meio da qual aponta o melhor tipo de regime político favorável à sociedade civil: como muitas colmeias, juntas, rapidamente entram em “hostilidades” umas com as outras, procurando cada qual, por meio da violência ou da astúcia, empregar o esforço da outra, um comportamento igualmente presente em qualquer povo, a saber, procurar “se fortalecer subjugando os vizinhos”, recorrendo mesmo à guerra, quando “não se antecipa a ele [país vizinho, C.A.M.] por mania de grandeza ou temor de ser absorvido por ele”, Kant defende

que a melhor sociedade é a que possui “uma única abelha rainha nessa colmeia” (07: 330; 224). Essa analogia deixa clara a noção de povo, não como categoria moral, tampouco política, mas de cunho empírico-pragmático, visto estar posta por meio dele (e não por meio da razão) a indubitável dependência da moral em relação à política:

Numa constituição civil, que é o supremo grau na ascensão artificial da boa disposição da espécie humana para chegar ao fim-último de sua destinação, a *animalidade* é anterior e, no fundo, mais poderosa que a pura *humanidade* em suas manifestações... (07: 327; 221)

Com efeito, nesse ponto, a via que Kant segue não é, como se sabe, a de Rousseau, o retorno ao *status naturalis*: ao contrário do genebrino, o filósofo de Königsberg entende que há um “móbil” que impele a espécie humana a sair “do rude estado de natureza” rumo ao “civil”, e que consiste na guerra, seja interna, seja externa. Ainda que a guerra seja o “maior mal”, ela também é “um mecanismo da Providência” que impulsiona a espécie a sair daquele primeiro estado (07: 330; 224). Kant, alhures, partilha com Rousseau a ideia da *perfectibilité de l’homme*, contudo, a destinação da humanidade em sua totalidade em se aperfeiçoar é destinação empírico-histórica, a ocorrer no *statuscivilis* (Brandt, 2012, p. 15).

II

Cultura aqui é concebida como um processo de desenvolvimento da humanidade, da sua animalidade à condição de racionalidade (Eterovic, 2013, p. 395); um processo conduzido *pela natureza*, que parte “não da moralidade e de sua lei (como, todavia, a razão prescreve)” e sim da “cultura para a moralidade” (07: 327-8; 221-2). Esse aprimoramento requer necessariamente a conjunção entre cultura e política, isto é, tal como exposto no tópico anterior, na *Anthropologie* ele não é pensado a partir de uma razão prática que antecede de modo determinante o eu empírico.

No § 69, ao pensar o homem civilizado, Kant reporta-se ao gosto e sustenta que ele contém “uma tendência ao incremento externo da moralidade” (07: 244; 141).¹³ Não se trata apenas de “um *gosto social*” condutor da conversação em reuniões sociais, nas quais uma das regras é ter controle da própria opinião (07: 279, 281; 176, 178). Gosto é ainda pensado como uma forma de manter a confiança entre os homens, pelo que se torna relevante argumentar, expressar a opinião, indicando que, para Kant, a cultura de um povo como tal exige igualmente a discrição nas relações – daí sua veemente reprovação dos que procuravam estar na “moda” (07: 139; 39). Ou seja, ele concebe o gosto numa perspectiva de comportamento social e, desse prisma, também a discussão pública é levada em conta: na que é “séria”, cabe manter “cuidadosa disciplina” para consigo e suas emoções, de modo a sempre “sobressair” respeito e afeição recíprocos (07: 281; 178),¹⁴ uma vez que o trânsito aberto de pensamentos entre os homens deve estar pautado em princípios (07: 279; 176).

Por que Kant destaca a relevância da opinião pública, nesse texto? Justamente por ela poder ser promotora de propósitos políticos a serem alcançados conforme o desenvolvimento cultural de um povo. A formação da opinião pode ser pensada a partir da argumentação – e então estamos diante de uma árdua tarefa: “argumentar é sempre uma espécie de trabalho e dispêndio de força, que se torna por fim penoso devido à fruição bastante intensa” enquanto dura a reunião social em que é expressa (07: 280; 177) – assim como a partir do escritor: todo escritor que, com “sua opinião declarada publicamente” (07: 129; 29), não encontra “adeptos”, é suscetível a “suspeita de erro”, quer dizer, acertar, neste caso, é ser capaz de convencer, de ser formador de opinião.

¹³ “Tornar o homem *civilizado* em sua posição social não quer dizer exatamente tanto quanto formá-lo *como homem eticamente bom* (como homem moral), mas o prepara para isso pelo esforço de satisfazer os outros no estado em que se encontra (tornar-se querido ou admirado). — O gosto poderia, desse modo, ser chamado de moralidade no fenômeno externo...” (07: 244; 141)

¹⁴ Ela “[...] depende mais do *tom* (que não deve ser nem gritado nem arrogante) que do conteúdo da conversa” (07: 281; 178).

Nessa função de formador de opinião, entretanto, despontam aqueles que, aparentando serem gênios, emitem opiniões em “tom peremptório de um iniciado ou detentor da cátedra da sabedoria” (07: 279, 176), encobrendo, com isso, sua “miséria de espírito” (07: 226; 124). São aqueles que simulam genialidade, ao emitirem suas opiniões sobre “religião, questões de Estado e moral”, e, com isso, se amontoam sob a “insígnia da inteligência mecânica”; falam “a língua de inteligências extraordinariamente favorecidas pela natureza”; declaram que “aprender e investigar laboriosamente é próprio de embotados”; acreditam ter “apreendido de um só golpe o espírito de toda ciência” (07: 226; 123, 124). Tal como “os charlatães e impostores”, esses homens devem ser desprezados¹⁵ – são prejudiciais aos “progressos da formação científica e moral” e também ameaçam a confiança na cultura moral em sociedade (07: 279; 176). Aqui, com a defesa da formação da opinião pública, Kant está a sustentar um entendimento da cultura voltada ao fim de desenvolvimento da espécie, mediante o âmbito público.

Ora, numa sociedade pública (conceito bem frisado, na *Anthropologie*: “somente a sociedade civil em geral é, na ideia, pública” - 07: 279; 176), a opinião não é um dado político? E a realidade política, agora fundamentada, não se revela então como o ponto de encontro entre argumentações teóricas e ações pragmáticas? Lembremos, a opinião, para Kant, também tem poder sobre o desejo de poder, sobre a ambição humana, posto não ser tematizada de modo isolado, e sim pensada num contexto em que se intercalam a responsabilidade individual e a história coletiva, a qual é conturbada pelas fraquezas humanas, principalmente por paixões como *ambição, desejo de poder e cobiça* (07: 270; 167).

A razão é o que Kant contrapõe às paixões e à manipulação da opinião (07: 324, 218). Essa manipulação das opiniões ocorre por iniciativa daqueles que têm paixões, consideradas como fraquezas, dentre as quais se sobressai a *ambição*, isto é, a fraqueza com a qual os homens tencionam influenciar os demais pela “*opinião*” e pelo “desejo de poder”, devido ao “*temor*” que se tem dos demais, um

¹⁵ O termo usado é “dispensados” (07: 226; 124).

tipo de desejo que, junto à ambição e à cobiça, consiste num “servilismo”, por meio do qual um indivíduo se “apodera” de outro e se utiliza dele para fins próprios (07: 272; 169). E aqui não está em questão a desobediência ao imperativo categórico, que consiste em conceber o outro apenas como fim em si mesmo, mas apenas uma decorrência mesmo da sedimentação da cultura na vida social, ainda que Kant observe que o homem criado culturalmente tem sua vontade determinada pela razão: ao querer, ele quer “*por ordem de sua razão moral-imperativa*”, consoante ao que ele “*deve fazer, e... pode fazer* (pois a razão não lhe ordenará o impossível)” (07: 148; 47-48). Novamente, não se pensa aqui o indivíduo singular, mas toda a sociedade, a qual, contudo, ao manter a coerção civil, possibilita a cada qual a autossuperação: com o “aumento da cultura” o homem, como ser racional de “má índole”, porém dotado de disposição moral, sente sempre mais “os males” que, “por egoísmo”, causa aos outros, e compreende como único “remédio contra isso” submeter seu senso (privado, individual) ao “senso comum”, à “disciplina”, isto é, à coerção civil (07: 329-30; 223-4).

Além da opinião pública, outro elemento do âmbito da cultura que se entrelaça com a política é a ciência. Kant considera que ela, no concernente ao conflito, à guerra, à barbárie, tem muito pouco a desempenhar. Contra o retrocesso decorrente da barbárie, cujo irrompimento transtorna os Estados (07: 325-6; 220), a ciência não pode oferecer resistência, pois, se o “impulso à ciência” se dá na medida em que ela é “uma cultura que enobrece a humanidade”, o progresso “nas ciências” é fragmentário e “não oferece segurança contra” aquele retrocesso (07: 325-6; 220). Apesar de seu limite, isto é, de ela não poder fazer muito em prol do desenvolvimento da espécie, Kant sustenta que há uma “*inteligência universal*” abrangedora de todas as ciências, a qual, antes de consistir na capacidade de invenção ou criação, concerne à de “aprender” com “o conhecimento histórico” (07: 226; 124).

Esses registros nada mais indicam os âmbitos em que processam os propósitos políticos são processados, a saber, dentro e fora do Estado. São dependentes tanto da história política de um povo quanto do próprio desenvolvimento cultural dele (o quanto de

charlatães cada sociedade tem, capazes de influenciar a opinião pública), pelo que fica exposta a necessidade da autonomia dos homens em suas relações sociais e em sua vontade política – externadas mediante opinião. Em outras palavras, esses propósitos exigem o respeito à ciência, à opinião séria, e o repúdio à esperteza e aos charlatães. A tais propósitos estão igualmente relacionadas a arte e a religião.

No âmbito da arte, a progressiva cultura do povo não é vista como inteiramente positiva: junto a ela, vem o luxo (*luxus*), o qual, por um lado, enquanto “excesso de prazeres sociais *com gosto*”, é “contrário ao bem-estar” da própria comunidade em que surge; por outro lado, o luxo não é de todo negativo, visto que “tem a vantagem de vivificar as artes e, assim, de restituir à comunidade os gastos” que o dispêndio com ele possa “lhe ter custado” (07: 250; 146-7). A visão de Kant circunscrita ao traço empírico, ao que ela pragmaticamente é, parece predominar em sua análise; o sentido de cultura aqui é o “aumento da capacidade de desfrutar ainda mais os contentamentos..., tais como o das ciências e belas-artes”, e também “o *consumo*, que sempre nos faz menos capazes para contentamentos ulteriores...” (07: 236-7; 134).

A religião, tal como a ciência, é concebida como “uma cultura moral” (07: 328; 222). Como exposto no tópico anterior, o aspecto religioso e a política estão intrinsecamente vinculados, definindo mesmo o caráter de cada povo. Daí, ao caracterizar culturalmente um ou outro povo, Kant o faz levando em conta esse vínculo.¹⁶ Certamente essa acepção de religião como traço cultural definidor de

¹⁶ A saber: 1) se “é moderado, dedicado de coração às leis, principalmente às de sua velha **religião**.” (no caso, o espanhol - 07: 316; 210 – grifo nosso); ou 2) o que, “quando chega como colono a um país estrangeiro, logo forma com seus compatriotas uma espécie de sociedade civil, a qual, pela unidade da língua e em parte também da religião, o insere num pequeno povo que, sob a autoridade superior e numa tranquila **constituição moral**, se distingue das colônias de outros povos principalmente por sua aplicação, limpeza e economia.” (os alemães - 07: 317; 212 – grifo nosso); ou ainda 3) o que “sob a dura opressão dos *turcos* ... não ... perdeu sua índole sensível (vivacidade e ligeireza) ..., mas essa particularidade provavelmente se reavivaria de fato, se a forma de **religião** e de **governo** novamente lhes proporcionasse, por acontecimentos propícios, a liberdade de se restabelecer.” (os gregos - 07: 319-320; 214 – grifo nosso).

um povo, sustenta-o como uma coletividade física, ditada pela lei estatutária. Isso se torna mais evidente com a tematização da religião, na política. A religião também faz parte da *Aufklärung*. Nas exposições das ideias “pertinentes à moralidade, que constitui a essência de toda religião”, *esclarecimento* consiste em ser capaz de diferenciar “o simbólico do intelectual (o culto da religião)”, o “*invólucro*” da “coisa mesma” (07: 191-192; 90). E, como a religião deve ser “estimada como moral”, nas questões a ela pertinentes torna-se injusto exigir do leigo que ele “não se sirva de sua própria razão” e siga uma que lhe é estranha, a do sacerdote (07: 200; 98). Com isso, Kant associa a exigência ou imposição religiosa do servilismo ao estado de injustiça. Todavia, estamos sempre tratando aqui de coletividade humana, cuja necessidade natural (biológica) força a usar as habilidades e talentos que a levam a realizar sua segunda natureza, a cultural (Eterovic, 2014, p. 400). Essa mesma postura pode ser encontrada no tratamento concedido por Kant à relação entre devotos e o propósito da paz, a qual não é abordada a partir da intenção de um sujeito singular decorrente de seu anseio por aprimoramento moral, e sequer como um *telos* por meio do qual se vislumbra a determinação da razão prática. Antes o contrário, parece mesmo ser um fenômeno cultural, dependente da interiorização da fé em sua natureza. O foco é a coletividade de devotos, cujo propósito é o de paz na terra. Para tal comunidade, esse fim não pode ser confundido com mecanismos políticos de diluição de conflitos ou de negociações de interesses conflitantes. Como finalidade religiosa, a paz, ao fortalecer os fiéis diante da finitude da existência terrena e de condições humanas adversas, deve servir de escopo para a condição conciliadora que, por vezes, é exigida da política: se a esta é cobrada a regulamentação racional dos conflitos sociais, cuja inevitabilidade se deve à própria natureza humana, os ímpetus dessa natureza, seus instintos agressivos, certamente são contidos pela fé religiosa e, assim, indiretamente, esta passa a contribuir com a função reguladora da política. Desde essa perspectiva, “traços nacionais” podem ser, por meio dos fiéis, introduzidos “em todo um povo, dentro dos limites” do Estado, com a condição de que sejam continuamente disciplinados e “como que

entorpecidos em mecânicos exercícios de fervor religioso” (07: 302; 197-198).

Como no *Idee* (08: 20; 13), em que, devido à “insociável sociabilidade dos homens”, podemos supor a necessidade da política no processo de interação, na *Anthropologie*, é esta uma característica sua em qualquer contexto cultural, se o sentido da política é a construção da paz, a contenção de conflitos mediante a cultura e, para isso, serve a religião, não menos ressaltado é o papel dos conflitos que também para tanto contribuem. Na espécie humana a natureza colocou

[...] o germe da *discórdia* e quis que sua própria razão tirasse dessa *discórdia* a *concórdia*, ou ao menos a constante aproximação dela, esta última sendo, com efeito, na *ideia* o **fim**, embora *defato* aquela primeira (a *discórdia*) seja, no plano da natureza, o **meio** de uma sabedoria suprema imperscrutável para nós: realizar o aperfeiçoamento do ser humano mediante **cultura** progressiva... (07: 321; 216).

Donde o ponto de vista de Kant sobre nossa espécie ser, em geral, positivo – embora ele próprio admita, paradoxalmente, que ela trabalha “deliberadamente em sua própria *destruição* (por meio de guerras)”, concomitantemente é constatado que a vida da espécie “dotada de razão se conserva *progredindo* no todo” (07: 276-277; 174). O móbil que impele os homens a saírem do rude estado de natureza e se inserirem no estado civil, a guerra (07: 330; 224), não é similar à barbárie, já referida como destruidora de Estados inteiros – estes são uma evidência da luta humana pela superação da condição natural:

A necessidade que ele [o homem, CAM] impôs a si mesmo através do ânimo insatisfeito (*unfriedliche Gesinnung*) e o estímulo propulsor que obriga a espécie humana a se estabelecer no planeta inteiro forçando-a, com o fogo e a espada, a fundação de Estados. Mas tudo isso pertence a história natural (*Naturgeschichte*)... (Brandt, 2012, p. 21-22)

A universalidade de relações estáveis e pacíficas entre os grupos sociais, ainda que resultante de conflitos determinados pela natureza

mesma da espécie, supõe uma moral imanente ao próprio desenvolvimento do coletivo para o melhor sem, contudo, retirar dele suas peculiaridades culturais, relativas, tópicas, assegurando desse modo a junção entre cultura e política. Pressuposto, nesse caso, é que a representação de cada um sobre a vida pública constitua a representação que uma coletividade tem da política. Nisso consiste a autorreferencialidade, a qual, destarte, não concerne àquela que uma coletividade politizada possa ter de si própria. Pelo contrário, a política aqui não depende da política, mas da cultura, haja vista que, repetindo Kant, “a natureza se esforça para conduzir a uma cultura cujos fins se acordam adequadamente com a moralidade partindo da cultura para a moralidade, e não da moralidade e de sua lei”, como prescreve a razão (07: 327-328; 221-222).

Enfim, Kant, na *Anthropologie*, fala menos de política e mais de cultura voltada ao fim político de desenvolvimento da espécie, e da cultura por meio da religião, da opinião, das ciências, da arte. Um ponto pertinente a isso não pode ser ignorado: a prevalência da cultura não implica a minimização da política; a minimização desta ocorre pela moral. Atentemos para o papel que ele concede a ambas, política e moral, no concernente à paz. Se as relações civis, externas, dos homens entre si, são ditadas pela política, ou seja, se não são relações cujo escopo é a moral, e se Kant busca caracterizar a obrigatoriedade intrínseca da paz, então essa obrigatoriedade pode ser assegurada politicamente pela legalidade, mas não prescinde de certa moralidade: é só no foro intrínseco de cada cidadão que a paz pode ser avaliada como desejada ou não. Se não fosse assim, a política poderia usar de meios legais para coagir e diluir conflitos, mas eles não poderiam ser superados por acordos e, na melhor das hipóteses, ficariam latentes à espreita de oportunidades para se manifestarem. Unicamente expectativas morais – as quais, desde a perspectiva de Kant, na *Anthropologie*, não vêm *ante*, não são *a priori* em relação à cultura – direcionadas à convivência pacífica entre os vários estratos e grupos sociais podem significar algum desenvolvimento cultural, posto que aí servem de contraponto as manobras políticas escamoteadoras daqueles instintos destrutivos e

inócuos dos humanos, que usam o coletivo para a defesa dos interesses próprios.

Nessa direção seguem as reflexões de Kant sobre a relação entre cultura e política: comunidades em cujos contextos culturais os indivíduos se emanciparam podem ser apenas aquelas constituídas por cidadãos que têm pleno uso de sua autonomia pública. Essa leitura é sugerida pelas próprias palavras de Kant, quando ele sustenta que o conhecimento de cada membro da coletividade deve exercer alguma – aliás relevante – influência sobre a determinação dos indivíduos em geral, seja na vida civil, seja no âmbito privado, uma vez que a razão pode provocar “uma animação da vontade” nos “discursos religiosos ou políticos para o povo ou mesmo também apenas para si mesmo”, “na representação do bem moral”, mediante a “ligação de suas ideias com intuições... adjudicadas àquelas”, e que assim “avivam a alma em vista do bem”, com a razão ainda “mantendo as rédeas nas mãos”, decorrendo daí “um *entusiasmo* pelo bom propósito” (07: 253-4; 151-2).

A referência prática imediata à nossa espécie constante na *Anthropologie* é um tanto quanto política, porém, ela é muito mais cultural. Compreender isso não é difícil, mas também nada simples, já que Kant, nessa obra, em geral, não trata da política pela política e nem do humano pelo humano, tampouco do humano a partir da teoria dos dois mundos, mas do humano contextualizado, coletivo, vivendo sob regras, normas e valores ordenados: os enunciados contidos na obra, como enunciados antropológicos, são repletos de pressupostos culturais, históricos e políticos. E tudo isso voltado a retratar o “social humano”, o qual vai se construindo na mesma proporção que um agrupamento humano sai passo a passo do estado natural em direção à preservação da humanidade, do *status civilis*.

III

O aprimoramento da espécie, a destinação humana em progredir moralmente é um processo cultural que passa pela política, e não deixa de estar inscrito no esclarecimento, o antídoto ao processo em

que “se troca um *ideal* (da razão prática pura) por um *ídolo*, e não se atinge o fim-último.” (07: 192; 90). Ora, com essas palavras, Kant não está a nos dizer que, desde o esclarecimento, a moral determina a vida nos âmbitos social e interior dos humanos, e, em decorrência disso, molda igualmente a sua organização exterior? Logo, essa exterioridade nem sempre é moral, em virtude da natureza humana? Se tal suspeita é pertinente, o que resta à política? Ser mero vetor de externalização dessa dinâmica entre natureza e razão que se oculta e se revela concomitantemente? Ocorre que essa maneira de conceber o fim do homem, e mesmo a noção teleológica de fim-último do homem como espécie, não é preponderante na *Anthropologie*. E outros conceitos da filosofia prática, como sumo bem, suprassensível, reino dos fins, imperativo categórico, humanidade como fim em si mesma, ou não constam nessa obra ou, quando aparecem, isso não acontece em frequentes passagens.

O desenvolvimento da espécie, sempre referido na *Anthropologie*, é pensado em termos pragmáticos, porquanto implica necessariamente a conjunção entre cultura e política. E, nas considerações aqui tomadas do texto, a política é mais ou menos funcional conforme aos acordos que estipula, para o que a representação do coletivo que cada homem traz consigo também contribui, em maior ou menor medida: feitos políticos evidenciam a dependência estrita entre o nível de autorreferencialidade de cada indivíduo e o dos seus respectivos contextos. Qualquer política tem a ver com a organização externa de um povo e, por isso mesmo, não está desconectada da condição que esse mesmo povo experiencia internamente, a qual, por sua vez, é evidenciada na cultura.

Na *Anthropologie*, a autorreferencialidade do indivíduo autônomo não existe para ele apenas, mas para viver publicamente, e nisso está, sim, a lógica da política – a disposição humana para o melhor é uma disposição, nas palavras de Kant, para sustentar “uma convivência pacífica”, uma sociedade sob o princípio regulativo da “paz” que se mantenha em meio a ações e reações humanas; e, consoante a isso, a ideia de “sociedade civil mundial”, embora inalcançável, desempenha a função de “princípio regulador”, a saber, o de persegui-la “como a destinação da espécie humana” (07: 331; 225).

Tais palavras, contudo, não podem ser interpretadas como tendo o mesmo significado que atingir o sumo bem, e sequer podem ser concebidas como um prognóstico definitivo, tendo em vista que todo pensador diante da “experiência dos tempos antigos e dos modernos” encontra-se “em embaraço e dúvida” sobre as coisas, se elas no futuro estarão melhores para a espécie humana (07: 326; 221). Kant não se eximiu de pensar a política como meio garantidor da sobrevivência digna dos homens, não somente em sua filosofia política. Porém, aqui há que se considerar que, na *Anthropologie*, ela é pensada simultaneamente ao determinismo natural. Se esse determinismo natural leva à paz política, isso não está bem claro, mas a interseção entre ele e a política é explícita.

Como então responder às questões postas inicialmente, neste texto, a saber: o tema da política na *Anthropologie* permite articulá-la com a filosofia política de Kant? Por meio desse tema, ela apresenta alguns pontos de contato com tal filosofia? E, por esse prisma, podemos entender que ela complementa essa filosofia, ou não, pois se distingue totalmente dela?

Encontrar alguns pontos de contato é possível, mas não é o mesmo que deduzir que a tematização da política na *Anthropologie* a indica como obra da filosofia política de Kant, ou sustentá-la como parte do sistema crítico. Se ela fosse, seria parte da filosofia prática kantiana, e esta apresenta uma estrutura teórica constituída pela filosofia do direito, pela ética, pela teologia moral, pela antropologia moral e pela filosofia da história. Nessa direção, primeiramente, ainda que se admitam pontos de contato entre a *Anthropologie* e a filosofia transcendental,¹⁷ cabe notar o próprio estatuto da

¹⁷ Segundo Brandt (Brandt, 2012, p. 19), “[...] há pontos de contato também com a filosofia transcendental, com a Estética na *Kritik der Urteilskraft* e com a Filosofia do Direito. Neles a ‘Antropologia’ é uma espécie de *summa* dos temas restantes da filosofia kantiana, ainda que desde uma perspectiva empírico-pragmática.”

Também pontos de contato entre a *Anthropologie* e a filosofia moral podem ser evidenciados nas predisposições humanas, reveladoras tanto do nosso lado pragmático quanto moral do homem: “Nossas três predisposições: técnica, pragmática e moral (07: 322) correspondem a estágios de desenvolvimento humano. Temos um estágio negativo e três positivos de desenvolvimento da natureza humana: nossa predisposição à animalidade empenha-se à autoconservação e bem-estar físico com

antropologia empírica como ciência, ressaltado por Kant (07: 120, 122 etc.; 22, 23 etc.). A partir daqui, a tese de que a *Anthropologie* não se inclui no sistema da filosofia transcendental encontra amparo na própria acepção do filósofo de Königsberg acerca do *status* de saber ao qual ela se refere. Segundo ele, antropologia como conhecimento sistemático, conhecimentos gerais, é ciência e ciência de utilidade geral (ordenada e dirigida pela Filosofia) (07:120; 22). Evidentemente, nessa delimitação da antropologia como subárea da ciência, até mesmo o papel desempenhado por Kant se modifica. Na obra em foco, a grande parte das asserções não são suficientes para concebê-lo como filósofo, já que, segundo suas próprias palavras, este é um “investigador da sabedoria” e não um “trabalhador” das ciências (07: 280n.; 177n.); nela, sua atenção, seu esforço parecem estar mais voltados tanto para o conhecimento regional do *homoeuropaeensismodernus*, quanto para elaborar um conhecimento amplo abrangente do mundo (Zöllner, 2013, p.553).

Em segundo lugar, em sua filosofia política, Kant desenvolve a reflexão a respeito das “condições empíricas” em que são aplicadas as normas da teoria do direito e, com isso, desenvolve “um pragmatismo surpreendente”, lidando com “relações de poder político”, a fim de “descobrir e explorar possibilidades de mudanças livres de coerção” e orientadas por princípios (Kersting, 2009, p. 411). Donde, se a filosofia política reflete sobre as condições empíricas, então nada mais coerente que associarmos a *Anthropologie* a essa filosofia, como uma parte dela. Ocorre que esse intérprete de tal filosofia é claro: aquelas condições “não” remetem à realização de qualquer fenômeno empírico, uma vez que estão restritas à

um significado de preservação da espécie. Nossa predisposição à humanidade é dividida entre uma predisposição técnica e uma pragmática. Nossa predisposição técnica empenha-se pela formação da cultura com o significado de cultivação na espécie inteira e ela é desenvolvida por habilidade/destreza. A predisposição pragmática empenha-se pela realização da felicidade com uma significação de civilização da espécie, e ela é desenvolvida pela prudência. Predisposição à personalidade é agora chamada predisposição moral e ela se empenha na formação do caráter como um significado de moralização da espécie; ela é desenvolvida pela prudência (moral).” (Eterovic, 2014, p. 395-6)

realização das normas, mas não de todas as normas, apenas as relativas à teoria racional do direito. Ora, em relação à filosofia do direito, como é sabido, Kant traz a nós, com ela, uma metafísica do direito, e daí ela ser “formada por um racionalismo normativo que evita toda determinação histórica ou empírica” (Kersting, 1992, p. 143) e que, como parte de sua filosofia política e da história, não se preocupa com interesses e necessidades humanos: a “lei do direito racional” de Kant é uma lei formal, “[i]ndiferente a todos os elementos de conteúdo nas ações humanas” (Kersting, 2009, p. 414).

Como a filosofia política do sistema crítico envolve a filosofia do direito, cabe notar ainda que ela está contida na filosofia da história, em cujo “horizonte” se vislumbram conceitos básicos da teleologia, a saber, o “sumo bem político, a paz perpétua” (Kersting, 2009, p. 411). Precisamente, tal característica, tão relevante, cara, essencial àquela filosofia, parece distanciá-la da *Anthropologie*, na qual a apreensão da humanidade, muito mais que moral, é predominantemente pragmática: antes de ser destinada a atingir o sumo bem e a paz perpétua, nesse texto, “a humanidade em sua totalidade constitui um sistema temporalizado que está determinado a realizar sua natureza, a saber, a autonomia” (Brandt, 2012, p. 29). E a própria ideia de autonomia moral “proíbe fundamentar antropologicamente a moralidade”, posto que, desse modo, a “razão se converteria em uma razão esquizofrênica porque, *qua* razão, ordena algo irracional” (Brandt, 2012, p. 31). Autonomia aqui é mais entendida como uma “condição prévia que é (parece ser) assunto da história natural e a edificação de um sistema jurídico sob estados necessariamente republicanos ou democráticos. A natureza utiliza o mecanismo das inclinações do homem para alcançar esta meta independentemente das ações racionais humanas casuais” (Brandt, 2012, p. 29); não fosse assim, na *Anthropologie*, estaríamos sempre diante de considerações e registros pensados desde a lei da liberdade, que ordena ações ao homem, “de forma categórica”, sem levar em conta a natureza e o que é bom para ele (Brandt, 2012, p. 31).

Ademais, também não parece ser coerente afirmar a ligação da *Anthropologie* à filosofia política de Kant, por esta estar inserida na filosofia crítica, a qual “requer uma tarefa de reconstrução” e exige

que os “argumentos e doutrinas de sua filosofia do Direito”, tão “essenciais para a filosofia política sejam colocados no seu nexu fundacional interno, de modo que a espinha dorsal sistemática da filosofia política possa ser esclarecida”.¹⁸ Essa reconstrução, na perspectiva da *Anthropologie*, ainda que fosse tentada, não seria profícua – as observações, registros e reflexões de Kant na obra, especialmente no concernente aos dois temas abordados aqui, isto é, povo e política e cultura e política, não obedecem ou concernem à filosofia do direito, tampouco à filosofia da história. Além disso, se tentássemos sustentar aquela relação perscrutada, estaríamos contradizendo a letra do texto kantiano:

Teoria alguma da obrigação incondicional poderia ser construída sobre a base de uma vontade ligada só ao entendimento, sobre a fundação de uma razão instrumental... O destino da justificação da filosofia do Direito e da filosofia política de Kant... entraria em colapso. E a derrocada do imperativo categórico traria abaixo consigo, então, a lei universal do direito, com todos os princípios-corolários da teoria da propriedade e da filosofia política que dependem dele; a estrutura da filosofia prática de Kant, na qual a razão domina, afundaria completamente no empirismo. (Kersting, 2009, p. 416-7).

Certamente, alguns elementos estão presentes em ambos os âmbitos da produção kantiana, tais como o conceito de progresso, mesmo em condições permeadas por conflitos, e a de sociabilidade insociável. Tais elementos, alhures, não são suficientes para sustentar uma relação entre a obra focada e a filosofia política de Kant. Mesmo a reflexão sobre as condições empíricas nessa filosofia política, quando aceita, o é em relação à doutrina do direito, a qual, por sinal, é considerada pelo próprio filósofo uma metafísica do direito (06: 205, 217; 11, 23). A propósito, não estamos tratando aqui da

¹⁸ Kersting, 2009, p. 411. Em outras palavras: “[...] é necessário que reconstruamos o caminho do argumento kantiano, do conceito de Direito, passando pela fundamentação da propriedade e chegando aos princípios *a priori* da república da razão.” Ibidem.

antropologia moral e, mesmo se fosse esse o caso, ainda assim seria preciso levar em conta o que Kant assevera, a saber, que nem mesmo uma antropologia moral pode prescindir ou ser misturada à *Metafísica dos costumes*: esta só pode ser aplicada àquela (06: 217; 23).

Outro tópico que parece não assegurar o aventado vínculo entre a *Anthropologie* e a filosofia política kantiana é o conceito de povo, em um e noutro caso. Tomemos, como exemplo, o opúsculo *À paz perpétua* (1795), que constitui o tratado político de Kant. Nele, o direito das gentes surge sob o conceito de *Völkerrecht*, ao seio de uma divisão entre *Staatsbürgerrecht*, o direito civil que rege as relações entre cidadãos de um mesmo Estado, e o *Weltbürgerrecht*, o direito cosmopolita que regula as relações entre Estados e entre os indivíduos desses Estados. O *Völkerrecht* é o direito que regula as relações dos povos entre eles (*jus gentium*); com essa precisão, no entanto, o termo “Volk” não remete aqui ao sentido de *populus* da *Anthropologie*, uma massa de homens unidos em um contrato, formando um todo (07: 311; 206). Com efeito, *Völker*, “gens”, não deve ser compreendido como gentes, comunidade de sangue ou etnia, mas como uma comunidade unida de cidadãos regida por uma legislação pública comum, e isso explica por que, numa obra posterior a esse tratado, na *Rechtslehre*, Kant retifica essa terminologia, precisando que o direito das gentes é um *Staatenrecht*, um direito de Estados em suas relações recíprocas (06: 343; 148-149).

O contrato, deveras, poderia igualmente servir de conceito articulador entre a *Anthropologie* e a filosofia política, dada a sua presença em ambos. Entrementes, Kant não inclui em sua filosofia política o estabelecimento de um soberano absoluto, com o objetivo pragmático de assegurar a ordem: “O contrato é mais bem uma ideia normativa da razão prática, o critério último para julgar a moralidade das máximas. A pauta da filosofia política de Kant é ‘a pretensão incondicionada que está vinculada com o conceito de razão prática’”. (Höffe, 1988, p. 25). O autor da *Anthropologie* trata, nela, do contrato como meio de manutenção de uma ordem, um meio voltado à coordenação da diversidade cultural e dos conflitos; essa ordem é identificada com uma situação de paz garantida pelo andamento da cultura – na qual está a existência política dos homens

entre si, auxiliada pelo gosto, no âmbito da cultura –, uma situação de contrato fundamentada em reflexões pragmáticas. E, como o contrato é aquele que fundamenta e legitima o Estado, a anuência a ele não está suspensa no ar, a sociedade civil não pode ser subtraída de um *modus vivendi*. Antes, ao contrário, ela é oriunda de um *nicho* cuja historicidade está envolta pela forma que ele assume em cada época. Nesse texto, o contrato é observado, porque com ele cada qual, como grupo social ou povo, tem assegurada sua posição, sua existência; na filosofia política kantiana, ao contrário, o contrato tem um papel central, por responder à razão prática: como ele tem de fundamentar a “situação de direito”, essa fundamentação “não pode ser entendida em um sentido empírico”, porque, reiterando, o contrato não é concebido como um acontecimento histórico substituto do estado de natureza (Höffe, 1988, p. 25-6). A esses enfoques diversificados do contrato correspondem implicações variadas: enquanto, na *Anthropologie*, a ordem a ser assegurada pelo contrato é normativa e coercitiva, na filosofia política, ela é “ordem das liberdades”, no sentido “de autodeterminação, de autonomia da razão prática”, uma ordem racional “determinada por uma lei estritamente universal”, e na qual a “legalidade universal, tal como em um imperativo categórico, é ao mesmo tempo o critério necessário e suficiente da razão (prática)” (Höffe, 1988, p. 24).

O fato de Kant ter refletido sobre fatos, dados e problemas culturais não desvaloriza as suas observações, tampouco nega a existência de um quadro temático conceitualmente organizado, que, por um lado, em nenhuma passagem contradiz as teses da filosofia transcendental, como também, por outro, permite entrever que a *Anthropologie*, se não ocupa o mesmo lugar relevante da filosofia política, no sistema kantiano, não deixa de ocupar um lugar proeminente na obra kantiana como um todo. Afinal, é com ela que Kant se coloca como seus pares: o tratamento concedido a temas concretos, na *Anthropologie*, não permite situar a obra no interior da sua filosofia crítica e menos ainda no interior do seu sistema especulativo, antes o contrário: a linguagem acessível, o modo suave, com que trata tais temas, condiz com um estilo de *Populärphilosophie* que se propagava no final do século XVIII – afinal, a *Anthropologie*

pode ser concebida como parte do projeto geoantropológico do nosso filósofo, o qual, tal como o de Herder, segundo Günter Zöllner (2013, p. 563), tem um interesse básico, esclarecedor, popular.

Por último, parece-nos inapropriado associar o tema da política, na *Anthropologie*, à filosofia da história da qual faz parte a filosofia política, justamente em virtude de os registros de Kant a respeito concernirem a contextos históricos empíricos. Aqui, recorreremos às palavras de Ricardo Terra (1986, p. 58), que elucidam bem essa classificação:

Kant distingue claramente a “história (Historie) propriamente dita, composta apenas empiricamente” (*Idee*, 08: 30-9^a. Proposição), da “história do mundo (Weltgeschichte), que de certo modo tem um fio condutor *a priori*”. A filosofia da história, a *Weltgeschichte*, não é composta pelo acúmulo de fatos, nem depende de algum tipo de ordenação, nem diz respeito a uma maior ou menor amplitude da abordagem de diferentes povos e civilizações, não consiste na comparação dos costumes dos povos e civilizações, não busca apenas as causas das instituições que existiram; a filosofia da história busca e afirma um sentido para o devir. Ela é o projeto de “redigir uma história (Geschichte) segundo uma idéia de como deveria ser o curso do mundo, se ele fosse adequado a certos fins racionais” (*Idee*, 08: 29), 9^a. Proposição).

Referências bibliográficas

BRANDT, Reinhard. A ideia norteadora da antropologia kantiana e a destinação (Bestimmung) do homem. In: SANTOS, Robinson dos; CHAGAS,

Flávia Carvalho (Org.). *Moral e Antropologia em Kant*. Passo Fundo: IFIBE; Pelotas: UFPEL, 2012, p. 9-34.

BRANDT, Reinhard. *Kritischer Kommentar zu Kants Anthropologie in Pragmatischer Hinsicht (1798)*. Hamburgo: Felix Meiner, 1999.

ETEROVIC, Igor. Biological Roots of Kant's Concept of Culture. In: BACIN, Stefano; FERRARIN, Alfredo; LA ROCCA, Claudio; RUFFING, Margit (Org.). *Kant und die Philosophie in weltbürgerlicher Absicht*. Akten des XI Internationales Kant Kongress - Berlim: Walter de Gruyter, 2013, v. IV, p. 389-401.

HÖFFE, Otfried. *Estudios sobre Teoría de Derecho y la Justicia*. Barcelona/Caracas: Editorial Alfa, 1988.

KERSTING, Wolfgang. Kant's Concept of the State. In: WILLIAMS, Howard Lloyd (Ed.). *Essays on Kant's Political Philosophy*. Chicago: The University of Chicago Press, 1992.

_____. Política, liberdade e ordem: a filosofia política de Kant. In: GUYER, Paul (Org.). *Kant*. [Trad. Cassiano Terra Rodrigues]. Aparecida, SP: Ideias & Letras, 2009, 409-438.

SANTOS, Leonel Ribeiro dos. *Metáforas da Razão – ou economia poética do pensar kantiano*. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian; Junta Nacional de Investigação Científica e Tecnológica, 1994.

TERRA, Ricardo Ribeiro. Algumas questões sobre a filosofia da história em Kant. In: KANT, Immanuel. *Ideia de uma história universal de um ponto de vista cosmopolita*. (Org.: R. R. Terra; trad.: Rodrigo Naves e R. R. Terra). São Paulo: Brasiliense, 1986.

ZÖLLER, Günter. Genesis und Klima. Geo-Anthropologie bei Herder und Kant. In: BACIN, Stefano; FERRARIN, Alfredo; LA ROCCA, Claudio; RUFFING, Margit (Org.). *Kant und die Philosophie in weltbürgerlicher Absicht*. Akten des XI Internationales Kant Kongress - Berlim: Walter de Gruyter, 2013, v. IV, p. 551-563.

Traduções das obras de Kant utilizadas

Anthropologie im pragmatisch Hinsicht – Antropologia de um ponto de vista pragmático. [Trad. Clélia Ap. Martins]. São Paulo: Iluminuras, 2006.

Idee zu einer Allgemeinen Geschichte in Weltbürgerlicher Absicht – Ideia de uma história universal de um ponto de vista cosmopolita. [Trad. Rodrigo Naves e Ricardo R. Terra]. São Paulo: Brasiliense, 1986.

Kritik der Urteilskraft – Crítica da faculdade do juízo. [Trad. Valério Rohden e Antonio Marques]. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1993.

Die Metaphysik der Sitten. – Erste Teil. Metaphysische Anfangsgründe der Rechtslehre; Zweiter Teil. Metaphysische Anfangsgründe der Tugendlehre. – *Metafísica dos Costumes.* Primeira Parte: Primeiros Princípios Metafísicos da Doutrina do Direito. [Trad. Clélia Ap. Martins], p. 9-178; Segunda Parte: Primeiros Princípios da Doutrina da Virtude. [Trad. Bruno Nadai, Diego Kosbiau e Monique Hulshof], p. 179-311. Petrópolis, RJ: Vozes; Bragança Paulista, SP: Editora Universitária São Francisco, 2013.

Die Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft – A religião nos limites da simples razão. [Trad.: Artur Morão]. Lisboa: Edições 70, 1992.

Zum Ewigen Frieden – À paz perpétua. [Trad. Marco A. Zingano]. Porto Alegre: L&PM, 1989.

O projeto antropológico de Kant

Daniel Omar Perez
UNICAMP-CNPq

O presente trabalho tem como objetivo reconhecer e avaliar parcialmente a possibilidade de desenvolvimento efetivo das diferentes antropologias que Kant nomeia nos seus escritos com o intuito de expor uma hipótese acerca de uma teoria do projeto antropológico kantiano que nos permita elucidar a relação entre natureza humana e teoria do juízo.

Por um lado, o modo, muitas vezes fragmentado e aparentemente contraditório, no qual a questão da antropologia aparece na obra de Kant e a variedade de interpretações, realizadas por parte dos comentadores, exige uma nova abordagem que contribua ao esclarecimento do tema no interior dos estudos kantianos. Por outro lado, a retomada do modo kantiano de abordar a antropologia e a natureza humana pode contribuir para uma reflexão sobre os fundamentos do agir humano, estudado na ética e também como objeto das ciências sociais e humanas.

Durante toda sua obra, Kant faz menção à antropologia de diferentes modos. Assim sendo, a palavra *antropologia* aparece qualificada como empírica, histórica, moral, pragmática, fisiológica e transcendental. O recorte justificado dos textos de Kant em cada caso serve de base para que diferentes pesquisadores da obra kantiana argumentem em favor das suas teses sobre o lugar, o estatuto, a função e as consequências de uma antropologia kantiana. Em alguns casos, a antropologia, enquanto trata da natureza humana, aparece como fundamento da filosofia transcendental, como uma ciência

empírica e/ou como fazendo parte da filosofia prática, em outros casos aparece como não tendo qualquer função relevante no projeto da filosofia transcendental. Ainda, outro grupo de comentadores considera que Kant estaria pressupondo uma natureza humana como base para sua teoria do juízo, fato que retomaria o problema da relação entre filosofia transcendental e antropologia.

I - Antropologia e natureza humana em Kant a partir das diferentes leituras interpretativas

Diferentes comentadores da obra de Kant sustentam interpretações diversas sobre o lugar e o estatuto que ocupam a antropologia e as questões referentes à natureza humana na filosofia transcendental. Assim sendo, a antropologia é compreendida como transcendental, empírica, moral, pragmática, prática, aplicada e até mesmo como um mero manual de aula. Da mesma forma, pode-se ver que as questões referentes à natureza humana são consideradas como fundamentais, acessórias, um mero retrocesso com relação ao projeto da crítica ou absolutamente marginais em relação com a filosofia transcendental. A variedade de interpretações se sucede no tempo e aparece na simultaneidade das diferentes pesquisas.

Por um lado, Norbert Hinske (1966) afirma que a antropologia é uma ciência subordinada e de eficácia questionável. Por outro lado, Frederick Van de Pitte (1971) sustenta que Kant desenvolveu na sua filosofia crítica uma concepção completa do homem e do seu lugar na realidade. Entre estes dois extremos se encontram uma série de posicionamentos interpretativos. Monika Firla (1981) distingue três tipos, ou modos, de antropologia e da sua relação com a filosofia moral, a saber, empírica, transcendental e aplicada. Allen Wood (1999) vincula os estudos antropológicos à filosofia prática, deixando claro o lugar decisivo dos conhecimentos da natureza humana para a filosofia transcendental. Nesse sentido, Wood (1999, 194) escreve: “Uma característica importante da concepção kantiana da antropologia prática é que ela é considerada como parte da filosofia moral ou prática, e não da filosofia teórica”. E ainda adverte: “Nós cometeremos um erro muito grande em relação à teoria de Kant se

supusermos que ele pensou que o princípio *a priori* da moral (em qualquer formulação) pode determinar o que fazer independentemente de tais princípios empíricos de aplicação” (Wood, 1999, 154). Princípios esses acessados apenas com o devido conhecimento do homem. Frank Nobbe (1995) considera a crítica do juízo estético como uma antropologia transcendental. Reinhardt Brandt (1999, 7-20) nega qualquer contribuição da antropologia para a filosofia transcendental. Robert Louden (2000) defende a tese de uma antropologia como ciência empírica (semelhante a conselhos de prudência) que seria parte da moral e uma antropologia moral propriamente dita dentro do que denominou de uma ética impura. Patrick Frierson (2003) defende uma interpretação da antropologia vinculada à filosofia prática, mas com juízos reflexionantes (teleológicos). Brian Jacobs (2003b, 111) escreve:

What Kant means by “anthropology” is hardly unambiguous, and there is some question as to whether one could use the term without also applying one of the many adjectives that Kant uses to differentiate its various forms, such as **pragmatic, practical, physiological, empirical,** and even **transcendental**. And because, moreover, the meaning and tasks of anthropology for Kant shift not only over time but also across the topics on which he lectured, one can at best offer only an approximate sense of the discipline for Kant.

Claudia Schmidt (2007, 157) afirma que, durante seu período crítico, Kant desenvolveu quatro distintos e inter-relacionados projetos antropológicos, os quais podemos chamar de transcendental, empírico, pragmático e moral. *Transcendental anthropology* refere aos princípios *a priori* da racionalidade como pertencentes especificamente ao sujeito humano. Isto não incluiria apenas a estrutura *a priori* da cognição, mas também da racionalidade prática, quer dizer que refere às condições subjetivas, porém universais e necessárias da experiência cognitiva e prática (Schmidt, 2007, 159-160). Os outros modos de antropologia corresponderiam a projetos específicos de domínios particulares de conhecimentos acerca da natureza humana. Patricia Kitcher (1990),

Robert Hanna (2001, 2006) e Béatrice Longuenesse (2005) consideram, em diferentes modos, que uma determinada concepção de natureza humana condiciona a teoria do juízo e, portanto, a experiência cognitiva em Kant. O modo como eles apresentam o caso parece indicar que Kant partiria de uma natureza humana reconhecível empiricamente e elevada ao estatuto de pressuposição.

As diferentes pesquisas não só revelam interpretações variadas do texto kantiano, senão também são a demonstração de que não haveria apenas uma, mas várias antropologias kantianas que tratariam a natureza humana de diferentes modos. As distintas interpretações destacam ou privilegiam um ou mais dos seus modos de uso, colocando ênfase em pontos diversos, mas nem por isso algumas das distintas interpretações seriam excludentes. Dito de outra forma, embora alguns pesquisadores afirmem a existência de um tipo de antropologia, isso não necessariamente significaria que estariam excluindo os outros tipos de conhecimentos antropológicos, o que nos conduziria a pensar na possibilidade de trabalhos convergentes.

A variedade de posições nos exige procurar no texto kantiano aquilo que serviria de documentação para decidir qualquer orientação de pesquisa. A seguir marcaremos os lugares e modos onde nossa questão aparece escrita pelo próprio Kant.

II - Os significados da noção de natureza humana e a possibilidade de diversas antropologias em Kant

Considerando os resultados obtidos nas pesquisas acima citadas, o nosso trabalho consistirá em indagar o significado da noção de antropologia e de natureza humana em Kant. Desta forma, estaremos em condições de determinar com maior exatidão o projeto antropológico, definido em uma ou mais antropologias, e o tipo de conhecimento acerca da natureza humana - em cada caso se for preciso -, bem como estabelecer a relação entre a concepção kantiana de natureza humana e teoria do juízo, segundo seu tipo específico. Dito por outras palavras, procuraremos saber se as antropologias nominalmente apresentadas no texto de Kant e recortadas nas

interpretações dos pesquisadores (isto é, transcendental, empírica, moral, pragmática, fisiológica e aplicada) são possíveis de serem efetivamente desenvolvidas ou não.

III - A antropologia e a natureza humana nos textos pré-críticos de Kant

Em 1764 Kant¹ publica dois textos de claro conteúdo antropológico. Trata-se de *Versuch über die Krankheiten des Kopfes* e *Beobachtungen über das Gefühl des Schoenen und Erhabenen*. Embora o tema fundamental seja num caso loucura e noutra estética as indicações referem a uma natureza humana tomada observacionalmente e elaborada de modo a classificar diferentes tipos de doença e de apreciação estética. No primeiro texto, Kant vincula as diferentes loucuras com o próprio corpo humano e seu funcionamento, além de indicar elementos discursivos. No segundo texto, vincula o belo com a mulher e o sublime com o homem afirmando a relação de fundamento relativo que existiria entre o juízo e a natureza humana, como o corpo propriamente dito. Poderíamos dizer que nos dois casos se trata de lançar mão de um conjunto de conhecimentos de uma **antropologia empírica** para abordar problemas filosóficos.

Em 1771 Kant publica uma resenha sobre o texto de Peter Moscati acerca da *Von dem körperlichen wesentlichen Unterschiede zwischen der Struktur der Tiere und Menschen. Eine akademische Rede, gehalten auf dem anatomischen Theater zu Pavia*. Moscati considerava não natural e forçada a posição bípede do homem e ainda afirmava que essa era origem de doenças físicas e problemas psíquicos. Na resenha se destaca a posição ereta do homem e seu convívio social, bem como a relação entre eles e a razão como “germe”. Kant escreve:

¹ As obras de Kant serão citadas pelas siglas estabelecidas internacionalmente pela direção da Revista Kant-Studien adotadas pela Kant-Gesellschaft, a Sociedade Kant Brasileira, a Revista Studia Kantiana e a revista Kant e-prints. Ver http://www.degruyter.com/files/down/instructions/ksins_e.pdf

the first foresight of nature was that the human being as an animal be preserved for himself and his kind; and for that the position which is most suited to his internal build, the situation of the fetus and the preservations in dangers is the four-footed one; but that there also has been placed in him a germ (Keim) of reason through which, if the latter develops, he is destined for society, and by means of which he assumes permanently the most suitable position for society, viz., the two-footed one. Thereby, he gains, on one side, infinitely much over the animals, but he also to live with the discomforts which result for him from the fact that he has raised his head so proudly above his old comrades². (AA 02, 425)

Podemos pensar que se trata de uma especulação teórica que permitiria explicar a relação entre a estrutura anatômica e as condutas sociais por meio do que deveriam ter sido as causas das mudanças, especialmente da passagem de andar de quatro para o andar ereto. Aqui a reflexão se insere dentro dos estudos comuns do que era o trabalho dos naturalistas da época. Porém, vemos um detalhe estranho ao discurso dos naturalistas no que o filósofo denomina de “germe da razão” (*Keim von Vernunft*). Não se trata de uma mera observação nem apenas de anatomia comparada. A ideia de germe já tinha sido usada por Buffon, mas em um sentido totalmente diferente³. Do anatomo-fisiológico para a capacidade de fazer raciocínio a passagem marca uma virada na descrição contemporânea da natureza humana.

Em 1775 Kant publica *Von den verschiedenen Racen der Menschen*. Este texto pretende debater o problema da unidade biológica da espécie humana e da possibilidade de diferentes raças segundo suas características estéticas e culturais. Baseado na regra de Buffon sobre a definição de espécie a partir da possibilidade de procriar indivíduos férteis Kant procura argumentar em favor de um mesmo “tronco” (*Stamm*). Assim, a diversidade se entende a partir de

² Adotamos essa tradução em inglês do fragmento por entendermos apropriada.

³ Para um aprofundamento das teses sobre o germe e pré-formativas de Buffon ver Caponi 2011, 19-20.

*variações hereditárias*⁴. O texto é de clara conotação de antropologia fisiológica. Em um evidente debate com os naturalistas da época Kant se posiciona sem ambiguidade em favor da monogênese e a pré-formação.

Em 1777 Kant publica mais dois textos curtos, um sobre a *Ilusão sensorial* e outro sobre *Filantropia (Aufsätze, das Philanthropin betreffend)*. Os elementos antropológicos sobre fisiologia humana e observação de condutas voltam a aparecer. Para um estudo detalhado vale a pena se demorar nesses escritos.

John Zammito (2002, 83-135 e 179-219), Van Pitte (1971, 49-69), Guy Lafrance (1997, 33-41), Brigitte Geonget (1997, 43-46) e Manfred Kuehn (2002, 129-133) são alguns dos pesquisadores mais significativos que mencionaram e documentaram as influências, que apareceram em diferentes trabalhos publicados durante aquele período, da leitura de Rousseau e dos moralistas ingleses. Esta marca explicaria em uma primeira aproximação a tarefa kantiana com os temas antropológicos. Mas os nomes de Buffon e Moscati mostram a aproximação do nosso filósofo com o trabalho de naturalistas destacados e a apropriação de elementos da biologia na sua reflexão pré-crítica⁵.

IV - A antropologia e a natureza humana na carta de Kant a Herz durante o período pré-crítico

A carta a Marcus Herz, onde se dá notícia de um curso sobre antropologia para o semestre de inverno 1773 (AA 10: 145-146) (ver Kuehn, 2002, 204-218, 406-408; Zammito, 2002, 295 e ss.) nos oferece mais dados acerca dos estudos de Kant no que se refere à natureza humana. Cito a carta:

I have read [your] review of Platner's anthropology. I would never have offered my advice to the reviewer without leave, but I am happy to comment on the progress in expertise (Geschicklichkeit) manifest in [your text]. I am presenting this winter for the second time a lecture course

⁴ Para uma aproximação aos conceitos do texto de Kant ver Hahn 2010.

⁵ Ver Zammito 2002, 302.

in anthropology which I am now thinking of instituting as a regular academic program. However, my plan is entirely different (from Platner's). The intention I have is to present through it the sources from all the sciences which (bear on) mores [Sitten] efficacy [Geschicklichkeit], socializing, the method of cultivating and governing men, and in the process to open up everything practical. In this I am more interested in phenomena and their laws than I am in the first grounds of the possibility of the modification of human nature in general. Therefore the subtle and in my view eternally vain investigation of the manner in which of the organs of the body enter into relation with thinking I leave entirely aside. I am so directly concerned with observations themselves in ordinary life that from the very beginning through to the end my listeners never have a dry but rather an entertaining occupation since they always have the opportunity to compare my remarks with their own ordinary experience. I endeavor in my spare time to develop out of this very pleasant corpus of observations a preliminary exercise in expertise, in cleverness, and even in wisdom for the academic youth which, together with physical geography, is to be distinguished from all other academic instruction and which can be called knowledge of the world. (AA 10145-146)

Na carta se nota um claro deslocamento conceitual de Kant em relação ao trabalho que poderíamos chamar de meramente fisiológico a cerca da natureza humana. O texto de Plätner, *Anthropologie für Ärzte und Weltweise*, estudaria o homem como objeto da natureza classificado junto dos animais e das plantas. Poderíamos dizer que se trata de uma antropologia médica ou fisiológica. O arcabouço conceitual utilizado é aquele dos naturalistas herdeiros de Linneu e Buffon. Entretanto, o conhecimento de mundo, sem deixar de ser ainda um conhecimento empírico, obtido por observação de condutas, introduziria novos

elementos para estudar os fundamentos da natureza humana⁶. Esse projeto só terminaria na aposentadoria de Kant.

V - A antropologia e a natureza humana nas aulas de Kant durante o período pré-crítico

Sabemos que desde 1773 até a sua aposentadoria, em 1796, Kant ministrou o curso de antropologia ininterruptamente (Kuehn, 2002). Não podemos deixar de notar que o trabalho docente de Kant em matéria antropológica acompanhou a origem e o desenvolvimento dos trabalhos da filosofia transcendental, situação que impõe a interrogação acerca da sua relação. A ressalva é precisa: o fato de serem paralelos - o desenvolvimento do projeto da filosofia transcendental e o desenvolvimento das aulas de antropologia-, não os tornam necessariamente dependentes ou estruturalmente relacionados, a simultaneidade não é argumento, mas certamente abre uma suspeita acerca da possibilidade de algum tipo de vínculo a ser provado.

De qualquer modo, a leitura das diferentes versões das aulas do volume XXV das obras completas de Kant permite observar uma mudança conceitual que nos ajudaria a compreender a possível relação entre antropologia e filosofia transcendental em Kant, e a posicionar a formulação da questão tópica da relação entre natureza humana e teoria do juízo.

Seguindo a distinção feita na carta a Herz com relação ao trabalho de Plätner, Kant apresenta seu trabalho como não sendo uma antropologia fisiológica, mas só no curso de Friedländer de 1775-76 é que aparece o termo “pragmático” para adjetivar o seu tipo de estudo acerca do homem (AA 25.1, 469), volta a aparecer no curso de 1777-78 de Pillau “In der Phisischen Geographie betrachten wir die Natur, in der Anthropologie aber den Menschen, oder die menschliche Natur in allen ihren Situationen” (AA 25.2, 733). Brandt & Stark 1997 apresentam a peculiaridade do uso do termo “pragmática” nos discursos da época de Kant e o modo em que é

⁶ Ver Zammito 2002, 295-302; Bandt & Stark 1997.

introduzido nas suas aulas. Será repetido várias vezes nos cursos de Kant que não se trata de saber o que a natureza fez do homem, mas do que o homem faz, pode e deve fazer de si mesmo. Não se trata de um conhecimento apenas teórico, no sentido da crítica da razão pura, senão pragmático, isto é, com um lado prático, de habilidade.

VI - A antropologia e a natureza humana em uma reflexão decisiva de Kant durante o período pré-crítico

Avançando cronologicamente, podemos observar que, apesar de todas as advertências feitas pelo próprio autor, a virada copernicana da investigação kantiana (KrV B XVI, XXII) poderia ser interpretada como uma reorientação da filosofia em torno da natureza humana. Podemos explicar isto como um redirecionamento do estudo das coisas para o estudo das condições de possibilidade do próprio sujeito de conhecimento dessas mesmas coisas. Com efeito, esta ciência foi denominada por Kant, pelo menos no período de elaboração da primeira crítica, de *antropologia transcendental*. Isto aparece em uma das anotações de Kant datada por Adickes entre 1776-1778. Cito Kant (AA 15: 395):

Refl 903: As ciências fornecem, além da habilidade, o fato que (elas) civilizam, Isto é, eliminam a rudeza na convivência, embora nem sempre ilustrem, isto é forneçam o aprazível e morejado da convivência, porque falta a popularidade de vida à carência da convivência com diversas classes.

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

Eu denomino um tal erudito de ciclope. Ele é um egoísta da ciência, e lhe é ainda necessário um [outro] olho que faz com que ele contemple seu objeto ainda a partir do ponto de vista de outros homens. Sobre isso funda-se a

humanidade das ciências, isto é, propiciar a benevolência do juízo, pela qual a gente o submete também ao juízo de outros. As ciências (racionalizantes), que a gente propriamente pode aprender e que, portanto, sempre crescem sem que o adquirido tivesse necessidade de um exame e fiscalização, são propriamente aquilo em que existem ciclopes. O ciclope da literatura é o mais obstinado; mas há ciclopes de teólogos, juristas, medicis. Também ciclopes de geômetras. A cada um tem de ser associado um olho de fabricação particular. *

M 326⁷:

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

Várias dessas ciências encontram-se na circunstância que a crítica das mesmas enfraquece muito seu valor interno; somente a matemática e filologia portam-se convincentemente contra isso, [daí] igualmente a jurisprudência; por isso elas são também as mais obstinadas. O *egoismus* provém de que elas estendem adiante o uso que fazem da razão e de sua ciência e também <o> considero suficiente em outros campos.)

M 326:

Não a força, mas o caolho faz aqui o ciclope. Tampouco é suficiente saber muitas outras ciências, e sim o autoconhecimento do entendimento e da razão.

Anthropologia transcendentalis.⁷

⁷ Versão de tradução baseada num trabalho realizado com o prof. Valerio Rohden, com quem compartilhei o exercício da tradução, estudo e comentário das Reflexões de Antropologia desde metade de 2008 até ele se transformar definitivamente em texto. Trabalhamos juntos tanto na pesquisa quanto nas disciplinas ministradas no programa de mestrado em filosofia da PUC-PR. A tradução da reflexão tenta

Esta reflexão parece indicar, tal como Adickes a interpretou, um verdadeiro conhecimento antropológico acerca dos sábios, dos teólogos e dos cientistas. O conhecimento especializado do pesquisador o transformaria em sábio de um só olho, um ciclope. Mas Kant não ficou apenas na constatação do que aparecia nas universidades, seu diagnóstico estava acompanhado de uma observação crítica: este *egoismus* se resolveria com *Anthropologia transcendentalis*, que não seria outra coisa que o autoconhecimento do entendimento e da razão.

Esta reflexão, e também outras passagens dos seus escritos, poderia nos conduzir à ideia de que o projeto crítico – cujo problema geral seria enunciado na pergunta: *como são possíveis os juízos sintéticos a priori?* (KrV B19) - poderia ser interpretado como estando em relação com o projeto antropológico – cuja questão fundamental seria conhecer o ser humano (Anth. 120). De fato, Kant escreve esta reflexão no momento em que está muito avançado no desenvolvimento do texto que conheceremos como Crítica da razão pura.

VII - Conclusões parciais sobre antropologia e a natureza humana no período pré-crítico

Até o momento temos publicações, reflexões, cartas e aulas de Kant onde encontramos observações de:

- 1) uma **antropologia empírica** de comportamentos sociais ou individuais aplicada a temas de estética e psicologia,
- 2) conceitos de anatomia comparada, de estudos de biologia e fisiologia que podemos caracterizar como **antropologia fisiológica**,
- 3) elementos de **antropologia pragmática** como conhecimento de mundo e

transmitir com rudeza a própria escrita kantiana, lembremos que se trata de anotações em cadernos guardadas por Kant nas gavetas e não de textos para publicação.

4) um projeto de **antropologia transcendental** associado à ideia de uma crítica do conhecimento.

VIII - A antropologia e a natureza humana na Crítica da razão pura e Prolegômenos

Já na *Crítica da razão pura* (1781-1787), encontramos elementos claros que indicam uma referência precisa ao ser humano. Podemos mostrar vários. Em KrV A 13, B 27 Kant escreve que a crítica seria uma análise exaustiva de toda cognição humana *a priori*; em KrV A 15, B 29 diz que sensibilidade e entendimento são dois elementos da cognição humana e que a crítica forneceria as condições *a priori* para conhecer os objetos da cognição humana; em KrV A 42, B 59 afirma que espaço e tempo são condições da percepção pertencentes a todo ser humano; em KrV A 68, B 93 expõe que a analítica transcendental estuda o entendimento humano e suas predisposições (*Keinen e Anlagen* KrV A 66, B 91). Reiteradamente aparecem expressões como entendimento humano (KrV B 109), totalidade do conhecimento humano (KrV B 135), alma (*Seele*) humana (KrV A 124), razão humana (KrV A 309, B 366). Em KrV A 533-534, B 561-562 Kant também compara os seres humanos com outros tipos de seres para elucidar a especificidade do humano na sua pesquisa. Mais ainda, encontramos passagens onde Kant menciona explicitamente tipos não humanos de racionalidade, como seres de outros planetas (KrV A 825, B 853) ou mesmo Deus (KrV A 578-591, 631-642, B 606-619, 659-670), para dar ênfase ao seu objeto *humano* de estudo.

Em *Prolegômenos a toda metafísica futura* (1783), já no prefácio e na advertência preliminar, Kant afirma que o entendimento humano divagou durante séculos de múltiplas formas e é por isso que seria preciso uma crítica deste mesmo entendimento.

Assim sendo, se bem a Crítica pergunta pelas condições de possibilidade do juízo (B19) também estabelece uma situação bastante clara na qual é possível raciocinar do seguinte modo: qual a relação entre a teoria do juízo (determinante) cognitivo teórico e a natureza humana? A resposta imediata e óbvia é: as condições subjetivas do conhecimento referem a um ser racional finito que

podemos dizer que coincide com o ser humano e com uma natureza humana. Porém, esse ser humano ou natureza humana não poderia ser meramente contingente ou particular dado que devem ser apresentadas as condições universais do conhecimento.

IX - A antropologia e a natureza humana na Fundamentação da metafísica dos costumes e na Crítica da razão prática

Na *Fundamentação da Metafísica dos Costumes* (1785), Kant reafirma sua determinação a trabalhar no domínio da pura razão, não sem deixar clara a necessidade de um vínculo com um domínio menos puro. No prefácio da obra GMS 388-389, Kant escreve:

Pode-se denominar *empírica* toda filosofia que se apoia em princípios da experiência; e *pura*, a que deriva suas doutrinas exclusivamente de princípios *a priori*. Esta, quando simplesmente formal, chama-se *Lógica*; mas, se for circunscrita a determinados objetos do entendimento, recebe o nome de Metafísica.

Deste modo, surge a ideia de uma dupla metafísica: uma *Metafísica da natureza* e uma *Metafísica dos costumes*. A Física terá pois, além de sua parte empírica, uma parte racional. Outro tanto sucede com a Ética; embora, aqui, **a parte empírica** possa denominar-se particularmente *Antropologia prática*, e a parte racional receber o nome de Moral. (o destaque é meu)

(...)

Limito-me aqui a perguntar se a natureza da ciência não exige que se separe sempre com sumo cuidado a **parte empírica** da parte racional, que se faça preceder a Física propriamente dita (empírica) de uma Metafísica da natureza, e a **Antropologia prática** de uma Metafísica dos costumes; estas Metafísicas deveriam ser cuidadosamente expurgadas de qualquer elemento empírico, com o intuito de saber tudo o que a razão pura pode fazer

em ambos os casos e em que mananciais ela haure esta sua doutrinação *a priori*, quer semelhante tarefa seja empreendida por todos os moralistas, quer somente por alguns que para tal se sintam especialmente chamados.

Em GMS 412, também exige a não inclusão de quaisquer elementos empíricos, antropológicos, para o desenvolvimento do seu trabalho. Porém, os traços desses conhecimentos antropológicos se deixam ver no próprio texto, em GMS 421-423, Kant fala sobre o progresso da espécie. Isto não é um equívoco, embora os princípios da moralidade não se devam buscar na natureza humana, é bem claro no texto que é a ela que se aplica, portanto seria razoável pensar que haveria algum tipo de vínculo a ser considerado.

Na *Crítica da razão prática* (1788), apresenta-se declaradamente uma pesquisa da razão prática pura que, mais uma vez, excluiria qualquer assunto antropológico. No prefácio de KpV Kant afirma que:

a determinação particular dos deveres como **deveres humanos**, para logo dividí-los, é somente possível se, antes, o conceito dessa determinação (o **homem**) tenha sido conhecido segundo a constituição com a qual ele é real, se bem conhecido só na medida em que ele é necessário em relação ao dever geral; mas **esse conhecimento não pertence a uma crítica da razão prática em geral**, que só tem que dar de um modo completo os princípios de possibilidade, da extensão e dos limites da razão prática, sem referência particular à razão humana. A divisão pertence, aqui, ao sistema da ciência e não ao sistema da crítica. (o destaque é meu)

Porém, na metodologia Kant não deixa de destacar uma parte importante da pesquisa fazendo referência a conhecimentos antropológicos. Na KpV 151, Kant fala de um acesso à “mente” (ânimo) (*Gemüth*) humana:

Por metodologia da razão pura *prática* não se deve entender o modo (tanto na reflexão como na exposição) de proceder com princípios puros práticos, em relação a um conhecimento científico dos mesmos, o que se denomina, além disso, no conhecimento *teórico*, método propriamente dito (pois o conhecimento vulgar necessita de um modo, porém, a ciência necessita de um *método*, isto é, um proceder *por princípios* da razão, mediante o que apenas o múltiplo de um conhecimento pode chegar a ser um *sistema*). Neste caso, entretanto, devemos entender por metodologia principalmente o modo como se pode proporcionar às leis da razão pura prática um **acesso ao ânimo do homem**, inculcando-lhe *influência* sobre as suas máximas, ou seja, para tornar *subjetivamente* prática a razão objetivamente prática. (o destaque é meu)

Se antes dessa parte do livro podemos encontrar várias indicações e exemplos de condutas e formas de agir humano para abonar o dito, a partir daqui as menções de experiências humanas não vão ser menores. Em KpV 155-157, Kant menciona um dado antropológico bem significativo acerca das crianças e da formação do conceito de virtude. Também temos outra menção antropológica em KpV 160-161.

X - A antropologia e a natureza humana na Crítica da faculdade de julgar

Na *Crítica da Faculdade de Julgar* (1790), Kant afirma que se trataria de uma pesquisa da capacidade do julgamento estético e da capacidade do julgamento teleológico, decididamente uma crítica do juízo. Porém, as indicações antropológicas voltam a aparecer. Em KU 179-181, Kant distingue entre entendimento humano e não humano; em KU 210, distingue animais e seres humanos pelas suas capacidades para responder ao prazer, a bondade e a beleza; em KU 233, 431-436 afirma a peculiaridade dos seres humanos de serem os únicos capazes de se colocar fins; em KU 467, volta a mencionar seres de outros planetas e KU467-468, espíritos.

XI - A antropologia e a natureza humana na carta de Kant a Stäudlin durante o período crítico

Se sairmos dos textos publicados por Kant e retornarmos às cartas, reflexões e cursos, também notaremos a presença do conhecimento antropológico. As reflexões do volume XV, estabelecido por Adickes, e os cursos do volume XXV, estabelecido por Brandt e Stark, nos mostram uma preocupação constante sobre antropologia e natureza humana em Kant desde sua juventude. Mas é na carta a C.F. Stäudlin, de 1793, que Kant descreve o plano do seu sistema de filosofia pura e acrescenta a quarta pergunta: *que é o ser humano?*. Afirma ele que esta questão pertence à antropologia, tema sobre o qual tem lecionado por mais de vinte anos (AA 11; 429). Cito Kant em alemão para não haver dúvidas com qualquer tradução:

Mein schon seit geraumer Zeit gemachter Plan der mir obliegenden Bearbeitung des Feldes der reinen Philosophie ging auf die auflösung der drei Aufgaben: 1. Was kann ich wissen? (Metaphysik); 2. Was soll ich thun? (Moral); 3. Was darf ich hoffen (Religion); welcher zuletzt die vierte folgen sollte: Was ist der Mensch? (Anthropologie, über die ich schon seit mehr als 20 Jahren jährlich ein Collegium gelesen habe).

XII - Antropologia e natureza humana nas aulas de Lógica de Kant durante o período crítico

Nas anotações de aula do curso de *Lógica*, publicadas como *Logik Jäsche* (AA 09, 187), encontramos uma versão semelhante do dito na carta:

O campo da filosofia, neste significado cósmico, pode reconduzir-se às questões seguintes: 1) Que posso saber? 2) Que devo fazer? 3) Que me é permitido esperar? 4) Que é o homem? A metafísica responde à primeira pergunta, a moral à segunda, a religião à terceira e a antropologia à quarta. Mas, no fundo, tudo isto se poderia incluir na antropologia, visto que as três primeiras questões se referem à última.

Tudo se passa como se o projeto kantiano de filosofia culminasse e se recobrisse pela pergunta - e eventual desenvolvimento- acerca do homem⁸. Se as quatro perguntas estão articuladas sistematicamente e as três primeiras pertencem à filosofia transcendental, então porque não pensar que o projeto antropológico também faria parte de modo decisivo da filosofia transcendental?

XIII - O significado empírico (teorético) de natureza humana (psicologia, anatomia, fisiologia e observações avulso).

Se na antropologia se trata do conhecimento acerca do ser humano ou natureza humana, então devemos indagar o tipo de predicação do sujeito em questão. Nos textos de 1764 intitulados *Versuch über die Krankheiten des Kopfes* e *Beobachtungen ueber das Gefuehl des Schoenen und Erhabenen* e no de 1766 *Träume eines Geistersehers erläutert durch Träume der Metaphysiken* encontramos uma serie de julgamentos e classificações dos comportamentos humanos fundados na percepção. Neles se supõe uma natureza humana passível de ser observada, classificada e julgada de acordo a conceitos empíricos. No texto *Von den verschiedenen Racen der Menschen zur Ankündigung der Vorlesungen der physischen Geographie im Sommerhalbjahre 1775, von Immanuel Kant der Logik und Metaphysik ordentlichen Professor* o ser humano é objeto de ciência natural. Dentro desse corpo de conhecimento, o objeto é submetido a uma classificação em gênero e espécie determinada pela possibilidade de reprodução e das derivações dessas reproduções. A natureza humana em questão nesse estudo é decididamente um objeto dado à sensibilidade, isto é, cognitivamente acessível por observação e submetida ao princípio de causalidade natural, bem como à possibilidade de julgá-lo desde um ponto de vista heurístico. No texto *Bestimmung des Begriffs einer Menschenrasse* (1785) embora reconheçamos diferenças conceituais, o campo semântico no qual se

⁸ Em modos diversos esta afirmação se encontra nas interpretações de Heidegger (1986) e Foucault (2009)

inscrevem as proposições é o mesmo. Desta forma, é possível fazer um estudo da anatomia e da fisiologia humana. Estudos que lhe permitem a Kant avançar na questão da diversidade entre as raças na geografia física, não sem antes ter estabelecido conceitualmente o ponto de partida.

XIV - O significado prático (moral em sentido amplo) de natureza humana (ética, direito, pedagogia, política, história e antropologia pragmática)

Alguns comentadores (Wilson, 1997; Wood, 1999; Loudon, 2000, 2002; Loparic, 2003; Schmidt, 2005, 2007; entre outros) sustentam que a antropologia em sentido pragmático de Immanuel Kant se constitui – total ou parcialmente – como o conhecimento do objeto da aplicação da lei moral como imperativo categórico. A lei moral pura, enquanto imperativa para o ser racional finito, deve ser aplicada ao ser humano e a antropologia constituiria o seu estudo. Se considerarmos válida esta perspectiva, que abre um leque de interpretações bastante amplo, então estamos em condições de levar em conta algumas divergências que aparecem nomeadamente com relação ao estatuto (o tipo e o modo da validade objetiva) do conhecimento antropológico.

Louden (2002) considera a antropologia em sentido pragmático um conhecimento empírico, o que significaria que aquilo que se conhece (predica) do homem se valida por observação. Kant é claro em afirmar que quando define o conhecimento empírico faz a partir da matematização do objeto, e da sua apresentação na percepção, quer dizer que não é qualquer tipo de observação que daria estatuto de ciência, por esse motivo desconsidera a possibilidade de outorgar estatuto científico à psicologia (MAN). Se aplicarmos o mesmo critério, que nega à psicologia a possibilidade de ter estatuto de ciência da natureza, ao conhecimento antropológico pragmático, então teríamos o mesmo resultado. O conhecimento antropológico pragmático utiliza observações, porém define-se como o conhecimento do ser humano como cidadão do mundo. Isto significa que a antropologia em sentido pragmático não tem como vocação

conhecer o homem como objeto biológico da natureza (objeto matematizado), mas como determinado pelo predicado "cidadão do mundo", que é uma ideia da razão prática e não um conceito do entendimento. Para sustentar esta proposição, Kant se vale de um conceito de natureza humana não construída a partir da observação direta de objetos matematizados, mas das condições de possibilidade da formulação e funcionamento do juízo prático. Trata-se de uma natureza "prática", tal como a podemos encontrar definida na *Religião nos limites da mera razão* (1793) (RGV):

Mas para que não se tropece logo no termo natureza, o qual, se (como habitualmente) houvesse de significar o contrário do fundamento das acções por liberdade, estaria em contradição directa com os predicados de moralmente bom e moralmente mau, importa observar que, **por natureza do homem, se entenderá aqui apenas o fundamento subjectivo do uso da sua liberdade em geral (sob leis morais objectivas)**, que precede todo o facto que se apresenta aos sentidos, onde quer que tal fundamento resida. Mas este fundamento subjectivo deve, por sua vez, sempre ser um actus da liberdade (pois de outro modo o uso ou abuso do arbítrio do homem, no tocante à lei moral, não se lhe poderia imputar, e o bem ou o mal chamar-se nele moral). (o destaque é meu)

Haveria então uma natureza do homem no domínio dos fenômenos da causalidade natural e outra natureza do homem no domínio da causalidade livre. Aparentemente seria esta última a que estaria em estudo numa antropologia não fisiológica ou meramente empírica. Kant é claro na *Antropologia em sentido pragmático* (1798) quando afirma que sua tarefa como antropólogo pragmático parte de conhecimentos prévios obtidos nos resultados da filosofia transcendental (capacidades, disposições, temperamentos) e a partir deles ordena os conhecimentos obtidos por observação de obras de literatura, de peças de teatro, de poemas, de livros de viagens, de condutas repetidas, de especulações introspectivas e de conversas com pessoas da cidade e do campo (Anth. 119-122). Assim sendo, entre os elementos formais (tirados do conhecimento obtido pela

filosofia transcendental) e os elementos materiais (colhidos em campo), Kant não só recriaria o homem em geral ao qual se aplicará a lei moral, com sua força imperativa, isto lhe permitiria também construir um conhecimento específico do que o homem faz, pode e deve fazer de si mesmo segundo temperamento, caráter, sexo, idade, povo, etc.

A questão que se apresenta é: em que medida os próprios resultados do conhecimento antropológico não fazem parte da filosofia transcendental? E mais ainda: em que medida não haveria um condicionamento antropológico no próprio trabalho da filosofia transcendental no que diz respeito à parte prática? Esta última interrogação aparece com frequência diante de textos como *Metafísica dos Costumes* (1797-98), em que encontramos uma série de casos bastante polêmicos, por exemplo, no tratamento da condição das mulheres, no matrimônio, etc. Dito por outras palavras, é possível distinguir a antropologia fisiológica da antropologia pragmática, como dois conhecimentos de âmbitos diferentes, e ainda considerar o conhecimento pragmático do homem como vinculado à aplicação da lei moral, mas é preciso avançar na pesquisa para saber se a própria teoria do juízo prático não estaria condicionada por uma natureza humana estudada na antropologia.

Se nos textos considerados mais destacados da filosofia transcendental de Kant encontramos referências numerosas e significativas sobre a antropologia e a natureza humana, isto se multiplica exponencialmente nos textos considerados menores ou mais específicos, conjunturais e aparentemente menos sistemáticos. Nas obras *Ideia de uma história universal de um ponto de vista cosmopolita* (1784), *Resposta à pergunta: o que é o esclarecimento?* (1784), *Religião nos limites da simples razão* (1793), na *Metafísica dos costumes* (1797-98), *Antropologia em sentido pragmático* (1798) e *Pedagogia* (1803), encontramos não apenas numerosas citações, mas lugares centrais para esses conhecimentos antropológicos, bem como para a qualificação do tipo de conhecimento antropológico adquirido ou

que se deveria adquirir como fisiológico, empírico, moral e pragmático⁹.

XV - O significado transcendental de natureza humana (juízo e natureza humana)

Quando percorremos os diferentes lugares nos quais Kant cita o humano ou a natureza humana ou o ser humano na primeira crítica aparece uma pergunta para nós: Kant pressupõe uma natureza humana a partir da qual derivaria uma teoria do juízo ou vice-versa? Esta natureza humana estaria pressuposta ou derivada também nas outras duas críticas?

Essa é a tarefa a ser resolvida a partir dos estudos sobre a antropologia, natureza humana e estrutura do juízo em Kant.

⁹ Trabalhei sobre as noções de antropologia pragmática, natureza humana e cidadão do mundo em PEREZ, D.O. (2007, 2008b, 2009a, 2009b, 2009c, 2009d, 2009e, 2010a, 2010b)

Referências bibliográficas:

ANDERSON-GOLD, S. Unnecessary evil. History and moral progress in the philosophy of Immanuel Kant. NY: State University of New York Press, 2001.

AXINN, S. Kant, Logic, and the concept of mankind. *Ehtics*, vol. 68, nro 4. Pp. 286-291, 1958.

AZEVEDO MARQUES, U. R. Kant e a epigênese a propósito do inato. *Scientiae Studia*, São paulo, vol. 5, nro 4, 453-70, 2007.

BERENSTEIN, R. *El mal radical*. Buenos Aires: Lilmod, 2004.

BORGES, M. L. Psicologia empírica, antropologia e metafísica dos costumes em Kant. *Revista Kant e-prints – vol.2, n. 1*, pp. 1-10, 2003. Disponível em: <ftp://ftp.cle.unicamp.br/pub/kant-e-prints/vol.2,n.1,2003.pdf>

BRAGA JR, M. Immanuel Kant, o iluminismo e a antropologia. *Phrónesis*, Campinas, vol 8, nro2, pp. 157-176, 2006.

BRANDT, R. & STARK, W. Einleitung. IN *Kants Gesammelte Schriften*. Berlin: W. de Gruyter, 1997.

BRANDT, R. *Kritischer Kommentar zu Kant's Anthropologie in Pragmatischer Hinsicht*. Hamburg, 1999.

CAPONI, G. *La segunda agenda darwiniana*. México: Centro de Estudios Filosóficos, Políticos y Sociales Vicente Lombardo Toledano, 2011.

CASWELL, M. The value of Humanity and Kant's conception of evil. *Journal of history of philosophy*, vol. 44, nro 4., pp. 635-663, 2006.

COHEN, A. Kant on epigenesis, monogenesis and human nature: the biological premises of anthropology. *Studies in History and Philosophy of Biological and Biomedical Sciences*, 37, pp. 675-693, 2006.

FARHI NETO, L. Homem-objeto: o lugar da Antropologia no pensamento de Kant. *Kant eprints*. Campinas, Série 2, v. 1, n. 2, p. 13-39, jul.-dez. 2006.

FELICITAS MUNZEL, G. Kant's conception of moral character: The "Critical Link of morality. Anthropology and reflective judgment. Chicago: The University of Chicago Press, 2003.

FOUCAULT, M. Una lectura de Kant, introducción a la antropología en sentido pragmático. Buenos Aires: Siglo XXI, 2009.

FRIERSON, P. Character and evil in Kant's Moral Anthropology. *Journal of History of Philosophy*; oct.; 44, 4; pp 623-634, 2006.

_____. The moral importance of Politeness in Kant's Anthropology. *Kantian Review*, vol 9, pp. 105-27, 2005.

_____. Freedom and anthropology in Kant's moral philosophy (freedom). New York, Cambridge University Press, 2003.

GEONGET, B. L'Influence de Jean-Jacques Rousseau sur Kant: mythe ou réalité? IN FERRARI, J. L'Année 1798 Kant et la naissance de l'Anthropologie au siècle des Lumières. Paris: Librairie Philosophique J. Vrin, pp. 43-46, 1997.

GRENBERG, J. Anthropology from a Metaphysical Point of View. *Journal of the History of Philosophy*, Jan, 37,1. Academic Research Library, 91-115, 1999.

HAHN, A. A função da antropologia moral na filosofia prática de Kant. Tese de doutorado Unicamp, 2010.

_____. Das diferentes raças humanas Immanuel Kant. Estudo e Tradução. *Revista Kant e-Prints*. Campinas, Série 2, v. 5, n. 5, p. 04 - 09, número especial, jul.- dez., 2010.

HANNA, R. Kant and the foundations of Analytic Philosophy Clarendon: Oxford Univ. Press, 2001.

_____. Kant, Science and Human Nature. Clarendon: Oxford University Press, 2006.

HEIDEGGER, M. Kant y el problema de la metafísica. México: FCE, 1986.

HISNKE, N. "Kants Idee der Anthropologie". In Heinrich Rombach (ed.), *Die Frage nach dem Menschen*. Munich: Alber, 1966.

JACOBS, B. Kantian Character and the Science of Humanity. In JACOBS, B. and KAIN, P. (eds.) *Essays on Kant's Anthropology*. Cambridge: Cambridge University Press, pp. 105-134, 2003a.

JACOBS, B. and KAIN, P. (eds.) *Essays on Kant's Anthropology*. Cambridge: Cambridge University Press, 2003b.

JOHNSON, A. Kant's empirical hedonism. *Pacific Philosophical Quarterly*, vol. 86, pp. 50-63, 2005.

JORGE GABOARDI, J. *Natureza Humana E Moralidade: Sobre O Lugar E O Papel Da Antropologia Na Filosofia Moral De Kant*. Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul, 2008.

KANT, I. *Kant's Gesammelte Schriften*. Berlin: Walter de Gruyter & Co, 1902-.

KITCHER, P. *Kant's transcendental psychology*. NY: Oxford University Press.

KORSGAARD, CH. Motivation, metaphysics, and the value of the self: a reply to Ginsborg, Guyer, and Schneewind. *Ethics* vol. 109, nro 1, 1998, pp. 49-66.

_____. Self-constitution in the ethics of Plato and Kant. *The Journal of ethics*, 3, pp. 1-29, 1999.

KUEHN, M. *Kant. A Biography*. NY: Cambridge University Press, 2002.

LAFRANCE, Guy De Rousseau à Kant à propos de L'Anthropologie. IN FERRARI, J. *L'Année 1798 Kant et la naissance de l'Anthropologie au siècle des Lumières*. Paris: Librairie Philosophique J. Vrin, pp. 33-41, 1997.

LAIDLAW, J. For an anthropology of ethics and freedom. *The Journal of the Royal Anthropological Institute*, vol. 8, nro 2, 2002, pp. 311-332.

LOPARIC, Z. As duas metafísicas de Kant. *Revista Kant e-prints – vol.2, n. 5*, pp. 1-10, 2003. Disponível em: <ftp://ftp.cle.unicamp.br/pub/kant-e-prints/vol.2,n.5,2003.pdf>

_____. Natureza humana como domínio de aplicação da religião da razão. Kant e-prints, Campinas, Série 2, v. 2, n. 1, p. 73-91, jan. jun. 2007.

LONGUENESSE, B. *Kant on the Human Standpoint*. New York: Cambridge University Press, 2005.

LOUDEN, R. *Kant's Impure Ethics*. New York: Oxford University Press, 2000.

_____. "The second part of moral: Kant's Moral Anthropology and its relationship to his metaphysics of moral". Revista Kant e-prints 2002, <ftp://logica.cle.unicamp.br/pub/kant-e-prints/Louden.pdf> ; versão em português Revista etic@ Vol.1, n. 1, p. 27-46, jun 2002. Publicado também como capítulo de livro IN Brian Jacobs and Patrick Kain (eds.) *Essays on Kant's Anthropology*. Cambridge: Cambridge University Press, pp. 60-84, 2003.

MARTINS, C. A. A antropologia kantiana e a antropologia de um ponto de vista pragmático. *Discurso*, São Paulo, n.34, p. 125-144, 2004.

NOBBE, F. *Kants Frage nach dem Mensch: Die Kritik der ästhetischen Urteilskraft als transzendente Anthropologie*. Frankfurt a. M., 1995.

O'CONNOR, D. Good and evil disposition. *Kant-Studien*, 76, 288-301, 1985.

PEREZ, D. O. Religión, Política y Medicina en Kant: El Conflicto de las Propositiones. *Cinta de Moebio. Revista de Epistemología de Ciencias Sociales.*, v. 28, p. 91-103, 2007.

_____. Kant e o problema da significação Curitiba: Editora Champagnat, 2008a.

_____. La responsabilidad no-recíproca y desigual. Una interpretación kantiana.. In: Dorando Michellini; Wolfgang Kuhlmann; Alberto Damiani. (Org.). *Ética del discurso y globalización. Corresponsabilidad solidaria en un mundo global intercultural.* 1 ed. Rio Cuarto: Ediciones del Icala, 2008b, v. 1, p. 49-59.

_____. A loucura como questão semântica: uma interpretação kantiana. *Trans/Form/Ação* (UNESP. Marília. Impresso), v. 32, p. 95-117, 2009a.

_____. A Antropologia Pragmática Como Parte Da Razão Prática Em Sentido Kantiano. Manuscrito (UNICAMP), v. 32, p. 357-397, 2009b.

_____. El cuerpo y la ley: de la idea de humanidad kantiana a la ética del deseo en Lacan. *Revista de Filosofía : Aurora* (PUCPR. Impreso), v. 21, p. 481-501, 2009c.

_____. O Sexo e a Lei em Kant e a Ética do Desejo em Lacan.. *Adverbum* (Campinas), v. 4, p. 104-112, 2009d.

_____. Ética y Antropología o el kantismo de Maliandi. In: Michelini, Dorando, J. ; Hesse, Reinhard; Wester, Jutta.. (Org.). *Ética del Discurso. La pragmática trascendental y sus implicancias prácticas..* 1 ed. Rio Cuarto: Ediciones del Icala., 2009e, v. 1, p. 107-115.

_____. A proposição fundamental da antropologia pragmática e o conceito de cidadão do mundo em Kant. *Coleção CLE*, v. 57, p. 313-333, 2010a.

_____. El ódio al vecino o: se puede amar al prójimo? Un diálogo con los conceptos de responsabilidad y solidaridad de Dorando Michelini.. In: Anibal Fornari; Carlos Perez Zavala; Jutta Westter. (Org.). *La razón en tiempos difíciles..* 1 ed. Rio Cuarto - Argentina: Universidad Católica de Santa Fe - Ediciones del Icala, 2010b, v. 1, p. 29-36.

SCHMIDT, C. M., The Anthropological dimension of Kant's Metaphysical of Morals. *Kant-Studien* 96, pp. 66-84, 2005.

_____. Kant's transcendental, empirical, pragmatic and moral anthropology. *Kant-Studien* 98, pp. 156-182, 2007.

SENSEN, O. Kant's conception of human dignity. *Kant-Studien*, 100, pp. 309-331, 2009.

STARK, W. Historical notes and interpretive about Kant's lectures on anthropology. IN Brian Jacobs and Patrick Kain (eds.) *Essays on Kant's Anthropology*. Cambridge: Cambridge University Press, pp. 15-37, 2003.

SUSSMAN, D. *The Idea of Humanity: Anthropology and Anthroponomy in Kant's Ethics*. NY: Routledge, 2003.

VAN DE PITTE, F. *Kant as Philosophical Anthropologist*. The Hague, 1971.

WILSON, H. L. Kant's integration of morality and anthropology. *Kant-Studien* 88, pp. 87-104, 1997.

_____. *Kant's Pragmatic Anthropology. Its Origin, meaning, and Critical Significance*. NY: State University of New York Press, 2006.

WOOD, A. Kant and the problem of human nature. IN Brian Jacobs and Patrick Kain (eds.) *Essays on Kant's Anthropology*. Cambridge: Cambridge University Press, pp. 38-59, 2003.

_____. *Kant's Ethical Thought*. Cambridge: Cambridge University Press, 1999.

_____. *Kant's Ethical Thought*. NY: Cambridge University Press, 1999.

ZAMMITO J. H. *Kant, Herder, and the Birth of Anthropology*. Chicago: Univ. of Chicago Press, 2002.

Reflexão teleológica e o caráter da espécie humana na *Antropologia de um Ponto de Vista Pragmático*¹

Joel Thiago Klein²
UFRN/CNPq

Neste artigo apresenta-se uma análise e um comentário à seção “O caráter da espécie” da obra de Kant *Antropologia de um ponto de vista pragmático*. Para levar à cabo essa empresa é preciso levar em conta o modo como a perspectiva teleológica, justificada por Kant na *Crítica da faculdade do juízo*, subjaz ao próprio texto da *Antropologia*. Por isso, na primeira parte do texto reconstrói-se a partir de diversas passagens do opus kantiano o modo como a perspectiva pragmática se relaciona com a perspectiva prático-moral tendo como referência a reflexão teleológica. Na segunda parte apresenta-se uma reconstrução das principais questões presentes na seção *O caráter da espécie*. Nesse sentido, discute-se brevemente a noção de caráter, tanto do ponto de vista sensível, quanto inteligível, para então analisar o significado da noção de um “caráter inteligível da espécie humana”. Finalmente, na terceira e última seção, apresenta-se algumas reflexões sobre de que forma se pode reconhecer a existência desse caráter inteligível e qual o *status* teórico dessa “constatação”.

Parte-se aqui do pressuposto de que a filosofia de Kant precisa ser entendida como um conjunto articulado de textos, os quais,

¹ Esse texto foi originalmente publicado na revista *Peri*, v. 8, p. 12-44, 2016. Esse trabalho contou com apoio financeiro do CNPq (Processo: 477298/2013-3).

² Professor Adjunto de Ética e Filosofia Política da Universidade Federal do Rio Grande do Norte e pesquisador do CNPq.

mesmo dedicados a temas à primeira vista distintos, se concatenam formando um todo significativo. A partir disso e do pressuposto de que as aulas sobre antropologia ministradas por Kant durante mais de duas décadas não estavam dissociadas dos diversos elementos do seu sistema filosófico, aponta-se para a diversidade de possíveis correlações. Desse modo, os objetivos desse comentário são, por um lado, esclarecer os conceitos centrais, por outro, mostrar o quão profundamente os temas abordados na Antropologia estão articulados com o restante do sistema filosófico kantiano. Por isso, encontra-se aqui um grande número de referências cruzadas, as quais pretendem servir como guia para um estudo sistemático e abrangente da obra kantiana no que tange aos temas: caráter da espécie; filosofia da história; e política.

Antropologia pragmática e teleologia

A antropologia de um ponto de vista pragmático foi pensada e ensinada por Kant como o projeto de uma ciência que precisava ser orientada pela filosofia, senão os conhecimentos acumulados sobre o ser humano não passariam de um amontoado no qual a antropologia permaneceria “um tatear fragmentário, e não ciência”.³ Ser orientada pela filosofia significa que todos os conhecimentos e habilidades adquiridos pelo homem deveriam visar uma aplicação ao *ser humano*,

³*Anth.* AA 07: 120. Todas as obras de Kant serão citadas segundo a *Akademie Ausgabe*. Por exemplo: “KpV, AA 05: 79”, sendo “KpV” a sigla que indica o nome da obra em alemão, depois “AA 05” significando o volume quinto da edição da academia, e, em seguida, o número da página; “f” significando página seguinte. As siglas para indicar as obras de Kant usadas neste artigo são as seguintes: *Anth* - *Antropologia de um ponto de vista pragmático*; *EEKU* - *Primeira introdução à Crítica da faculdade do juízo*; *GMS* - *Fundamentação da metafísica dos costumes*; *IaG* - *Ideia de uma história universal com um propósito cosmopolita*; *Päd* - *Pedagogia*; *KpV* - *Crítica da razão prática*; *KrV* - *Crítica da razão pura (paginação original B)*; *KU* - *Crítica da faculdade do juízo*; *MAM* - *Início conjectural da história humana*; *RGV* - *Religião nos limites da simples razão*; *RezHerder* - *Recensões a Herder*; *SF* - *O conflito das faculdades*; *TP* - *Sobre a expressão corrente: isso pode ser correto na teoria, mas não serve para a prática*; *ÜGTP* - *Sobre o uso de princípios teleológicos na filosofia*; *ZeF* - *À paz perpétua*;

não enquanto mais uma espécie animal existente sobre a terra, mas como sendo para si próprio seu “fim último [*letzter Zweck*].”⁴

Nesse sentido, uma antropologia de um ponto de vista pragmático se distingue de uma *antropologia de um ponto de vista fisiológico* na medida em que “o conhecimento fisiológico do ser humano trata de investigar o que a *natureza* faz do homem; o pragmático, o que *ele* faz de si mesmo, ou pode e deve fazer como ser que age livremente”.⁵ Vinculando-se essa consideração com a noção de fim último mencionado acima, pode-se dizer, por um lado, que o homem é um ser capaz de dar fins a si mesmo, fins quaisquer, sejam morais ou não. Porém, por outro lado, o que caracteriza o ser humano com fim último da natureza, tornando-se também um fim último para si, é a ligação das suas faculdades e habilidades com a moralidade.⁶ Existe assim um vínculo intrínseco da antropologia pragmática com as considerações morais, pois o ser humano somente se torna um fim último para si mesmo na medida em que seus esforços relativos ao domínio de conhecimentos técnicos e pragmáticos sejam submetidos à consideração do fim terminal [*Endzweck*], a saber, o ser humano compreendido como um indivíduo moral autônomo.

A antropologia de um ponto de vista pragmático não foca imediatamente na consideração do dever moral e das condições objetivas da realização da moralidade, senão Kant teria dito que o objetivo seria a compreensão do ser humano como sendo para si mesmo um fim terminal. A referência ao conceito de fim último, levando em conta todo o contexto teórico assentado na *KU*, indica uma questão bastante peculiar: não se trata de uma consideração fisiológica do ser humano, da natureza do ser humano enquanto sua constituição física e biológica, mas da consideração do homem com um ser histórico e social. Assim, a antropologia pragmática não busca sustentar uma teoria a respeito do “dever ser”, e não pode, por isso, ser vinculada à filosofia prática enquanto pertencente ao seu

⁴*Anth.* AA 07: 119.

⁵*Anth.* AA 07: 119.

⁶Cf. §84 da *KU*.

domínio.⁷ Por outro lado, a antropologia pragmática também não visa essencialmente uma descrição fenomenológica de cunho teórico, isto é, não se funda sob premissas constituintes do domínio teórico da razão, o que nesse caso implicaria em uma antropologia fisiológica.

Trata-se de uma descrição fenomenológica do ser humano que permanece portanto ao âmbito do “ser”, que não foca no ser humano como um ser meramente físico, mas sim como possuindo dois caracteres distintos, um físico e sensível e o outro noumênico e inteligível.⁸ A antropologia pragmática estabelece um recorte que busca permitir uma compreensão histórica dos fenômenos humanos que abarque ao mesmo tempo uma explicação do estado atual no qual as coisas humanas se encontram, sem que se perca de vista as potencialidades, tanto estéticas, técnicas e pragmáticas e especialmente as morais. É nesse sentido que se assume a reflexão teleológica como fio condutor das considerações, especialmente na medida em que a obra *Antropologia de um ponto de vista pragmático* avança textualmente.

Na medida em que a reflexão teleológica não pertence a nenhum domínio da filosofia, seja teórico ou prático, mas pertence a uma faculdade que pode eventualmente se anexar seja a filosofia teórica, seja a filosofia prática,⁹ têm-se que a teleologia permite *pensar* uma passagem entre natureza e liberdade.¹⁰ Não se pode justificar nos limites desse artigo essa pressuposição, pois se trata de uma discussão extremamente difícil e longa. Isso apenas precisa ser tomado como pano de fundo das subseqüentes considerações.¹¹ Porém, uma vez aceita essa premissa, pode-se mostrar como Kant utiliza esse fundamento para pensar uma antropologia de um ponto de vista pragmático, na qual o homem

⁷ Por “domínio” se entende aqui o uso técnico do termo tal como definido na introdução da *KU*, AA 05: 174.

⁸ Retornar-se-á mais à frente para analisar o conceito de caráter.

⁹ Cf. *KU*, AA 05: 169f.

¹⁰ Cf. *KU*, AA 05: 178f.

¹¹ Um desenvolvimento aprofundado desse ponto, bem como de sua relação com a caracterização dos conceitos de fim último e fim terminal ver meu artigo: KLEIN, 2013a.

não é compreendido como sendo mais do que um ser vivo sobre a face da terra, mas como sendo um “cidadão do mundo”(120). Cidadania nesse contexto representa o *status* do indivíduo enquanto inserido num sistema de liberdade. Essa liberdade significa tanto a liberdade de fazer o mal, no sentido de liberdade do arbítrio, mas também a liberdade de agir moralmente, como autonomia da vontade, seja política, seja moral.

Chega-se assim à questão da relação entre racionalidade técnica, racionalidade pragmática e a racionalidade moral. Segundo Kant, pode-se distinguir pelo menos três modos de uso da razão, a saber, o instrumental em relação com as coisas, o pragmático em relação com o comportamento social e o uso moral da razão. Eles corresponderiam às seguintes *três disposições* humanas: a técnica, a pragmática e a moral. A *meta* da disposição técnica é a *habilidade*, a da disposição pragmática é a *prudência* e a da moral é a *moralidade*. Kant chama o *processo* da primeira de cultivo, o da segunda de civilização e o da terceira de formação moral ou moralização.¹²

Kant concebe a habilidade como uma competência instrumental racional para se utilizar de determinados conhecimentos e habilidades práticas. Entre elas pode-se mencionar tanto a linguagem e a capacidade de autossustento (prover alimentação e segurança), como também os conhecimentos técnico-científicos. Na *Anth*, a disposição técnica é concebida como “mecânica, vinculada a consciência para o manejo das coisas”.¹³ O seu desenvolvimento depende da cultura escolástica ou da didática. É através dela que o ser humano se torna “habilitado a conseguir todos os seus fins. Essa formação lhe dá um valor em relação a si mesmo, como indivíduo”.¹⁴

¹² Cf. *Anth*, AA 07: 322ff. Como observação sistematicamente relevante pode-se acrescentar aqui que Kant, em sua teoria moral, faz corresponder a cada uma dessas disposições um determinado tipo de imperativo. A habilidade se relaciona com os imperativos de *destreza*, a prudência se refere aos imperativos *hipotéticos*, e, finalmente, a moral se refere ao imperativo *categórico*. Cada um dos três se relaciona de um modo diferente com a vontade. Os primeiros são chamados de *regras de destreza*, os segundos de *conselhos de prudência* e o terceiro de *mandamento (leis) da moralidade* (Cf. *GMS*, AA 04: 415ff.)

¹³*Anth*, AA 07: 322.

¹⁴*Päd*, AA 09: 455.

A prudência se refere à capacidade social do indivíduo, isto é, por meio de sua cultura conseguir agir segundo as leis e as normas de bom comportamento. O homem prudente é aquele que na sociedade é querido e nela tem influência.¹⁵ Além disso, a formação na prudência prepara o homem para “tornar-se um cidadão, de onde ele recebe um valor público. Visto que ele aprende não só a conduzir a sociedade civil para os seus propósitos, como ainda a conformar-se com ela”.¹⁶ Na *GMS*, prudência é definida como “a destreza na escolha dos meios para atingir o maior bem-estar próprio”,¹⁷ e na *Anth* como disposição “de utilizar habilmente outros homens em prol de suas intenções”.¹⁸

Já com a disposição moral o indivíduo passa a ter um valor absoluto, isto é, um valor por si mesmo e não em relação com qualquer outro fim. A partir do desenvolvimento dessa disposição, o homem passa a viver como um ser livre e autônomo. A “formação moral dá ao ser humano um valor que diz respeito à inteira espécie humana”.¹⁹ Para a moralização “não basta que o homem seja capaz de toda a sorte de fins, convém também que ele consiga a disposição [*Gesinnung*] de escolher apenas os bons fins, os quais são aqueles fins aprovados necessariamente por todos e que podem ser, ao mesmo tempo os fins de cada um.”²⁰ Como aponta Loudon (2000, 42s), essa passagem contém três elementos importantes: 1. É crucial que se alcance uma determinada *disposição* para que se possa considerar moralizado. Uma disposição não é um mero hábito, mas um modo de pensar [*Denkungsart*] que se enraíza na estrutura da personalidade do agente e envolve deliberação racional e consciente a respeito de *máximas*. 2. A disposição de que não se deve buscar nada além de bons fins pode se referir a formulação do imperativo categórico segundo o reino dos fins. 3. O elemento que se refere à necessidade de aprovação de todos invoca o princípio da

¹⁵ Cf. *Päd*, AA 09: 449f; 486f.

¹⁶ *Päd*, AA 09: 455.

¹⁷ *GMS*, AA 04: 416.

¹⁸ *Anth*, AA 07: 322.

¹⁹ *Päd*, AA 09: 455.

²⁰ *Päd*, AA 09: 450.

universalidade. Nesse sentido, Kant volta a afirmar que “a cultura moral deve ser fundada sobre máximas, não sobre a disciplina. Esta impede os defeitos, aquelas formam a maneira de pensar. É preciso proceder de tal forma que a criança se acostume a agir segundo máximas, e não segundo certos incentivos.”²¹ Ou ainda, “é preciso cuidar para que o discípulo aja segundo suas próprias máximas, e não por simples hábito, e que não faça simplesmente o bem, mas o faça porque é o bem em si. Com efeito, todo o valor moral das ações reside nas máximas do bem.”²²

A disposição moral é aquela que *mais tardiamente é desenvolvida* e já pressupõe certa medida de habilidade e prudência: “a formação escolástica é a mais precoce. Com efeito, a prudência pressupõe a habilidade. A prudência é a capacidade de usar bem e com proveito a habilidade própria. Por último vem a formação moral, enquanto é fundada sobre princípios que o próprio homem deve conhecer”.²³ A existência de uma certa ordem histórica de desenvolvimento das disposições também é sugerido na *IaG*: “Estamos *cultivados* em alto grau pela arte e pela ciência. Somos *civilizados* até o excesso, em toda a classe de maneiras e na respeitabilidade sociais. Mas falta muito para nos considerarmos *moralizados*.”²⁴ Note-se que nessas considerações Kant afirma que existe ao mesmo tempo uma relação de dependência e independência entre o desenvolvimento das três espécies de disposições.

Mas quais são as formas possíveis de relações que se estabelecem entre o desenvolvimento e a aplicação das disposições técnica, pragmática e moral? *Em primeiro lugar*, desde já é importante destacar que existe uma *distinção qualitativa* entre os princípios que orientam o funcionamento de cada uma dessas disposições:

todas as proposições práticas que derivam do arbítrio, como causa, aquilo que a natureza pode conter, pertencem, em seu conjunto, à filosofia teórica, como conhecimento da natureza; somente as que dão à

²¹*Päd*, AA 09: 480.

²²*Päd*, AA 09: 475.

²³*Päd*, AA 09:455.

²⁴*IaG*, AA 08: 26.

liberdade são, segundo o conteúdo, especificamente diferentes daquelas. Pode-se dizer das primeiras: constituem a parte prática de uma filosofia da natureza, mas somente estas últimas fundam uma filosofia prática em particular.²⁵

Isso significa que alguém que desenvolva continuamente disposição técnica até o mais alto grau não passará a desenvolver necessariamente em algum momento a disposição pragmática. Da mesma forma o desenvolvimento gradual da disposição pragmática não culmina com o desenvolvimento da disposição moral. Existe uma distinção *específica* e não apenas quantitativa entre as disposições técnicas e pragmáticas de um lado, e a disposição moral de outro. Também existe uma distinção entre o objeto da disposição técnica o objeto da disposição pragmática. Nesse sentido, Kant afirma, por exemplo, que os imperativos de destreza permitem uma determinação exata, pois é possível determinar com certeza o que se quer, algo que não ocorre com os imperativos de prudência, visto que não é possível determinar com plena segurança o que é que deixaria um indivíduo verdadeiramente feliz.²⁶ Além disso, por mais felicidade que alguém alcance seguindo conselhos empíricos ou sendo contemplado pela fortuna, isso de forma alguma lhe angaria nada no âmbito da *dignidade de ser feliz*, algo que somente se consegue agindo moralmente. Sobre isso Kant é bem claro já no início da *GMS*:

Ainda mesmo que por um desfavor especial do destino, ou pelo apetrechamento avaro duma natureza madrastra, faltasse totalmente a esta boa vontade o poder de fazer vencer as suas intenções, mesmo que nada pudesse alcançar a despeito dos seus maiores esforços, e só afinal restasse a boa vontade (é claro que não se trata aqui de um simples desejo, mas sim do emprego de todos os meios de

²⁵ *EEKU*, AA 20: 197. Para ficar mais claro vale a pena mencionar toda a passagem: *EEKU*, AA 20: 195-197. Também sobre isso em: *MS*, AA 06: 217f.

²⁶ Cf. “infelizmente o conceito de felicidade é tão indeterminado que, se bem que todo o homem a deseje alcançar, ele nunca pode dizer ao certo e de acordo consigo mesmo o que é que propriamente deseje e quer”. (*GMS*, AA 04: 418).

que as nossas forças disponham) ela ficaria brilhando por si mesma como uma joia, como alguma coisa que em si mesma tem o seu pleno valor. A utilidade ou a inutilidade nada podem acrescentar ou tirar a este valor. A utilidade seria apenas como que o engaste para essa joia poder ser manejada mais facilmente na circulação corrente ou para atrair sobre ela a atenção daqueles que não são ainda bastante conhecedores, mas não para a recomendar aos conhecedores e determinar o seu valor.²⁷

Portanto, para Kant não há um *continuum* entre as disposições técnica, pragmática e moral. Elas possuem *princípios* próprios e são de *espécies* distintas. Por se tratar de espécies distintas, pode-se avaliar o agir humano segundo categorias distintas. Uma ação pode ser prudencial, mas não ser moral nem executada segundo uma boa técnica (habilidosa), ou ainda, uma ação *pode* ser moral e não ser técnica nem prudencial.

Em segundo lugar, as diferentes disposições são demandadas e avaliadas de forma independente no agir humano. Há casos que não há qualquer questão moral em jogo, mesmo assim pode haver um imperativo de prudência em vigor.²⁸ Assim, por exemplo, se estou há um bom tempo sentado, lendo e escrevendo, posso me decidir por fazer uma pausa para que meu trabalho se torne mais eficiente e eu não fique fatigado mentalmente. Essa decisão envolve considerações técnicas e prudenciais e minha decisão pode ser avaliada segundo categorias de eficiência ou de utilidade e felicidade. Não há nada nessa decisão que demande o desenvolvimento de uma disposição moral ou uma avaliação moral da situação. Em geral, a maior parte do agir humano se restringe a ações que não precisam ser avaliadas moralmente. São ações que pertencem a um campo moralmente neutro ou indiferente. Também é a partir dessa independência que se pode dizer que um indivíduo agiu moralmente, mesmo que sua ação não tenha sido bem sucedida,

²⁷GMS, AA 04:394.

²⁸Nesse sentido se está de acordo com a tese de KAIN (2003) sobre a existência de imperativos prudenciais como possuindo independência em relação a moralidade.

seja por que lhe faltaram habilidades técnicas, seja por que lhe faltou prudência. Tome-se por exemplo um indivíduo que está pescando em sua canoa e vê a uma certa distância um acidente de barco. Ele tenta ir em direção ao sinistro mais lhe falta a habilidade de remar com rapidez e constância, assim como a habilidade de nado. Além disso, o indivíduo não levou consigo seu celular, o que seria prudente para alguma eventualidade e para chamar ajuda. Ou seja, o indivíduo na medida em que tenta realizar o salvamento, está agindo moralmente, mas por lhe faltar o desenvolvimento de certas disposições técnicas e pragmáticas, seu agir provavelmente não seria bem sucedido. Isso, contudo, não invalida a ação como um agir moral, visto que o indivíduo agiu segundo a máxima de sempre tentar ajudar alguém que se encontra em perigo.

Em *terceiro lugar*, há na filosofia kantiana uma hierarquia de importância entre as disposições a qual define a ordem pela qual se deve empregar os diferentes princípios. Existem ações que só demandam uma racionalidade técnica, outras, demandam apenas uma racionalidade pragmática, outras ainda demandam apenas uma racionalidade moral, porém, existem ações que demandam o uso de duas e até mesmo de três tipos de racionalidade e, nesse caso, deve-se empregá-las de forma que haja uma hierarquia de princípios. A técnica deve estar subordinada à prudência e ambas à moral, pois existe uma escala qualitativa entre os princípios. Eles *podem* entrar em contradição se empregados independentemente e em ordens distintas, mas Kant *não acredita que eles precisem* necessariamente entrar em contradição. Nesse sentido que deve ser lido o excerto: “a política diz: ‘sede prudentes como a serpente’; a moral acrescenta (como condição limitativa): ‘e sem falsidade como as pombas’.”²⁹ Assim, numa mesma ação pode-se empregar adequadamente tanto a racionalidade técnico-pragmática quanto a racionalidade moral, desde que seja respeitada a ordem de legitimação, isto é, o princípio técnico deve estar submetido ao princípio pragmático e ambos ao princípio moral. Isso significa que para o agir seja moral não se precisa descuidar da utilidade e da eficiência técnica. Ou ainda, o

²⁹ZeF, AA 08: 370.

mesmo sujeito pode ser moral e buscar felicidade, o que não é legítimo é a subordinação do dever de agir moralmente à sua necessidade subjetiva de felicidade, por exemplo. Mas como saber quando há ou não a necessidade de uma ordenação dos princípios técnico-pragmáticos ao princípio moral? Não se pode apresentar um princípio para decidir isso, pois a aplicação de quando esse princípio deveria ser empregado ou não demandaria novamente um outro princípio e assim, cair-se-ia num regresso *ad infinitum*. Entra em cena aqui a capacidade de julgamento que só pode ser desenvolvida com o acúmulo de vivências, as quais são adquiridas mediante experiências próprias e a observação atenta de experiências alheias.³⁰ *Em quarto lugar*, Kant acredita que o agir moral tem a peculiaridade de promover a prudência no sentido da realização do seu fim, enquanto que o agir priorizando o princípio da prudência pode, muitas vezes, contradizer o princípio da moral e o próprio fim

³⁰ Cf. “(...) a capacidade de julgar é um talento particular que não pode ser ensinado, mas somente exercitado. A capacidade de julgar, por conseguinte, é também o específico do assim chamado senso comum, cuja falta nenhuma escola pode remediar. Com efeito, se bem que a escola possa oferecer abundantemente e como que inocular num entendimento limitado regras tomadas emprestadas de outros, ainda assim a capacidade de servir-se corretamente delas deve pertencer ao próprio aprendiz, e nenhuma regra que lhe possa ser prescrita para esse propósito estará segura de abuso quando faltar um tal dote natural. Por isso, um médico, um juiz ou um político pode ter na cabeça muitas e belas regras patológicas, jurídicas ou políticas, a ponto de ser professor metucioso das mesmas; mas na aplicação ainda assim infringi-las-á facilmente, quer por que lhe falte capacidade natural de julgar (se bem que não entendimento), podendo na verdade compreender o universal in abstrato, mas sem conseguir distinguir se um caso pertence in concreto ao mesmo, quer porque não se tenha adestrado suficientemente para esses juízos através de exemplos, a saber, que aguçam a capacidade de julgar”. (*KrV*, B172f.) “É evidente que entre a teoria e a prática se exige ainda um elemento intermédio de ligação e da transição de uma para a outra, por mais completa que possa também ser a teoria; com efeito, ao conceito de entendimento, que contém a regra, deve acrescentar-se um até da faculdade de julgar, mediante o qual o prático distingue se algo é ou não um caso da regra; e visto que à faculdade de julgar não se podem propor sempre de novo regras pelas quais tenha de se orientar na subsunção (por que isso iria ao infinito), pode haver teóricos que na sua vida jamais se tornam práticos, por que a sua faculdade de juízo é deficiente: por exemplo, médicos e juristas, que fizeram bons estudos, mas que ao terem de dar um conselho não sabem como se devem comportar.” (*TP*, AA 08: 275)

da prudência, a saber a felicidade. Essa particularidade é apontada, por exemplo, na seguinte passagem:

Pois a moral tem em si a peculiaridade e, claro está, no tocante aos seus princípios do direito público (por conseguinte, em relação a uma política cognoscível *a priori*) de que quanto menos faz depender o comportamento acerca do fim proposto, da vantagem intentada, seja ela física ou moral, tanto mais com ele se torna em geral consonante. Isso sucede porque é precisamente a vontade geral dada a priori (num povo ou na relação de vários povos entre si) a única que determina o que é de direito entre os homens; esta união da vontade de todos, porém, se proceder conseqüentemente na execução, também segundo o mecanismo da natureza pode ser ao mesmo tempo a causa capaz de produzir o efeito intentado e de pôr em prática o conceito de direito.³¹

O indivíduo que preza prioritariamente pela moralidade, cultivando-a, pode contar a seu favor que a natureza das coisas não irá contra o seu objetivo. Isso não significa que o agir moral numa determinada situação não possa se colocar em contraposição com o desejo de satisfação física, por exemplo, mas que a natureza das coisas não mostra que o *princípio* do agir moral está em desacordo com o *princípio* do agir prudencial no âmbito da ação. O que acontece é que, em alguns casos, o agir moral deve ser modulado pelo agir prudencial, mas não o contrário, isto é, o princípio que tem prioridade de aplicação e que exclui de antemão determinadas formas de agir é o princípio moral, só então o princípio da prudência vem ao encontro para garantir que os fins do princípio moral sejam bem sucedidos em sua realização. Isso é indicado na seguinte passagem:

A solução do segundo problema, a saber, o da *sabedoria política*, impõe-se, por assim dizer, por si mesma, é clara para toda a gente e faz de todo o artifício uma vergonha e vai diretamente ao fim; recordando porém a prudência

³¹ZeF, AA 08: 378.

para não puxar o fim com violência e com precipitação, mas se aproximar dele incessantemente, segundo a característica das circunstâncias favoráveis.³²

O inverso não pode ser o caso, isto é, o desenvolvimento da disposição pragmática não tende a produzir moralidade. Kant até defende uma posição mais forte. Segundo ele, desenvolver a disposição pragmática sem a disposição moral tende a gerar o contrário do seu fim que é a felicidade do indivíduo e da sociedade. Na *IaG*, lê-se que

Antes de ocorrer este último passo (a saber, a liga dos Estados), portanto, só a meio da sua formação, a natureza humana padece os piores males sob a aparência enganosa do bem-estar exterior. *Rousseau* não estava enganado ao preferir o estado de selvagens, se se deixar de lado o último estágio que a nossa espécie tem de subir. (...) Mas todo o bem, que não está imbuído de uma disposição de ânimo (*Gesinnung*) moralmente boa, nada mais é do que pura aparência e penúria coruscante.³³

A felicidade não é alcançada pelo mero desenvolvimento da disposição prudencial, apesar da felicidade ser o principal objetivo do princípio da prudência. O aumento do sofrimento está ligado ao desenvolvimento da habilidade e da prudência, entendidos apenas por eles mesmos:

A habilidade não pode desenvolver-se bem no gênero humano, a não ser graças à desigualdade entre os homens, pois a maioria cuida das necessidades da vida, como que de forma mecânica, para a comodidade e ócio dos outros, sem que para isso necessite de um arte especial, cultivando estes as partes menos necessárias da cultura, ciência e arte, mantendo aquela maioria num estado de opressão, amargo trabalho e pouco gozo. Porém, nesta classe vai-se espalhando muito da cultura da classe mais

³²*ZeF*, AA 08: 377f.

³³*IaG*, AA 08: 26.

elevada. No entanto, as misérias crescem paralelamente ao progresso da cultura (cujo ponto mais elevado se chama luxo quando a tendência para o supérfluo começa a prejudicar o necessário) em ambos os lados de um modo igualmente forte: de um lado com uma dominação por parte de outro estranho, do outro lado como uma insatisfação interior.³⁴

Em quinto lugar, Kant aponta para certa ordem histórica segundo a qual as três disposições tendem a se desenvolver nos indivíduos e na espécie. Como já citado anteriormente: “a formação escolástica é a mais precoce. Com efeito, a prudência pressupõe a habilidade. A prudência é a capacidade de usar bem e com proveito a habilidade própria. Por último vem a formação moral, enquanto é fundada sobre princípios que o próprio homem deve conhecer”.³⁵ Essa ordenação também é apresentada no ensaio *Início conjectural da história humana* onde quatro passos do desenvolvimento da razão são apontados, no sentido de que cada um representaria a tomada de consciência das disposições humanas: a libertação da razão no que tange ao instinto de nutrição pode ser relacionado à descoberta da disposição técnica; a libertação da razão no que se refere ao instinto sexual e a consciência sobre o futuro se relaciona com a disposição pragmática; e finalmente, o último passo que se refere ao reconhecimento do homem com o um fim em si mesmo e como

³⁴KU, AA 05: Também sobre isso: “Um terceiro exemplo pode ser a *desigualdade* entre os homens e, na verdade, não aquela da fortuna ou dons naturais, mas dos próprios *direitos humanos* universais. *Rousseau* reclama, com bastante razão, [118] sobre a desigualdade inerente à cultura que progride sem um propósito (o que é igualmente inevitável durante um longo tempo). Entretanto, a natureza certamente não determinou o homem a tal desigualdade, visto que ela lhe deu liberdade e uma razão para limitar aquela liberdade por nada além de sua própria legalidade externa e universal, a qual se denomina *direito civil*. O homem deveria trabalhar para sair por si próprio do estado de natureza em que se encontram suas disposições naturais e, saindo de tal estado, ainda ter cuidado para não prejudicá-las; uma habilidade, que ele pode alcançar apenas tardiamente e após muitas tentativas frustradas. Nesse meio tempo, a humanidade geme sob os mal-estares que ela inflige a si mesma por sua inexperiência” (MAM, AA 08: 117f.)

³⁵Päd, AA 09:455.

estando em pé de igualdade a todos os outros seres racionais em geral se relaciona com a descoberta da disposição moral.³⁶ Essa ordem histórica de desenvolvimento que ocorre tanto no indivíduo, como na espécie significa que a disposição moral depende da disposição pragmática, ou, em outro nível, que o agir moral pressupõe o agir prudência. Mas isso deve ser entendido com cautela, para que não se entre em contradição com as considerações anteriores. O que Kant está apontando aqui é que o agir moral depende do caráter moral do indivíduo, o qual, por sua vez, significa exatamente a constância de um agir segundo máximas morais. Ora, a posse de tal caráter demanda uma maturidade que não pode ser exigida de uma criança, ainda que esta deva ser ensinada desde cedo mediante a cultura da disciplina a não se deixar se dominar imediatamente por suas inclinações e positivamente, a agir por princípios. Essa tese de Kant também não significa que nos tempos antigos os indivíduos não tinham ainda a capacidade de agir moralmente, pois, uma vez que eles eram dotados da disposição moral, poderiam ter agido dessa forma. O ponto aqui se refere a existência de uma determinada ordem histórica em que a tomada de consciência das disposições e da sua atualização *tende* a ocorrer.

Em sexto lugar há uma relação prático-teleológica no desenvolvimento das disposições. Nesse aspecto, Kant aponta que a legitimidade e a justificação das disposições segue uma relação teleológica prática, isto é, que a habilidade tende a ser usada como um meio para a prudência, assim como ambas são tomadas como meios para o fim da moralidade. Nesse contexto se insere a interpretação de Rousseau feita por Kant a respeito da habilidade e da cultura tenderem necessariamente a corromper a disposição moral do homem.³⁷ Em relação à disposição técnica que está na base das ciências e artes lê-se na *KU*:

³⁶ Cf. *MAM*, AA 08: 111-114.

³⁷ Cf. “Nessa perspectiva, pode-se também conciliar as tão frequentemente mal interpretadas considerações do famoso *J. J. Rousseau*, as quais parecem contradizer a si mesmas e a razão. Em seus escritos sobre a *Influência das ciências* e sobre a *Desigualdade dos homens* ele mostra de uma maneira muito correta o conflito inevitável da cultura com a natureza do gênero humano, como uma espécie *física* em que cada indivíduo deveria alcançar completamente sua determinação. No entanto, no *Emílio*, no *Contrato*

As belas artes e as ciências, que por um prazer universalmente comunicável e pelas boas maneiras e refinamento na sociedade, ainda que não façam o homem moralmente melhor, tornam-no porém civilizado, sobrepõe-se em muito a tirania da dependência dos sentidos e preparam-no assim para um domínio, no qual só a razão deve mandar. Entretanto os males, com os quais quer a natureza, quer o insuportável egoísmo dos homens nos castigam, convocam, fortalecem e temperam simultaneamente as forças da alma para que estas não sucumbam, e assim nos deixem sentir uma aptidão, que em nós permanece oculta, para fins reais mais elevados.³⁸

E sobre a disposição pragmática que está na base da necessidade histórica de criação do Estado:

No interior de cada Estado, [a maldade] encontra-se encoberta pela coação das leis civis, pois a tendência dos cidadãos para a violência recíproca é ativamente inibida por um poder maior, a saber, o do governo, e assim não só fornece ao conjunto um verniz moral (*causae non causae*), mas também em virtude de impedir a erupção de tendências contrárias à lei facilita muito o desenvolvimento da disposição moral ao respeito pelo direito.(...) Deu-se assim um grande *passo para a moralidade*

social e noutros escritos, Rousseau procura novamente resolver o difícil problema, a saber, de que forma a cultura precisa progredir para que ela desenvolva as disposições pertencentes à determinação da humanidade como uma espécie *moral*, de maneira que não conflite mais com aquela, enquanto espécie natural. Desse conflito (já que a cultura, segundo princípios verdadeiros da *educação*, tanto do homem quanto do cidadão, talvez ainda nem iniciou convenientemente, muito menos está completa) surgem todos os verdadeiros males que oprimem a vida humana e todos os vícios que a desonram. Contudo, [117] os estímulos aos últimos, aos quais se atribui a culpa, são em si mesmos bons como disposições naturais. Mas essas disposições, na medida em que foram assentadas sobre o estado meramente natural, serão prejudicadas através da cultura no seu progresso e esta, por outro lado, será prejudicada por aquelas, até que a arte perfeita transforme-se [118] novamente em natureza: e está é a meta final da determinação moral da espécie humana." (MAM, AA 08: 116-118)

³⁸KU, AA 05: 433f.

(se bem que ainda não um passo moral), ao aderir-se a este conceito de dever por si mesmo, sem tomar em conta a reciprocidade.³⁹

Note-se que há uma relação de legitimação teleológica, isto é, o desenvolvimento da prudência imposta pelo Estado não é um passo moral, mas um passo *para* a moralidade. Essa relação de meios para fins práticos permite pensar a partir de uma perspectiva ampla que as disposições técnico-pragmáticas sejam desenvolvidas em função da moralidade. Ou ainda, o uso técnico e pragmático deve ser necessariamente considerado e desenvolvido sob a égide do princípio moral.⁴⁰ Se esse último passo, isto é, se a moralidade não fosse o *telos* do desenvolvimento humano, então não faria sentido falar do ser humano como o fim último para si e para a natureza. Essa consideração retoma o que foi apontado anteriormente a respeito da relação de dependência conceitual entre o fim último e o fim terminal, *letzter Zweck e Endzweck*.

A partir de todas essas seis formas pelas quais é possível compreender as relações de independência e interdependência entre as diferentes disposições humanas, pode-se compreender a complexidade com que Kant delimita o seu objeto de uma antropologia de um ponto de vista pragmático. Cada uma dessas seis formas de relação está presente no modo como a prudência é investigada na *Antropologia de um ponto de vista pragmático*, seja ela compreendida como possuindo um campo próprio, seja nas suas

³⁹*ZeF*, AA 08: 375fn.

⁴⁰ É nessa relação teleológica que o desenvolvimento das disposições técnico-pragmáticas podem significar também condições para a realização da moralidade. Nesse sentido, interpreta-se também a seguinte passagem: “O contraponto a uma metafísica dos costumes, como o outro elemento da divisão da filosofia prática em geral, seria a antropologia moral, que conteria, no entanto, somente as condições subjetivas, tanto obstaculizadoras como favorecedoras, da *realização* das leis da primeira na natureza humana, a criação, difusão e fortalecimento dos princípios morais (na educação, na instrução escolar e popular) e de igual modo outras doutrinas e preceitos fundados na experiência: da antropologia moral não se pode prescindir, mas tão pouco deve ela, de todo em todo, preceder a metafísica dos costumes ou estar misturada com ele;(...)” (*MS*, AA 06:217).

inter-relações com a técnica e a moralidade. Pode-se dizer, em certo sentido, que as considerações pragmáticas estão a meio caminho entre a técnica e a moralidade: de um lado elas já pressupõe a racionalidade técnica, porém, ela também possui um campo próprio, o qual, por outro lado, depende por sua vez de considerações prático-morais. Também é nesse contexto multifacetado que a *Antropologia de um ponto de vista pragmático* assume como seu fio condutor *uma teleologia teórica e prática* e é por isso que ela é também uma consideração antropológica conduzida pelos princípios da filosofia, o que, por sua vez, busca torná-la uma ciência e não meramente uma disciplina que tateia entre os fenômenos.

Sobre o significado e as diferenças entre o caráter físico e moral da espécie humana

De um ponto de vista pragmático, a doutrina universal *natural* (não civil) dos signos (*semiotica universalis*) se serve da palavra caráter numa dupla acepção, porque, em parte, se diz que um certo homem tem *este* ou aquele caráter (físico), em parte, que tem em geral *um* caráter (moral), que, ou é único, ou não pode ser caráter algum. O primeiro é o signo distintivo do ser humano como ser sensível ou natural; o segundo o distingue como um ente racional, dotado de liberdade. Tem caráter o homem de princípios, de quem se sabe seguramente que se pode contar não com seu instinto, mas com sua vontade. - Por isso, no que cabe à sua faculdade de desejar (ao que é prático), pode-se dividir, na característica sem tautologia, o *característico* em: o *natural* ou disposição natural, b) o *temperamento* ou índole sensível e c) o *caráter* pura e simplesmente ou índole moral. - As duas primeiras disposições indicam o que se pode fazer do ser humano; a última (moral), o que ele se dispõe a fazer de si mesmo.⁴¹

⁴¹*Anth.* AA 07: 285.

Nessa passagem está em jogo o caráter do ser humano enquanto indivíduo e não o caráter da espécie humana. Contudo, a forma como Kant realiza as distinções e definições é fundamental para que se compreenda em seguida em que sentido pode-se falar de um caráter físico e de um caráter moral da espécie humana. A noção de caráter é usada pela primeira vez no período crítico já na *KrV*:

Cada uma das causas eficientes teria que possuir um *caráter*, isto é, uma lei de sua causalidade, sem a qual de modo algum ela seria uma causa. E neste caso teríamos, num sujeito do mundo dos sentidos, primeiramente um *caráter empírico* mediante o qual as suas ações, enquanto fenômenos, se interconectariam completamente com outros fenômenos segundo leis constantes da natureza e poderiam ser deduzidas destes fenômenos enquanto eles são as suas condições, constituindo, pois, em conjunção com os mesmos, membros de uma única série da ordem natural. Em segundo lugar, ter-se-ia que lhe ceder ainda um *caráter inteligível* mediante o qual aquele sujeito seria a causa daquelas ações enquanto fenômenos; ele mesmo, no entanto, não se subordinaria a quaisquer condições da sensibilidade e não seria, pois, um fenômeno. Ao primeiro também se poderia chamar do caráter de uma tal coisa no fenômeno, ao segundo, o caráter da coisa em si mesma.⁴²

Relacionando ambas as citações pode-se dizer que:

1. caráter significa uma “lei de causalidade”, que no caso do caráter sensível é a lei da natureza, enquanto que para o caráter inteligível, é a lei moral;
2. no âmbito do caráter sensível trata-se do ser humano enquanto um produto da natureza, isto é, aquilo que a natureza faz dele, ou ainda, aquilo que se pode fazer do homem no sentido do indivíduo ser moldado por outrem;
3. no âmbito do caráter inteligível, trata-se daquilo que o ser humano faz de si a partir da determinação da lei moral. Nesse

⁴²*KrV*, B 567.

caso, ainda que ele seja alguém sem caráter, isto é, não siga a lei moral, ainda assim, pode-se falar de um caráter inteligível na medida em que ele permanece sob a obrigação da lei moral e, por conseguinte, pode agir moralmente, mesmo que não o faça. Fala-se assim que o caráter inteligível é aquele que o homem dá a si mesmo;

4. o caráter moral é se relaciona com a liberdade da *vontade* (e não apenas a liberdade do *arbítrio*), por conseguinte como independente da determinação sensível, ou seja, liberto do instinto e liberto da determinação dos objetos da sensibilidade.

Na *Anth*, Kant acrescenta que “o caráter de um ser vivo é aquilo a partir do qual se pode reconhecer de antemão sua destinação.”⁴³ “Destinação [*Bestimmung*]” não representa aqui uma noção de conotação religiosa, mas apenas uma determinação no sentido de que há uma legislação sob a qual o indivíduo se encontra e a partir da qual se pode prever a forma pela qual ele irá agir. No caso do indivíduo dotado de um caráter moral, pode-se dizer de antemão como ele irá agir, ou seja, não se precisa fiar sobre suas cambiantes inclinações sensíveis que determinam seu arbítrio, mas se pode confiar na firmeza da sua vontade, ou seja, pode-se fiar de que ele agirá segundo princípios. Com isso não se está dizendo que o indivíduo não é livre ou que há um determinismo moral. Trata-se, contudo, de saber que um indivíduo moral possui um caráter tal que não lhe deixa jogado aos sabores das suas inclinações, mas que ele próprio exercerá sua liberdade enquanto autonomia da vontade em cada nova situação em que ele se encontrará. Nesse caso, por exemplo, sabe-se que um indivíduo íntegro não irá cometer perjúrio. Claro que um indivíduo que se supõe íntegro pode mentir, mas nesse caso ele não era íntegro como se supunha. Ou seja, entra-se aqui na discussão sobre como se pode conhecer o caráter inteligível do indivíduo. Kant nega a possibilidade de um conhecimento direto e certo do caráter inteligível: “é absolutamente impossível encontrar na experiência com perfeita certeza um único caso em que a máxima

⁴³*Anth*, AA 07: 329.

de uma ação, de resto conforme ao dever, se tenha baseado puramente em motivos morais e na representação do dever.” Um pouco mais a frente ele acrescenta, “(...) quando se fala do valor moral, não é das ações visíveis que se trata, mas dos seus princípios íntimos que não se veem.”⁴⁴ Essa restrição vale inclusive para o próprio sujeito, isto é, nem o próprio agente pode ter certeza absoluta da pureza do seu caráter. Dessa forma, resta apenas ao sujeito continuar comprovando para si mesmo que ele possui um caráter na medida em que segue agindo conforme ao dever, mesmo em situações completamente desfavoráveis.

Mas como então se pode falar do caráter inteligível do ser humano? Na *KrV*, Kant afirma que o

fundamento inteligível de modo algum se refere às questões empíricas, mas concerne unicamente ao pensamento no entendimento puro; apesar de que os efeitos deste pensamento e desta ação do entendimento puro sejam encontrados nos fenômenos, estes últimos têm que não menos ser completamente explicáveis, segundo leis naturais, a partir de sua causa no fenômeno. Isto deve ser feito enquanto se toma o seu caráter estritamente empírico como o fundamento supremo da explicação, deixando totalmente de lado, como desconhecido, o caráter inteligível que é a causa transcendental do caráter empírico, a não ser na medida em que aquele é indicado unicamente por este enquanto constitui o seu sinal sensível.⁴⁵

Note-se que o caráter inteligível é “reconhecido” no caráter sensível na medida em que este pode ser considerado um “sinal sensível”. Isso é legítimo para considerações práticas, mas não no âmbito da *explicação*, pois toda explicação é uma atividade teórica que se estabelece apresentado-se uma relação de causa e efeito em que a causa deve ser entendida como uma causa sensível anterior. De todo modo, a partir de uma consideração pragmática, isto é, de

⁴⁴*GMS*, AA 04: 407.

⁴⁵*KrV*, B 574.

uma consideração que objetiva prioritariamente a ação do homem no mundo, pode-se legitimamente tomar certas manifestações humanas como sendo signos da existência de um caráter inteligível, isto é, da moral. Retornar-se-á a esse aspecto mais adiante no que tange a espécie.

Acima discutiu-se em linhas gerais o significado da noção de caráter a partir da sua aplicação ao ser humano enquanto indivíduo. Essas considerações devem ser tomadas como introdução ao tema aqui em questão: *o caráter da espécie*. Então, o que significaria dizer que a espécie tem um caráter? Que o indivíduo tenha um caráter inteligível e um caráter sensível é compreensível, mas o que isso significaria para toda uma espécie? A própria espécie humana não pode ser tomada como uma entidade autoconsciente que estabelece para si mesma um princípio do agir, mas, como Kant afirma na Recensão à Herder, “a espécie humana significa um todo de uma série contínua e infinita (indeterminável) de gerações”,⁴⁶ e nesse sentido, o caráter precisa ser uma construção histórica:

Para indicar a classe do ser humano no sistema da natureza viva e assim o caracterizar, nada mais nos resta a não ser afirmar que ele tem um caráter que ele mesmo cria para si enquanto é capaz de se aperfeiçoar segundo fins que ele mesmo assume; por meio disso, ele, como animal dotado da *faculdade da razão (animal rationabile)*, pode fazer de si um animal *racional (animal rationale)*; - nisso ele, primeiro *conserva* a si mesmo e a sua espécie; segundo, a exercita, instrui e *educa* para a sociedade doméstica; terceiro, *a governa* como um todo sistemático (ordenado segundo princípios da razão) próprio para a sociedade (...).⁴⁷

Essa construção histórica ocorre de uma forma coletiva que não é mediada biologicamente, mas pedagógica e institucionalmente. Se se

⁴⁶RezHerder, AA 08: 65. Também sobre isso: “(...) a espécie, tomada coletivamente (como um todo da espécie humana), é uma multidão de pessoas existentes sucessivamente e próximas umas das outras”. (*Anth*, AA 07: 331)

⁴⁷*Anth*, AA 07: 321.

tratasse de um caráter que pudesse ser transmitido de forma biológica (geneticamente), então estar-se-ia afirmando que as gerações futuras herdariam os caracteres desenvolvidos racionalmente pela geração anterior, por conseguinte, que novas gerações já poderiam nascer como seres mais educados e mais morais. Ora, segundo Kant, essa especulação dependeria de uma ampliação do fundamento moral do gênero humano, para o que “exigir-se-ia uma espécie de nova criação (influxo sobrenatural).”⁴⁸ O motivo pelo qual o progresso precisa ser mediado pedagógica e institucionalmente é que:

[a] razão numa criatura é uma faculdade de ampliar as regras e intenções do uso de todas as suas forças muito além do instinto natural, e não conhece limites alguns para os seus projetos. Não atuar, porém, instintivamente, mas precisa de tentativas, de exercício e aprendizagem, para avançar de modo gradual de um estágio do conhecimento para outro. Pelo que um homem teria de viver um tempo incomensuravelmente longo para aprender como deveria usar com perfeição todas as suas disposições naturais; ou, se a natureza estabelecer apenas um breve prazo à sua vida (como realmente acontece), ela necessita de uma série talvez incontável de gerações, das quais uma transmite à outra os seus conhecimentos para que, finalmente, o seu germe ínsito na nossa espécie alcance aquele estágio de desenvolvimento, que é plenamente adequado à sua intenção.⁴⁹

A razão se manifesta em cada uma das três disposições: técnica, pragmática e moral, de modo que todas precisam ser descobertas/inventadas, ensinadas e aprendidas novamente por cada nova geração:

O resultado final da antropologia pragmática em relação à destinação do ser humano e à característica do seu aprimoramento consiste no seguinte. O ser humano está

⁴⁸SF, AA 07: 92.

⁴⁹IaG, AA 08: 18f.

destinado, por sua razão, a estar numa sociedade com seres humanos e a se *cultivar, civilizar, moralizar* nela por meio das artes e ciências, e por maior que possa ser sua propensão animal a se abandonar *passivamente* aos atrativos da comodidade e do bem-estar, que ele denomina felicidade, ele está destinado a se tornar *ativamente* digno da humanidade na luta com os obstáculos que a rudeza de sua natureza coloca para ele. O ser humano tem, pois, de ser *educado* para o bem, mas aquele que deve educá-lo é novamente um ser humano que ainda se encontra em meio à rudeza da natureza e deve realizar aquilo de que ele mesmo necessita. Daí o constante desvio de sua destinação e os retornos repetidos a ela.⁵⁰

Mas qual seria o caráter sensível e qual seria o caráter inteligível da espécie humana e qual a relação de ambos com as três disposições racionais? Para esboçar uma resposta à essa questão é importante mencionar o único excerto onde Kant utiliza essa dicotomia sensível/inteligível aplicada à espécie:

(...) um ser dotado de uma faculdade da razão prática e da consciência da liberdade de seu arbítrio (uma pessoa) se vê nessa consciência, mesmo em meio às mais obscuras representações, sob uma lei do dever e no sentimento (que se chama moral) de que *ele* e, por meio dele, os *outros* receberam o que é justo ou injusto. Ora, este já é o próprio caráter *inteligível* da humanidade em geral, e nessa medida o homem é, segundo sua disposição inata (por natureza) *bom*. Mas porque a experiência revela também que há nele uma propensão a desejar o ilícito, ainda que saiba que é ilícito, isto é, uma propensão para o *mal*, que se faz sentir tão inevitavelmente e tão cedo quanto o homem comece a fazer uso de sua liberdade, e por isso pode ser considerada inata, o ser humano também deve ser julgado mau (por natureza) segundo seu caráter *sensível*, sem que isso seja contraditório quando se fala do *caráter da espécie*, porque se

⁵⁰*Anth*, AA 07: 324f.

pode admitir que a destinação natural desta consiste no progresso contínuo até o melhor.

Tendo em conta esse excerto e as demais observações realizadas até aqui, é possível tecer as seguintes considerações:

1ª Consideração: O desenvolvimento das disposições técnica e pragmática pertencem ao caráter sensível da espécie humana na medida em que seu desenvolvimento pode ser observado fenomenicamente. Ambas as disposições podem ser consideradas a partir do aspecto daquilo “que se pode fazer do ser humano” ao mesmo tempo em que isso permanece no escopo de um caráter que a espécie cria para si. Essa aparente ambiguidade se dissolve na medida em que, em primeiro lugar, a Natureza força o ser humano por meio da *sociabilidade insociável* à desenvolver as disposições técnicas e pragmáticas.⁵¹ Porém, a Natureza não faz nada pelo homem ou algo no lugar dele, pois fica patente que ela

se comprazeu aqui na sua máxima parcimônia e que mediu com tanta concisão o seu equipamento animal e de modo tão ajustado à máxima necessidade de uma existência incipiente como se quisesse que o homem, se alguma vez houvesse de passar da maior rudez à máxima destreza, à perfeição interna do seu pensar e, assim (tanto quanto é possível na terra), à felicidade, fosse o único a disso ter o mérito e apenas a si estar agradecido; como se a ela se importasse mais a sua *autoestima* racional do que qualquer bem estar.⁵²

Ora, se é o ser humano quem cria o seu próprio caráter, tanto o sensível quanto o inteligível, fica patente porque “o esclarecimento é a

⁵¹ Cf. “a natureza pôs nela o germe da discórdia e quis que a sua própria razão tirasse dessa discórdia a *concórdia*, ou ao menos a constante aproximação dela, esta última sendo, com efeito, na ideia o **fim**, embora *de fato* aquela primeira (a discórdia) seja, no plano da natureza, o **meio** de uma sabedoria suprema, imperscrutável para nós: realizar o aperfeiçoamento do ser humano mediante **cultura** progressiva, ainda que com muito sacrifício da alegria de viver” (*Anth*, AA 07: 321f); ver também *IaG*, AA 08: 20f.. Além disso ver meu artigo: KLEIN, 2013b.

⁵²*IaG*, AA 08: 19f.

saída do homem da sua menoridade de qual ele próprio é culpado".⁵³ A culpa pela menoridade não pode ser atribuída à Natureza ou à Providência pois o ser humano é o responsável pela sua condição histórico-social. Não há nada ou ninguém a quem ele possa responsabilizar a não ser ele mesmo, ou melhor, a espécie humana não pode culpar ninguém mais do que ela própria.

2ª Consideração: O caráter sensível da espécie humana num determinado momento histórico passa a determinar de certo modo o caráter sensível da próxima geração. Isso ocorre na medida em que toda geração desenvolve suas habilidades técnicas e suas formas de organização socioculturais a partir das condições que a geração anterior lhe deixou. Assim, se uma geração surge em meio a uma guerra civil, sem educação e convivência social pacífica, fica difícil esperar que ela consiga avançar muito nas artes e ciências ou mesmo aprimorar as formas de convivência político-sociais. É tendo em vista essa determinação deturpada de uma geração à próxima que Kant critica a guerra entre os Estados, além da atuação perniciosa dos políticos e dos sacerdotes.⁵⁴

3ª Consideração: Se o mal pertence ao caráter sensível da espécie humana, então o mal deve estar vinculado aquilo que se pode fazer

⁵³WA, AA 08: 35.

⁵⁴Cf. "Enquanto, porém, os Estados empregarem todas as suas forças nos seus vãos e violentos propósitos de expansão, impedindo assim sem cessar o lento esforço da formação interior do modo de pensar dos seus cidadãos, subtraindo-lhes também todo apoio em semelhante intento, nada há a esperar nesta esfera; pois requer-se uma longa preparação interior de cada comunidade para a formação dos seus cidadãos." (*IaG*, AA 08: 26); "Os nossos políticos no âmbito da sua influência, fazem outro tanto e são igualmente felizes no seu presságio. - Importa dizem eles, tomar os homens como são, e não como pedantes ignaros do mundo ou benévolos fantasistas sonhando que deveriam ser. Mas o *como* são deveria significar: o que deles *fizemos* por constrangimento, por desígnios traiçoeiros sugeridos ao governo, i.e., obstinados e inclinados à sublevação; e então, sem dúvida, quando ele larga um pouco as rédeas, tristes conseqüências se produzem que justificam a profecia dos homens de Estado pretensamente sábios. Ocasionalmente, há também eclesiásticos que predizem o tal colapso da religião e a iminente aparição do Anticristo, enquanto fazem justamente o que é necessário para o introduzir, porque não pensam inculcar na sua congregação os princípios morais que levam precisamente ao melhor, mas instituem como dever essencial observâncias e a fé histórica, que só pode indiretamente tal devem operar (...)" (*SF*, AA 07: 80f.)

do ser humano, ou ainda, aquilo que os homens podem fazer em relação aos outros. Isso não significa apenas que homens fazem o mal a outros homens, mas principalmente que os homens podem tornar maus os outros homens. Essa mesma tese já havia sido apresentada em *A religião nos limites da simples razão*:

A inveja, a tirania e a ganância e as inclinações hostis a elas associadas assaltam a sua natureza [do ser humano], em si moderada, logo que se encontra *no meio dos homens*, e nem sequer é necessário pressupor que estes já estejam mergulhados e constituem exemplos sedutores; basta que estejam aí, que o rodeiem, e que sejam homens, para mutuamente se corromperem na sua disposição moral e se fazerem maus uns aos outros.⁵⁵

O mal possui então um aspecto particularmente social. Existe uma propensão (*Hang*) inata para o mal,⁵⁶ isto é, um desejo de continuamente abrir uma exceção para si na legislação universal no intuito de alcançar mais felicidade. Para Kant, o homem não pode ser considerado diabólico, isto é, buscar o mal por ele mesmo. O homem busca o mal apenas na medida em que ele busca a felicidade desconsiderando a lei moral, ou seja, o homem passa a adotar uma máxima que subordine a lei moral ao princípio do amor-de-si, e é nesse sentido que se expressa a tese de Kant sobre a radicalidade do mal. Pode-se tornar os homens maus na medida em que se lhes educa com base no princípio da felicidade, ou seja, na medida em que se lhes continuamente sugere que o fim último da espécie humana é alcançar a felicidade e não a dignidade de ser feliz. Essa capacidade de tornar os outros homens maus, não desresponsabiliza cada sujeito moral, pois o acolhimento do princípio do amor-de-si no lugar da lei moral é sempre uma escolha individual. Porém, da

⁵⁵RGV, AA 06: 94.

⁵⁶ É importante deixar claro a separação entre “propensão para o mal” e “disposição para o bem”. A propensão indica certa tendência natural, mas que se encontra menos enraizada na natureza humana do que a disposição. Isto é, a disposição para o bem possui um caráter essencial e profundo, enquanto que a propensão também provém da constituição do ser humano, mas de uma forma mais superficial. Cf. HÖFFE, 2001, 99.

mesma forma que a virtude pode ser ensinada,⁵⁷ mas sem garantia de que será aprendida, por outro lado, o princípio do amor-de-si não precisa ser ensinado, mas se não houver nenhuma educação moral positiva para lhe fazer frente, ele será naturalmente adotado, pois temos uma inclinação imediata para desejar para buscar a felicidade e a desejar que tudo seja de acordo com nossos desejos. Talvez esse seja o sentido de dizer que o mal pertence ao caráter sensível da espécie, o qual tem como principal característica aquilo que um ser humano pode fazer de outro ser humano.

4ª Consideração: O caráter inteligível da espécie humana se refere a sua disposição moral, ou ainda, a sua disposição inata ao bem. O caráter inteligível é dado pela espécie a si mesma por meio de dois passos que se inter-relacionam e determinam mutuamente: primeiro, quando os políticos passarem a agir segundo o mandamento do dever e se tornarem políticos morais ao invés de moralistas políticos,⁵⁸ segundo, quando a espécie como um todo se tornar autoconsciente a respeito das suas escolhas históricas. O primeiro passo ocorrerá na medida em que o mandamento do dever, a ideia do direito, tornar-se por si mesma o móbil prioritário pelo qual os agentes políticos atuam e o princípio básico para a construção das instituições políticas. O segundo passo somente é possível se a espécie possuir uma autorrepresentação de si mesma que compreenda sua história não como um agregado, mas como um todo orgânico que se desenvolve articuladamente segundo princípios. A filosofia kantiana da história se coloca exatamente esse objetivo quando apresenta as proposições da ideia de uma história universal com um propósito cosmopolita.⁵⁹

⁵⁷ “Que a virtude pode e deve ser ensinada é algo que decorre do facto de ela não ser inata” (MS, AA 06:477).

⁵⁸ Num sistema democrático onde os políticos são representantes do povo, mas que também se originam dele, isso somente é possível de ser pensado na medida em que todo o povo se torna cada vez mais virtuoso no sentido de respeitar o espírito da lei, não penas sua forma.

⁵⁹ Cf. “Um ensaio filosófico que procure elaborar toda a história mundial segundo um plano da Natureza, em vista da perfeita associação civil do gênero humano, deve considerar-se não só como possível, mas também como fomentando esse propósito da Natureza. É decerto um anúncio estranho e, quanto a aparência, incongruente querer conceber uma *história*

5ª *Consideração*: Como essa disposição moral se perpetua e desenvolve? Diferentemente do caráter sensível, o caráter inteligível da espécie humana não determina de modo direto e imediato a próxima geração, ou seja, o caráter inteligível da espécie se constitui na medida em que ele se realiza no mundo fenomênico, tornando esse cada vez mais conforme as ideias da razão.⁶⁰ Dito de outra forma, o caráter inteligível precisa ser mediado pelo caráter sensível para que tenha a possibilidade de ser passado para a próxima geração e assim perpetuado no seu estado de desenvolvimento. Para que isso seja possível, a disposição moral precisa ser realizada no âmbito sensível a partir de uma *disciplina*. Essa disciplina não é uma mera observância de *ordens*, ou seja, um comportamento regrado em geral, mas uma forma de se tornar determinável por um certo tipo de *normas*, as *leis morais*. Essa disciplina pode atuar em dois níveis, um externo e outro interno, ambos confluindo para a realização da ideia de uma perfeita constituição civil, a saber, a constituição republicana em que o poder está vinculado com a liberdade e a lei.⁶¹ *No âmbito*

segundo uma ideia de como deveria ser o curso do mundo, se houvesse de ajustar-se a certos fins racionais; (...) essa ideia poderia, no entanto servir-nos de fio condutor para representar como *sistema* pelo menos em conjunto, *o agregado*, aliás sem plano, das ações humanas.” (*IaG*, AA 08: 29)

⁶⁰ Cf. “A ideia de uma constituição em consonância com o direito natural dos homens, a saber, que os que obedecem à lei devem ao mesmo tempo, na sua união, ser legisladores, está subjacente a todas as formas políticas, e o Estado que, concebido em conformidade com ele, graças a puros conceitos racionais, se chama de um ideal platônico (*respublica noumenon*), não é uma quimera vazia, mas a norma eterna para toda a constituição civil em geral, e afasta toda a guerra. Uma sociedade civil organizada em conformidade com ela é a sua representação, segundo leis de liberdade, mediante um exemplo na experiência (*respublica phaenomenon*) e só pode conseguir-se penosamente após múltiplas hostilidade e guerras (...)” (*SF*, AA 07: 90f.)

⁶¹ Cf. “O maior problema do gênero humano, a cuja solução a Natureza o força, é a consecução de uma sociedade civil que administre o direito em geral. Como só na sociedade e, claro está, naquela que tem a máxima liberdade, por conseguinte, o antagonismo universal dos seus membros e, no entanto, possui a mais exata determinação e segurança dos limites de tal liberdade para que possa existir com a liberdade dos outros - como só nela se pode obter a mais elevada intenção da Natureza, posta na humanidade, a saber, o desenvolvimento de todas as suas disposições, a Natureza quer também que ela própria realize este seu fim, bem como todos os fins do seu destino: por isso, uma sociedade em que a *liberdade sob leis exteriores* se encontra unida no maior grau possível com o poder irresistível, isto é,

externo, a constituição republicana deve ter como peculiaridade a capacidade de utilizar a sociabilidade insociável de tal forma que a última se anule nos seus resultados negativos. Nesse sentido pode ser lida uma famosa passagem de *À paz perpétua*:

O problema do estabelecimento do Estado, por mais áspero que soe, tem solução, inclusive para um povo de demônios (contanto que tenham entendimento) (...). Um problema assim deve ter *solução*. Pois não se trata do aperfeiçoamento moral do homem, mas do mecanismo da natureza; a tarefa consiste em saber como é que no homem tal mecanismo se pode utilizar a fim de coordenar o antagonismo das suas disposições pacíficas no seio de um povo e de um modo tal que se obriguem mutuamente a submeter-se a leis coativas, suscitando assim o estado de paz em que as leis têm força. Isto também se pode observar nos Estados existentes, organizados ainda muito imperfeitamente, pois sua conduta externa, aproximam-se muito do que prescreve a ideia do direito, embora, claro está, a causa de semelhante comportamento não seja o cerne da moralidade (como também não é causa da boa constituição do Estado, antes pelo contrário, desta última é que se deve esperar, acima de tudo, a boa formação moral de um povo).⁶²

Note-se que a atuação da disciplina no âmbito externo é o cumprimento das leis, não por interesses imediatamente morais, mas por interesses egoístas. Porém, finalmente, uma vez que se alcance

uma *constituição civil* perfeitamente *justa*, que se deve constituir para o gênero humano a mais elevada tarefa da natureza”. (*IaG*, AA 08: 22)

⁶²*ZeF*, AA 08: 366f. Cf. tb “O caráter da espécie, tal como pode ser conhecido pela experiência em todos os tempos e entre todos os povos, é este: a espécie, tomada coletivamente (como um todo da espécie humana), é uma multidão de pessoas existentes sucessivamente e próximas umas das outras, que não podem *prescindir* da convivência pacífica, nem todavia *evitar* estar constantemente em antagonismo umas com as outras; que, por conseguinte, se sentem destinadas pela natureza, pela coerção recíproca de leis emanadas delas mesmas, a uma coalizão, constantemente ameaçada pela dissensão, mas em geral progressiva, numa *sociedade civil mundial* (*cosmopolitismus*) (...)” (*Anth*, AA 07: 331)

uma boa constituição do Estado, pode-se esperar dela uma “boa formação moral de um povo”. Exatamente nesse sentido que se lê na *Antropologia*:

Pois com o amento da cultura são os seres humanos, isto é, seres racionais de má índole, sem dúvida, mas dotados de uma disposição para a invenção e ao mesmo tempo também de uma disposição moral, que sentem cada vez mais fortemente os males que causam uns aos outros por egoísmo, e mesmo não vendo à sua frente outro remédio contra isso que submeter, a contragosto, o senso privado (individual) ao senso comum (de todos juntos), a uma disciplina (de coerção civil), à qual porém só se submetem segundo leis dadas por eles mesmos, por tal consciência eles se sentem enobrecidos, isto é, sentem pertencer a uma espécie que é conforme à destinação do homem, tal como a razão lha representa no ideal.⁶³

O antagonismo das inclinações egoístas força o surgimento da lei, a qual, uma vez que passa a existir, enobrece a espécie humana na medida em que disciplina aquele antagonismo. Mas além dessa disciplina externa, há também a *disciplina interna*, isto é, a disciplina que se orienta não apenas à ação externa, mas aos motivos da ação. Essa disciplina deve ser estabelecida pela educação, na medida que ensina aos seres humanos a importância deles agirem não apenas circunstancialmente, mas segundo princípios. Nesse sentido deve ser buscado um novo princípio pedagógico que contemple esse aspecto. Também existe um outro modo pelo qual essa disciplina interna pode ser reforçado, a saber, por meio da religião:

Também faz parte do caráter de nossa espécie que, aspirando à constituição civil, necessite da disciplina da religião, a fim de que o que não pôde ser alcançado pela coerção *externa* seja realizado pela *interna* (da consciência), pois a disposição moral do homem é utilizada politicamente pelos legisladores, uma tendência que faz parte do caráter da espécie. Mas se nessa disciplina do

⁶³*Anth*, AA 07: 329f.

povo a moral não antecede a religião, esta se assenhora daquela, e a religião estatutária se torna um instrumento do poder do Estado (política) sob *déspotas crentes*; um mal que inevitavelmente desvirtua o caráter e leva a governar com *engano* (o que se chama prudência política).⁶⁴

Nessa passagem Kant aponta para a possibilidade da interferência do Estado no que diz respeito a disciplina interna dos indivíduos, isto é, de como a religião pode ser usada como um meio para a disciplina do caráter inteligível. Contudo, essa posição precisa ser distinguida cuidadosamente daquela segundo a qual o Estado deve possuir uma religião estatutária, o que transforma governantes em meros déspotas crentes. Uma famosa passagem a esse respeito é encontrada na *Religião nos limites da simples razão*:

Seria uma contradição que a comunidade política tivesse de forçar [*zwingen*] os seus cidadãos a entrar numa comunidade ética, pois esta última já no seu conceito traz consigo a liberdade quanto a toda coação. (...) Mas o legislador que quisesse orientar através de coação [*durchZwang*] a constituição para fins éticos, então produziria efetivamente não só o contrário da constituição ética, mas também minaria e tornaria insegura a sua constituição política.⁶⁵

Note-se que o que está em jogo é a ilegitimidade do constrangimento [*zwingen*] dos cidadãos para entrarem numa comunidade ética, ou ainda, sobre a ilegitimidade da constituição política de um Estado *constranger* os seus cidadãos para promoção de fins éticos. Contudo, para o bom funcionamento do Estado de direito é importante que as leis sejam *administradas* tendo em vista *apenas* a liberdade externa e as leis do direito. Nessa passagem da *RGV* Kant não está afirmando que, se um Estado tiver uma política educativa voltada para *promoção* da formação moral do cidadão, então isso produzirá contradição e insegurança política. É fundamental

⁶⁴*Anth*, AA 07: 333n.

⁶⁵*RGV*, AA 06: 95f.

perceber que o que Kant está afirmando é que a *institucionalização jurídica de fins éticos* leva à contradição, mas não que o Estado deva se abster de oferecer um plano *pedagógico integrado* que *promova* uma educação para a liberdade. Em outras palavras, o problema é que isso seja exigido juridicamente, isto é, exigir por constrangimento externo uma postura que somente pode ser interna. Mas, por outro lado, “toda comunidade política pode decerto desejar que nela se encontre também um domínio sobre os ânimos segundo leis de virtude; pois onde seus meios de coação não chegam (...) ali operariam o requerido as disposições de ânimo”.⁶⁶ Assim, se o Estado não pode atuar de forma positiva por meio da religião, ele pode velar de modo negativo para que as diversas seitas históricas não destruam o projeto da consecução de um caráter moral para a espécie humana.⁶⁷ Contudo, mesmo buscando-se aperfeiçoar os modos de colocar em prática a *disciplina externa e interna*, é importante ter clareza de que se tratam de meios que não podem estabelecer uma garantia definitiva de um esclarecimento moral contínuo da espécie humana, pois é *impossível* oferecer garantias de que o caráter moral alcançado por uma geração ou povo se perpetue. Cada homem e cada geração precisa atribuir sempre a si mesmo seu caráter inteligível.⁶⁸ Pode-se apenas aumentar as chances disso acontecer na medida em que se retira obstáculos para o desenvolvimento moral (disciplina externa) e se educa segundo o princípio da autonomia (disciplina interna). Tendo isso em conta, uma verdadeira República é aquela em que não apenas se unifica

⁶⁶ RGV, AA 06: 95f.

⁶⁷ Sobre uma caracterização mais detalhada das relações entre Estado e Religião na filosofia kantiana ver meu artigo KLEIN, 2013c.

⁶⁸ Sobre isso, *mutatis mutandis*, Kant escreve sobre o caráter moral do indivíduo: “O ser humano consciente de um caráter em sua índole não recebe esse caráter da natureza, mas precisa sempre tê-lo *adquirido*. Pode-se admitir também que o estabelecimento dele, como uma espécie de renascimento, como certa promessa solene que a pessoa se faz a si mesma, torna inesquecíveis para ele esse renascimento e o momento em que nele ocorreu essa transformação, como se fosse uma nova era. A educação, os exemplos, e o ensino *não* podem produzir *pouco a pouco* essa firmeza de perseverança nos princípios em geral, que surge apenas como que por meio de uma explosão que sucede repetidamente ao fastio com o estado oscilante do instinto.” (Anth, AA 07: 294)

poder, liberdade e lei, mas também aquela forma de governo que promove a virtude dos seus cidadãos.

Tendo em vista essas cinco considerações, pode-se dizer que uma educação que visa ao estabelecimento de um caráter inteligível e moral da espécie humana deve ser buscada pelos Estados, enquanto agentes de “maior magnitude”, na medida em que integre tanto uma disciplina externa, quanto interna, ou seja, que objetive não apenas a legalidade mas também uma educação segundo o princípio da liberdade. Porém, uma vez que não se tenha acesso direto ao caráter moral dos agentes surge uma espécie de interação entre o caráter sensível e inteligível. Essa interação é dupla, por um lado, existe uma tensão que gera muitas dificuldades para vida humana e se manifesta, por exemplo, no instinto sexual, no impulso para a ciência e na busca pela felicidade.⁶⁹ Por outro lado, existe também uma interação positiva entre ambos, no sentido de que o caráter sensível se apresenta como o *medium* por meio do qual o caráter inteligível se perpetua, se fortalece e se torna “perceptível”.⁷⁰ Nesse horizonte pode ser apontada a tese de Kant a respeito do “engano ao enganador”:

Feitas as contas, quanto mais os seres humanos se tornam civilizados, tanto maior é o número de atores; eles aparentam simpatia, respeito pelos outros, recato, altruísmo, sem enganar ninguém com isso, porque cada um dos demais está de acordo que não se está sendo exatamente sincero, e também, é muito bom que as coisas

⁶⁹ Cf. *Anth*, AA 07: 325f. Para explorar mais essa tensão ver o artigo MARTINS, 2005.

⁷⁰ É nesse horizonte que pode ser lida a complicada construção kantiana feita no *Conflito das faculdades*: “Que lucro trará ao gênero humano o progresso para o melhor? Não uma quantidade sempre crescente da *moralidade* na disposição de ânimo, mas um aumento dos produtos da sua *legalidade* em ações conformes ao dever, sejam quais forem os motivos que as ocasionem; i.e., nos *atos* bons dos homens, que se tornarão sempre mais numerosos e melhores, por conseguinte, nos fenômenos da condição humana do gênero humano, é que se poderá situar apenas o ganho (resultado) da sua refundição para o melhor. Com efeito, temos apenas dados *empíricos* (experiências) para fundar este vaticínio (...). Pouco a pouco, diminuirá a violência por parte dos poderosos e aumentará a docilidade quanto às leis. Haverá, porventura, na sociedade mais beneficência e menos rixas nos processos, maior confiança na palavra dada, etc., quer por amor a honra, quer por interesse pessoal bem entendido.” (*SF*, AA 07: 91f)

sejam assim no mundo. Pois, porque os homens representam esse papel, as virtudes, cuja aparência apenas afetam por um longo pedaço de tempo, são por fim pouco a pouco realmente despertadas e passam a fazer parte do caráter. Enganar o enganador que há em nós mesmos, enganar a inclinação é, por sua vez, voltar a obedecer à lei da virtude, não engano, mas inocente ilusão de nós mesmos.⁷¹

Ou seja, nas relações sociais, a decência, a pudícia, o decoro e a cortesia são formas pelas quais se pode “preparar o terreno” para um caráter moral. Mas a isso também pode-se somar instrumentos institucionais para *promover* o progresso moral da disposição de ânimo dos seus cidadãos:

(...) se **no ensino privado e público**, se transformasse em princípio fazer assim [da virtude] uso constante (um método de inculcar os deveres que quase sempre se descuro), a moralidade dos homens bem depressa iria melhorar. Se a experiência histórica até agora ainda não quis provar o bom êxito das doutrinas da virtude, a culpa cabe precisamente ao falso pressuposto de que o móbil tirado da ideia do dever é em si mesmo demasiado sutil para a concepção comum, ao passo que, pelo contrário, a ideia mais grosseira, derivada de certas vantagens a esperar neste mundo e até num mundo futuro (sem atender à própria lei como móbil), atuaria com mais força sobre o ânimo; e ao fato de até agora se ter dado a preferência para o princípio da educação e da pregação no púlpito, à ânsia pela felicidade, em confronto com aquilo de que a razão faz a condição suprema, isto é, merecer ser feliz.⁷²

O conceito de uma educação moral que abdica do conceito de felicidade escapa à crítica de paternalismo, pois, nesse caso, não se está orientando segundo algum conceito de felicidade, mas se tem

⁷¹*Anth*, AA 07: 151.

⁷²*TP*, AA 08: 288.

como fundamento e como meta o conceito de liberdade. Seria uma educação que abstrairia das peculiaridades e preconceitos de um determinado povo ou comunidade e buscaria conduzir a espécie humana para a sua destinação: o desenvolvimento da liberdade. Essa liberdade só pode ser alcançada por uma comunidade quando ela passa por um processo educativo que é tanto negativo quanto positivo. *O negativo* educa e disciplina o indivíduo para que ele não seja dominado por suas inclinações sensíveis e por preconceitos. Já o *processo educativo positivo* ensina as crianças a viverem segundo *máximas*, algo que a vivência sob um Estado republicano por si só também já fomenta e, em seguida, educa-os de forma a lhes mostrar com toda a clareza o valor da lei moral e da ideia do direito dos homens.⁷³

Formas de reconhecer e o *status* da constatação do caráter inteligível da espécie humana

Um comentário a respeito dos principais pontos da última seção da *Antropologia* precisa responder ainda a duas questões: como saber se existe um caráter inteligível da espécie humana? E qual o *status* dessa constatação?

A resposta para a forma pela qual pode-se apontar a existência de um caráter inteligível, isto é, a indicação da existência de um caráter moral é bastante sutil e não pode ser sustentada de modo direto. Como dito anteriormente, o caráter inteligível é indicado na medida em que o caráter sensível lhe serve como símbolo, ou ainda, como “sinal sensível”. Ao longo de seus textos históricos-políticos, Kant apresenta uma série de candidatos a sinais sensíveis do caráter

⁷³ Nesse sentido que Kant acrescenta na *Antropologia* em relação a passagem do engano ao enganador que “somente a aparência do bem *em nós mesmos* que precisa ser eliminada sem clemência, e rasgado o véu com que o amor-próprio encobre nossos defeitos morais, porque a aparência *engana* onde o indivíduo, recorrendo a algo sem nenhum conteúdo moral, encena para si mesmo a anulação de sua própria culpa ou até, dispensando esse expediente, se convence de não ser culpado de nada, por exemplo, quando no fim da vida se pinta o arrependimento pelas más ações como verdadeira correção ou a transgressão deliberada, como fraqueza humana.” (*Anth*, AA 07: 153)

inteligível. Na Antropologia, esse signo sensível é apontado como próprio juízo crítico que fazemos em relação a nossa espécie:

Faz, pois, parte da composição original da criatura humana e do seu conceito de espécie espreitar os pensamentos alheios, mas conter os seus, qualidade polida que não deixa de progredir gradualmente da *dissimulação* até o *engano* premeditado e, finalmente, até a *mentira*. Isso daria então uma caricatura de nossa espécie, que não autorizaria apenas a *sorrir* bondosamente dela, mas também a *desprezar*, aquilo que constitui o seu caráter, e a confessar que essa raça de seres racionais não merece um lugar de honra entre as restantes (desconhecidas para nós) -, se precisamente esse juízo condenável não revelasse uma disposição moral em nós, um desafio inato da razão para que também se trabalhe contra aquela propensão e, portanto, para que se apresente a espécie humana não como uma espécie má, mas como uma espécie de seres racionais que, em meio a obstáculos, se esforça para se elevar do mal ao bem num progresso constante.⁷⁴

Em outras palavras, se não tivéssemos uma disposição moral, não condenaríamos a dissimulação, o engano e principalmente a mentira. Tomaríamos esses comportamentos simplesmente como algo natural que deveria ser exercitado continuamente até que eles se tornassem os mais proveitosos possíveis para os indivíduos e para os povos, caso isso fosse possível.

Outros signos sensíveis apresentados por Kant foram o início da época do Esclarecimento,⁷⁵ o empenho com que as velhas gerações trabalham para deixar melhores condições para as futuras,⁷⁶ e o

⁷⁴*Anth*, AA 07: 332f. Um argumento muito semelhante já havia sido apresentado em TP: “(...) o barulho acerca do irresistível abastardamento da nossa época provém precisamente de que, por se encontrar num estádio superior da moralidade, tem diante de si um horizonte ainda mais vasto, e que o seu juízo sobre o que somos, em comparação com o que deveríamos ser, por conseguinte, a nossa autocensura se torna tanto mais severa quanto maior o número de estádios da moralidade que, no conjunto do curso do mundo de nós conhecido, já escalamos.” (TP, AA 08: 310)

⁷⁵WA, AA 08: 40.

⁷⁶*IaG*, AA 08: 20.

empenho que os indivíduos singulares colocam no seu trabalho cotidiano, tal como no caso do educador.⁷⁷ Porém, o signo indicado por Kant que se tornou historicamente mais famoso foi o *entusiasmo* em relação à Revolução francesa:

Este acontecimento não consta, digamos, de ações ou crimes importantes, cometidos pelos homens, pelos quais o que era grande entre os homens se tornou pequeno, ou o que era pequeno se fez grande; e que assim, como por magia, se desvanecem antigos e brilhantes edifícios políticos e, em seu lugar, brotam outros, como das profundezas da terra. Não, nada disso, É simplesmente o modo de pensar dos espectadores que se trai *publicamente* neste jogo de grandes transformações, e manifesta, no entanto, uma participação tão universal e, apesar de tudo, desinteressada dos jogadores num dos lados, contra os do outro, inclusive com o perigo de se lhes tornar desvantajosa esta parcialidade, demonstra assim (por causa da universalidade) um caráter do gênero humano no seu conjunto e, ao mesmo tempo (por causa do desinteresse), um seu caráter moral, pelo menos, na disposição para o melhor, mas até constitui já tal progressão, na medida em que se pode por agora obter o poder para tal. (...)

O verdadeiro entusiasmo refere-se sempre apenas ao *ideal* e, claro está, puramente moral, o conceito de direito, por exemplo, e não pode enxertar-se no interesse próprio. Os adversários dos revolucionários não conseguiram, mediante recompensas pecuniárias, chegar ao zelo e à grandeza de alma que neles o simples conceito de direito suscitava, e até o conceito de honra da antiga nobreza guerreira (algo análogo ao entusiasmo) se esvaneceu diante das armas dos que tinham em vista o *direito* do povo a que pertenciam, e se consideravam como seus defensores, exaltação com que, em seguida, simpaticava o público, expectador externo, sem ter a menor intenção de cooperação.⁷⁸

⁷⁷TP, AA 08: 309.

⁷⁸SF, AA 07: 85ff.

Perceba-se que não se trata do próprio acontecimento histórico da Revolução francesa, mas do entusiasmo dos espectadores que se constitui como signo sensível da disposição moral. Em todos os signos apontados por Kant, encontra-se as características da universalidade e do desinteresse. A universalidade se refere ao objeto em questão, ou seja, tem como foco sempre os direitos ou os interesses da espécie humana como um todo. Já o desinteresse, que aponta para o aspecto moral, direciona-se a atitude que pode inclusive colocar em risco os interesses individuais.

A validade e a certeza moral desses signos não são teoricamente irrefutáveis. Ao contrário, seu status teórico de modo algum pode ser considerado como válido enquanto uma *explicação*. Nem todos os indivíduos trabalham para deixar melhores condições de vida para as gerações futuras, nem todos os indivíduos da época de Kant buscavam o esclarecimento, assim como nem todos sentiram entusiasmo pela Revolução francesa. Talvez a maioria não o tenha sentido. Mas nesse caso, com que critério se pode dizer que algo é um signo sensível de uma disposição moral? Talvez entre aqui em questão a legitimidade da figura do filósofo que está comprometido com a verdade e a imparcialidade a respeito da compreensão dos fenômenos históricos.

De todo modo, se a validade dos signos é teoricamente incerta, por outro lado, isto é, de uma perspectiva moral, trata-se de uma certeza moral que se sustenta sobre um princípio regulativo e não sobre um princípio constitutivo. Isso é indicado por Kant na *Antropologia* nas seguintes passagens:

(...) uma perspectiva que, se não for eliminada de vez por revoluções naturais, pode ser esperada com *certeza* moral (suficiente para o dever de cooperar com aquele fim).⁷⁹

(...) ideia inalcançável em si que, no entanto, não é um princípio constitutivo (da expectativa de uma paz que se mantenha em meio à mais viva ação e reação dos homens),

⁷⁹*Anth*, AA 07: 329.

mas apenas um princípio regulador: o de persegui-la aplicadamente como a destinação da espécie humana, não sem a fundada suposição de uma tendência natural para ela.⁸⁰

Percebe-se assim que na *Antropologia*, da mesma forma como acontece nas três *Críticas*, Kant gradualmente estabelece um deslocamento para o campo da crença. Essa crença não se constitui em um aguardar de acontecimentos, mas numa confiança na possibilidade da realização de uma tarefa: a tarefa da espécie de criar para si mesma seu caráter moral. Também dessa forma Kant encerra seu ensaio *À paz perpétua*:

Se existe um dever e ao mesmo tempo uma esperança fundada de tornar efetivo o estado de um direito público, ainda que apenas numa aproximação que progride ao infinito, então a *paz perpétua*, que se segue aos até agora falsamente chamados tratados de paz (na realidade, armistícios), não é uma ideia vazia, mas uma tarefa que, pouco a pouco resolvida, se aproxima constantemente do seu fim (porque é de esperar que os tempos em que se produzem iguais progressos se tornem cada vez mais curtos).⁸¹

Há, portanto, uma convergência entre as noções de perspectiva moral, princípio regulativo, certeza moral, crença e esperança. Cada um desses conceitos possui nuances semânticas próprias, ainda que confluentes, mas a análise disso demandaria um comentário próprio.

⁸⁰*Anth*, AA 07: 331.

⁸¹*ZeF*, AA 08: 386.

Referências bibliográficas

HÖFFE, Otfried. „*Königliche Völker*“: zu Kants kosmopolitischer Rechts- und Friedenstheorie. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 2001.

KAIN, Patrick. Prudential Reason in Kant's Anthropology. In: BRIAN, Jacob (Ed). *Essays on Kant's Anthropology*. New York: Cambridge University Press, 2003, 230-265.

KANT, Immanuel. *Gesammelte Schriften*. Hrsg.: Bd. 1-22 Preussische Akademie der Wissenschaften, Bd. 23 Deutsche Akademie der Wissenschaften zu Berlin, ab Bd. 24 Akademie der Wissenschaften zu Göttingen. Berlin 1900ff.

_____. *Anthropologie in pragmatischer Hinsicht*. Trad. Clélia Aparecida Martins. São Paulo: Iluminuras, 2006.

_____. *Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung?* Trad. Artur Morão. In: *A paz perpétua e outros opúsculos*. Lisboa: Edições 70, 2004.

_____. *Der Streit der Fakultäten*. Trad. Artur Morão. Lisboa: Edições 70, 1993.

_____. *Die Metaphysik der Sitten*. Trad. José Lamego. Lisboa: Calouste Gulbenkian, 2005.

_____. *Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft*. Trad. Artur Morão. Lisboa: Edições 70, 1992.

_____. *Erste Einleitung in die Kritik der Urteilskraft*. Trad. Rubens Rodrigues Torres Filho. In: *Kant II*. São Paulo: Abril Cultural, 1980. (Coleção os pensadores)

_____. *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*. Trad. Paulo Quintela. In: *Kant II*. São Paulo: Abril Cultural, 1980. (Coleção os pensadores)

_____. *Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht*. Trad. Artur Morão. In: *A paz perpétua e outros opúsculos*. Lisboa: Edições 70, 2004.

_____. *Kritik der reinen Vernunft*. Trad. da edição B de Valerio Rohden e Udo Baldur Moosburger. In: *Kant I*. São Paulo: Abril Cultural, 1980. (Coleção os pensadores)

_____. *Kritik der praktischen Vernunft*. Trad. Valerio Rohden. São Paulo: Martins Fontes, 2002.

_____. *Kritik der Urteilkraft*. Trad. Valerio Rohden e António Marques. 2.ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2002.

_____. *Muthmaßlicher Anfang der Menschengeschichte*. Trad. Joel Thiago Klein. In: *Ethic@*, v.8, n.1, 2009, 157-168.

_____. *Pädagogik [Rink]*. Trad. Francisco Cock Fontanella. 4.ed. Piracicaba: UNIMEP, 2004.

_____. *Recensionen von I. G. Herders Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit. Theil 1. 2*. Trad. Joel Thiago Klein. In: *Studia Kantiana*, no prelo.

_____. *Über den Gebrauch teleologischer Principien in der Philosophie*. Bd. 8.

_____. *Über den Gemeinspruch: Das mag in der Theorie richtig sein, taugt aber nicht für die Praxis*. Trad. Artur Morão. In: *A paz perpétua e outros opúsculos*. Lisboa: Edições 70, 2004.

_____. *Zum ewigen Frieden*. Trad. Artur Morão. In: *A paz perpétua e outros opúsculos*. Lisboa: Edições 70, 2004.

KLEIN, Joel Thiago. Die Weltgeschichte im Kontext der Kritik der Urteilkraft. In: *Kant-Studien*, v. 104, p. 188-212, 2013a.

_____. A sociabilidade insociável e a antropologia kantiana. In: *Revista de Filosofia: Aurora* (PUCPR. Impresso), v. 25, p. 265-285, 2013b.

_____. Sobre ética e religião em Kant. In: *Princípios Revista de Filosofia*, v. 20, n. 33. 161-180, 2013c.

LOUDEN, Robert B. *Kant's impure ethics: from rational beings to human beings*. USA: Oxford Universtiy Press, 2000.

MARTINS, Clélia Aparecida. A natureza humana na *Antropologia*. In: BORGES, Maria de Lourdes; HECK, José (Org.). *Kant: liberdade e natureza*. Florianópolis: Editora da UFSC, 2005, 51-7

A diferença dos sexos na doutrina kantiana

Laís Sirtoli de Sousa

O objetivo deste trabalho é investigar a concepção kantiana referente à diferença dos sexos e o valor da mulher na doutrina de Kant, principalmente a afirmação de que a mulher não seria capaz de agir segundo princípios e as implicações desta afirmação em sua doutrina moral.

Para cumprir tal objetivo, o texto se dividirá em dois momentos. Primeiramente, faremos uma exposição sobre diferenciação entre sexo feminino e masculino feita por Kant no livro *Observações sobre o sentimento do belo e do sublime*. No segundo momento, o texto aborda a concepção kantiana referente a diferença entre homem e mulher no livro *Antropologia de um ponto de vista pragmático*.

Distinção entre Sexo Nobre e Belo Sexo

No livro *Observações sobre o sentimento do belo e do sublime*, Kant se propõe a fazer observações sobre a natureza humana tomando lugar mais de observador do que de filósofo. Sendo assim, se ocupa em fazer diferenciações entre o belo e o sublime e, entre outras coisas, onde se encaixam as características dos homens e das mulheres. Nesta seção farei uma exposição da distinção feita pelo autor acerca do homem e da mulher, caracterizando-os como sexo nobre e belo sexo, respectivamente, para chegar a afirmação de que as mulheres seriam incapazes de agir segundo princípios.

Para falarmos sobre a distinção sexual feita neste livro é necessário antes expor brevemente uma outra distinção, a saber: o belo e o sublime.

O autor identifica o sublime como algo capaz de comover profundamente e de longa duração, não necessita de um objeto físico pois não está contido nele, está para além do objeto. É um sentimento sério, rígido e profundo. O sublime é sempre grandioso em intensidade mas ao mesmo tempo é simples, desprovido de adornos e futilidades. O entendimento e a virtude são sublimes, os são também os princípios universais que regem as ações virtuosas. Já o belo é capaz de estímulo, pode ser adornado e admirado pelo seu efeito. O belo está na contemplação do objeto, gera prazer e comoção. As características de gracejo, gentileza e adulação pertencem ao belo, assim como a compaixão, a amabilidade e a solidariedade.

Na medida em que estes sentimentos morais contidos no belo são harmonizados com a virtude podem ser vistos como nobres, porém, não virtuosos, isto porque o belo sexo tem como motivação somente disposições de ânimo. Somente o sublime pode ser virtuoso, pois este age naturalmente baseado em princípios. Pode-se notar aqui a relação com a distinção entre agir *por dever* e agir *conforme o dever* que Kant vem a fazer mais tarde.

No que se refere a distinção dos sexos, Kant o faz na terceira seção do mesmo livro. O autor inicia a obra descrevendo a mulher como *belo sexo*, para isto menciona suas qualidades estéticas como traços e expressões; a seguir caracteriza o homem como *sexo nobre* devido às características que, por sua vez, então mais ligadas a qualidades morais e virtuosas.

A mulher é o belo sexo pelos traços delicados e esteticamente agradáveis, atraente e encantadora ao outro sexo, com facilidade em ser afável e graciosa, tende a preferir o belo ao útil. O sexo feminino possui tanto entendimento quanto o masculino, porém, diferem quanto ao caráter, as mulheres tendem a entendimentos belos, mais fúteis e superficiais enquanto, nos homens, o entendimento é profundo.

O homem é chamado de sexo nobre pelas mesmas características pertencentes ao sublime, o que neste contexto quer dizer que homens são capazes de longa contemplação, meditação e estudo laborioso; características estas que pertencem somente a esse gênero. Caso o belo sexo se empenhasse em desenvolver tais características, seriam

alvo, não só de uma fria admiração por parte dos homens, como também ofuscariam suas características naturais; ser bela.

É salientado ao longo do texto que o fato de cada sexo ter como correspondente o belo ou o sublime não implica que devam ser restritos às qualidades destes, ou seja, não é negado ao sexo nobre características belas, nem também ao sexo belo, características nobres. O ideal, segundo Kant, é que ambos contemplem as duas qualidades

Não se quer dizer, com isso, que a mulher careça de qualidades nobres, ou que o sexo masculino deva ser inteiramente privado da beleza; espera-se, ao contrário, que cada sexo reúna a ambos, de tal maneira que em uma mulher todos os outros traços devam estar ligados a fim de elevar o caráter do *belo*, que é seu ponto de referência específico; e que, por oposição, dentre as qualidades masculinas sobressaia nitidamente o *sublime*, como marca de seu gênero.¹

Faz-se menção, ao longo do texto, do que seriam essas características pertencentes a um sexo que elevariam o sexo oposto. No que se refere ao sexo nobre nas mulheres, tem-se o exemplo da modéstia; esta qualidade nobre deve estar presente nas mulheres como parte de suas características, pois ela está ligada ao sentimento de respeito pelos outros, ingenuidade e benevolência, assim como propicia à amizade. Já o sexo masculino torna-se mais afável, cortês e elegante através da convivência com o belo sexo.

As características naturais dos homens podem servir para enobrecer algumas características das mulheres, assim como, as características destas servem para embelezar o sexo oposto. Embora Kant comente que esta evolução deva ser referente ao que cabe à cada sexo, o homem tornar-se cada vez mais nobre e a mulher, mais bela, em um outro momento do texto ele comenta a mudança deste padrão quando a mulher torna-se velha. A ideia é que ela aos poucos

¹ KANT, Immanuel. **Observações sobre o sentimento do belo e do sublime; Ensaio sobre as doenças mentais**. Tradução Vinicius de Figueiredo. Campinas, SP: Papirus, 1993, p. 47- 48.

vá perdendo a beleza da sua juventude e com isso também a razão de ser amada pelo homem, por isso a beleza natural ao seu sexo deve dar lugar, pouco a pouco, a sentimentos nobres e sublimes. Ela deve se dedicar à leitura e aprendizado, enquanto o homem deve ser paciente e ocupar o lugar de mestre.

Juntamente com a ideia de evolução através da convivência com o sexo oposto, está a de complementaridade oferecida por Kant no que se refere ao matrimônio. Para ele “o casal reunido deve, por assim dizer, constituir uma única pessoa moral, animada e regida pelo entendimento do homem e pelo gosto da mulher.”² Para justificar tal afirmação, o autor atenta que não se deve esperar da mulher mais justiça nos seus sentimentos, assim como não se deve cobrar do homem sentimentos belos, tampouco aceitar a disputa de um com o outro buscando superioridade. Ambos devem visar a felicidade e o bem do outro para que aja uma complementaridade no matrimônio.

No que se refere à educação, o autor acredita que esta deveria ter em foco estas distinções dos gêneros e assim gerar ensinamentos direcionados a desenvolver as características de cada um. O homem deve ser estimulado a aprimorar seu entendimento profundo e especulação penosa, e a mulher deve ser guiada com ensinamentos suficientes para que entenda superficialmente as coisas que acontecem a seu redor, já que sua filosofia consiste em sentir, não raciocinar. No texto, Kant apresenta exemplos do que deve e não deve ser ensinado às mulheres, matérias como geometria, física estão em seus exemplos do que não se deve ser ensinado. E por fim comenta que a essas mulheres que se dedicaram a estes estudos e tem verdadeira competência no assunto, somente faltam barbas, pois ao se dedicarem a entendimentos nobres elas perdem a admiração masculina referente ao belo. Ou seja, uma vez que a mulher investir em entendimentos nobres, ela perde as qualidades belas, ficando passível de uma fria admiração masculina.

² *Ibidem*, p. 63

Após conceituar e fazer a distinção das qualidades de cada sexo, Kant afirma que, enquanto a virtude masculina é nobre, a feminina é bela.

Ela evitará o mal não por ser injusto, mas por ser repulsivo; ações virtuosas significam para ela as que são moralmente belas. Nada de deveres, necessidades ou obrigações(...) Só faz algo porque assim lhe agrada, e a arte, aqui, consiste em fazer que lhe seja agradável o que é bom. Parece difícil acreditar que o belo sexo seja capaz de princípios, e, com isso, espero não ofendê-lo, pois também são muito raros no sexo masculino.³

Ou seja, devido ao fato de que a mulher age segundo disposições de ânimo e não segundo o que é justo e por dar preferência às ações moralmente belas em detrimento das ações virtuosas, é que se pode dizer que elas são incapazes de agir segundo princípios. Vamos discutir as implicações desta afirmação para o papel da mulher na doutrina kantiana ao fim do trabalho.

Considerações sobre o lugar da mulher na antropologia kantiana

O livro *Antropologia de um ponto de vista pragmático* foi publicado em 1798, porém, acredita-se que Kant tenha começado a escrevê-lo vinte e cinco anos antes. O livro tem por objetivo fazer uma doutrina do conhecimento do ser humano e o que este faz de si mesmo, “ou pode e deve fazer como ser que age livremente”⁴. A parte à qual este trabalho se destina a apresentar é chamada “O caráter do sexo” situada na segunda parte da obra, nomeada “Característica antropológica – Da maneira de conhecer o interior do homem pelo exterior”, onde Kant apresenta uma conceituação, em caráter mais

³ KANT, Immanuel. **Observações sobre o sentimento do belo e do sublime; Ensaio sobre as doenças mentais**. Tradução Vinicius de Figueiredo. Campinas, SP: Papirus, 1993, p.61

⁴ KANT, Immanuel. **Antropologia de um ponto de vista pragmático**. Tradução Clélia A. Martins. São Paulo: ed. Iluminuras, 2006, p.21.

empírico, do lugar que a mulher e o homem tomam na sociedade como seres racionais.

Kant inicia a seção acima citada com uma diferenciação sexual referente a características naturais de ambos. O homem foi beneficiado pela natureza com a força física, o que é essencial para a relação conjugal, pois este irá proteger a mulher; ela por sua vez não possui força mas foi beneficiada com a “inclinação social”. A mulher precisa ser fria, enquanto o homem é amoroso, o homem solicita, a mulher recusa, a mulher se embeleza para as outras mulheres enquanto o homem se embeleza somente para sua esposa.

Devido a estas e as demais diferenças que serão citadas é que a mulher deve se submeter ao homem, e este domina-la. Cada um deve ser superior ao outro em diferentes aspectos, o homem com a sua força e a mulher com seu “dom natural de dominar a inclinação do homem por ela”⁵. Essa dominação se deve à sua eloquência e loquacidade, ela evita um grande conflito doméstico, manipula o homem conforme seus interesses e este se deixa manipular pois ama o lar e se sente desarmado perante o pedido da mulher.

Kant cita Alexander Pope para distinguir a inclinação da mulher em duas formas, a saber: dominação e contentamento (ambas referentes à esfera pública). A primeira diz respeito a rivalidade feminina em relação às demais mulheres para obter a afeição dos homens, a segunda é anterior à dominação, tratando-se aqui do contentamento público, é o que ela faz para se sobressair entre as outras mulheres e assim se destacar e dominar o homem. Juntamente com a ideia de dominação do homem pela afeição deles obtida, estão aos galanteios sociais. O autor justifica que a mulher casada “flerte” com outros homens. A isso se dá o nome de “coqueteria”, ou seja, aceitar os galanteios de outros homens. A justificativa para isso seria a de que as mulheres devem ter pretendentes para o caso de ficarem viúvas muito cedo.

Sobre a superioridade do sexo feminino, em relação ao masculino, Kant destaca dois pontos: o primeiro esta ligado à conservação da espécie, o segundo seria o refinamento da sociedade

⁵Ibidem, p.199

por meio da feminilidade. A conservação está ligada à busca por proteção física, uma vez que é a mulher quem gera um filho, ela se preocupa com a proteção dela e da prole, evitando assim exposição ao perigo. O refinamento da sociedade por meio da feminilidade se dá devido a sua gentileza, delicadeza e elegância, ou seja, pela sua beleza. Este último gera no homem um sentimento de contemplação, assim ele também acaba por tornar-se mais afável pelo convívio com o sexo feminino.

O autor apresenta a teoria de que toda mulher gostaria de ser homem mas nenhum homem gostaria de ser uma mulher.

Se o refinamento do luxo aumenta, a mulher só se mostra por pressão e não esconde o desejo de que preferiria ser homem, quando poderia dar maior e mais livre espaço de jogo e suas inclinações; mas nenhum homem querera ser mulher⁶

Referente às virtudes, o autor comenta que “A virtude ou a falta de virtude feminina é muito diferente da masculina, não tanto pela índole, quanto pelo móbil”⁷. Kant não define o que é virtude para cada sexo, se é que o sexo feminino as tem, entretanto, dá exemplos do que seriam essas diferenças de móbil; o homem é tolerante, sensível, ganha seu dinheiro, possui gosto para si, já a mulher é paciente, poupa dinheiro para gastar com ornamentos, faz de si mesma objeto de gosto para todos. Ou seja, Kant não chega a dizer que essas são virtudes da mulher, como foi citado acima, ele deixa a dúvida sobre a existência de virtudes femininas neste momento. Kant parece apenas diferenciar os móveis de ambos. Ao concluir esta ideia, o autor acrescenta a frase “o que o mundo diz é *verdade*, e o que ele faz é *bom*.”⁸, e afirma que este seria um princípio feminino.

Ao fim deste capítulo sobre a diferença dos sexos, se encontram duas das principais observações kantianas acerca do tema, as quais

⁶ KANT, Immanuel. **Antropologia de um ponto de vista pragmático**. Tradução Clélia A. Martins. São Paulo: ed. Iluminuras, 2006, p.202.

⁷ *Ibidem*, p.203.

⁸ KANT, Immanuel. **Antropologia de um ponto de vista pragmático**. Tradução Clélia A. Martins. São Paulo: ed. Iluminuras, 2006, p.203.

não irei aprofundar mas cabe apresentar brevemente. A primeira é de que a mulher torna-se livre com o casamento, enquanto o homem perde sua liberdade com este. Para tal afirmação, o autor explica que o homem, ao casar-se torna-se um homem do lar e dirige-se somente à sua mulher, assim como tem o dever de proteger a ela e toda família. Porém, não explica, neste momento, o porquê de a mulher se tornar livre.

A segunda observação se refere ao comando da casa, “a mulher deve *dominar* e o homem *governar*; pois a inclinação domina e o entendimento governa.”⁹. Embora pareça honroso à mulher este título de “dominadora” do lar, ao explicar tal rotulação, Kant compara a relação homem/mulher com ministro/monarca. O homem como ministro tomando conta da mulher e esta, por sua vez, visando seus caprichos que devem ser sujeitados à aprovação do homem. Mais uma vez, aqui, a posição ocupada pela mulher está ligada a sentimentos fúteis e subordinada ao homem, reforçando sua falta de autonomia.

A autora Susan Mendus afirma que Kant não consegue diferenciar entre algo meramente convencional e um comando da razão, e em consequência disto a mulher não só não possui direito e independência, como também não poderia almejar possuí-los.

The lack of Independence of women is certainly not merely contingent in the way an apprentice’s lack of independence may be thought to be contingent. Thus woman is denied not only the vote but also all hope of aspiring to it. Independence is eternally withheld from her. Then her freedom and equality are also threatened: the former by the radical dichotomy between woman’s freedom and man’s; the latter by a reinterpretation of the notion of equality as it applies to women (or, alternatively, by insistence that woman’s equality is not denied, but merely voluntarily given up for practical purposes).¹⁰

⁹ Ibidem, p. 205.

¹⁰ MENDUS, Susan. ‘An honest but narrow-minded bourgeois’? In H. Williams, ed., *Essays on Kant’s Political Philosophy*. Grã-Bretanha: University of Wales Press, 1992, p. 179-180.

A autora comenta também que, na teoria kantiana, devido ao fato de as mulheres serem comandadas pelas inclinações e possuírem características como “briguentas”, “tagarelas”, entre outras, elas nunca poderiam ocupar lugar na política, as mulheres só podem ser cidadãs passivas politicamente.

Mendus acredita que Kant chegou perto de afirmar que as mulheres não seriam seres estritamente racionais, chegando ao ponto absurdo de ser difícil diferenciar mulheres de animais domésticos na doutrina kantiana. Entretanto, a autora atenta ao fato de que até mesmo Mill, conhecido por reconhecer direitos emancipatórios às mulheres, recorreu a necessidade da submissão por parte da mulher visando a preservação do sistema patriarcal.

Acerca da causa das diferenças entre os sexos, não podemos afirmar que Kant justifica claramente a origem da desigualdade através de fatores biológicos ou culturais, ele não chega a apelar para nenhum dos fatores. O autor Kurt Mosser comenta que Kant não nos dá razões para atribuir o fator biológico como causa da diferença entre os sexos.

“Indeed, the kinds of remarks Kant makes about women, understandably, lack much if any argument or support. Such arguments cannot come from any kind of biological account for, as far as i know, Kant gives none; at best, Kant’s remarks about the ‘natural’ superiority of men are based, at best, on a hasty inductive generalization with his mind(..)”¹¹

Não se pode também afirmar que Kant atribua tais diferenças a fatores culturais, pois, ao que parece, o autor não faz menção a isso, pelo contrário, Kant sempre diferencia características de ambos como “sentimentos inatos”.

Ainda sobre a origem da desigualdade, Berta Scherer comenta em sua tese que:

¹¹ MOSSER, Kurt. **Kant and Feminism**. In G. Funke at. Al., ed., *Kant-studien*. Berlin: Walter de Gruyter GmbH & Co., 1999, p. 344.

consideramos que, na compreensão de Kant, tanto o homem quanto a mulher nascem com determinadas predisposições, um conjunto de características, isto é, com vocação para um determinado fim, no que se refere à natureza de seu gênero.¹²

Ao que parece, então, não existem razões para nos dedicarmos aqui à questão da origem da desigualdade entre os sexos, pois nem mesmo Kant destinou sua atenção a este propósito.

Considerações finais

Este trabalho teve como objetivo apresentar a visão kantiana referente às diferenças entre os sexos. Principalmente a ideia de que a mulher, de devido a suas características naturais, não teria capacidade de agir de acordo com princípios. E isso porque a motivação feminina está ligada a sentimentalismos e comoções sensíveis e esta seria a base para suas decisões morais. Nesta apresentação foi possível compreender que Kant chega a tal afirmação levando em conta observações sobre as mulheres e suas características ligadas à beleza, elegância, loquacidade em contraste com características nobres dos homens. Embora Kant elogie tais qualidades femininas, ficam evidentes as limitações destas referentes à sua autonomia e educação, na doutrina kantiana.

Pode-se dizer que tem-se dois caminhos referentes ao tema tratado neste trabalho: Ou bem aceitamos a ideia de que tal discussão é secundária nos textos de Kant e que não devemos dar tanta importância para implicações de tais afirmações por se tratarem de textos menores, onde ele se coloca ou como observador, como é o caso de alguns dos textos citados. Ou tomamos tais escritos sexistas como parte relevante da teoria kantiana e estudamos suas consequências na própria teoria, como por exemplo: se tomarmos

¹² SCHERER, Berta Rieg. **A Fórmula da humanidade** : responsabilidade, reciprocidade e o consentimento das ações nas relações interpessoais. 225 p. Tese (Doutorado) - Universidade Federal de Santa Catarina, Centro de Filosofia e Ciências Humanas, Programa de Pós-Graduação em Filosofia, Florianópolis, 2010

como legítima a afirmação de que mulheres não são capazes de agir baseadas em princípios morais, teríamos a conclusão de que o Imperativo Categórico, que deve nortear as ações dos seres racionais, não poderia ser aplicado às decisões femininas, uma vez que as mulheres não são guiadas por princípios. Outra conclusão que se pode chegar é de que as mulheres, então, só podem agir *conforme* o dever, nunca *por* dever. Pode-se entender, neste contexto, o sublime (homem) como similar ao agir *por* dever, pois ele age segundo princípios morais, e o belo (mulher), como agir *conforme* o dever por ela ter como motivação sentimentos morais e não princípios.

Por fim, creio que neste trabalho me inclinei a fazer um estudo, como primeiro contato, da teoria sobre as diferenças dos sexos em Kant. Sem a pretensão de chegar a uma conclusão neste trabalho acerca de qual das duas opções deve-se seguir, contento-me, aqui, com a visualização destes dois caminhos.

Referências bibliográficas

KANT, Emmanuel. Antropologia de um ponto de vista pragmático. Tradução Clélia A. Martins. São Paulo: ed. Iluminuras, 2006.

KANT, Emmanuel. Observações sobre o sentimento do belo e do sublime; Ensaio sobre as doenças mentais. Tradução Vinicius de Figueiredo. Campinas, SP: Papyrus, 1993.

MENDUS, Susan. 'An honest but narrow-minded bourgeois'? In H. Williams, ed., *Essays on Kant's Political Philosophy*. Grã-Bretanha: University of Wales Press, 1992.

MOSSER, Kurt. Kant and Feminism. In G. Funke at. Al., ed., *Kant-studien*. Berlin: Walter de Gruyter GmbH & Co., 1999.

SCHERER, Berta Rieg. A Fórmula da humanidade: responsabilidade, reciprocidade e o consentimento das ações nas relações interpessoais. 225 p. Tese (Doutorado) - Universidade Federal de Santa Catarina, Centro de Filosofia e Ciências Humanas, Programa de Pós-Graduação em Filosofia, Florianópolis, 2010.

O poder do negativo, ou a economia do mal no pensamento antro-po-político de Kant

Leonel Ribeiro dos Santos¹
Universidade de Lisboa - CFUL

A publicação dos Cursos universitários de Kant, recolhidos por alguns dos seus alunos, veio permitir que se faça uma ideia muito mais adequada do que terá sido o desenvolvimento do pensamento kantiano em relação a muitos tópicos e que, assim, também se compreenda melhor até mesmo os assuntos expostos em obras publicadas. Mas, sobretudo, ela torna possível que se preencham lacunas de informação a respeito daqueles períodos em que o filósofo menos publicou ou quase nada publicou e nos quais, todavia, o seu pensamento estava em intensa laboração. De facto, nas *Lições* surpreendemos por vezes a génese de tópicos ou de ideias que só muito mais tarde viriam a ser dadas a publicação e surpreendemo-las com um vigor por assim dizer ainda selvagem, que deixa ver melhor a sua originária feição e até a sua relevância. É o caso do tema que me proponho tratar neste ensaio.² Nos textos

¹ Uma versão em inglês deste ensaio, muito abreviada, aguarda publicação em: Bernd Dörflinger, Robert B. Loudon, Ubirajara R. Azevedo Marques (Eds.), *Kant's Vorlesungen / Kant's Lectures*, Berlin: Walter de Gruyter. A presente versão será publicada no volume: *A Paixão da Razão. Homenagem a Maria Luísa Ribeiro Ferreira*, Lisboa: CFUL (no prelo).

² Uma completa abordagem do tema do mal, no contexto global da filosofia kantiana, requereria a atenção a aspectos que não poderão ser tidos em conta neste ensaio, nomeadamente, o que se refere à sua apreciação no âmbito da teodiceia (de como compatibilizar a existência do mal físico e moral no mundo com a santidade, a bondade e a justiça de Deus) e mesmo no contexto expressamente moral-religioso (tal como abordado por Kant em *Die Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft*, ou seja, o “mal radical na natureza do homem”, entendido como a capacidade de auto-

perversão da vontade, por conseguinte, como tendo origem na liberdade do homem), este aqui tocado apenas de passagem. O tópico tem vindo a suscitar o crescente interesse dos intérpretes da filosofia kantiana. Para uma representativa amostra do estado actual da abordagem dos vários aspectos do tema, no contexto da literatura kantiana anglófona (com ensaios de Philip J. Rossi, Patrick Frierson, Gordon E. Michalson Jr, Claudia Card, Robert B. Loudon, Pablo Muchnik, Allen W. Wood, Jeanine M. Grenberg, Sharon Anderson-Gold e David Sussman), veja-se: Sharon Anderson-Gold / Pablo Muchnik (Eds.), *Kant's Anatomy of Evil*, New York: Cambridge University Press, 2010; Sharon Anderson-Gold, *Unnecessary Evil. History and Moral Progress in the Philosophy of Immanuel Kant*, Albany, NY: State University Press of New York, 2001; Martha Nussbaum, *Political Emotions*, Harvard University Press, 2013 (cap.: «Radical Evil»); Henry Allison, *Essays on Kant*, Oxford University Press, 2012 (chapter 6 of Part Two: «The very idea of a Propensity to Evil»); Pablo Muchnik, «Kant on the Sources of Evil», In: *Proceedings of the Tenth International Kant Congress*, Berlin: Walter de Gruyter, 2009, pp.287-297. Veja-se também: Otfried Höffe, «Ein Thema wiedergewinnen: Kant über das Böse», In: O. Höffe und A. Pieper (Hrsg.), *Über das Wesen der menschlichen Freiheit*, Berlin: Akademie Verlag, 1995, pp. 11-34; Idem, «Evil in Relations among Different Peoples», in: Idem, *Kant's Cosmopolitan Theory of Law and Peace* [2001], Cambridge: Cambridge University Press, 2006, pp.201-203; Höffe aborda as ocorrências do tópico no ensaio *Zum ewigen Frieden*, considerando que «the expression does not appear as by accident, but in four important passages», embora registre que elas têm sido «overlooked by the majority of interpreters» (p.201) e pergunta-se se elas poderão constituir um argumento contra a ideia kantiana de uma «república mundial» e, por conseguinte, também contra a ideia de uma paz perpétua entre os povos.

Um dos primeiros a chamar a atenção para a importância do tema do “mal radical” em Kant foi Karl Jaspers, contrapondo à visão “moral” kantiana a sua visão “trágica” do mal, numa conferência proferida em Zurique, em 1935, «Das radikal Böse bei Kant» (mas já antes desenvolvida num Curso em Heidelberg), depois publicada em *Rechenschaft und Ausblick. Reden und Aufsätze*, München: R. Piper, 1958, pp.107-136. Para uma abordagem recente do tema do mal nas fronteiras entre a filosofia moral e a filosofia da religião (onde a perspectiva kantiana a respeito da efectiva, por mais que misteriosa e inextrutável, a radicalidade do mal é confrontada com a de outros pensadores contemporâneos), veja-se: Petruschka Schaafsma, *Reconsidering Evil. Confronting Reflections with Confessions*, Leuven: Peeters, 2006 (o cap. 3, pp.-97-146, é dedicado a Kant: «Kant's Radical Evil: an Ethical Approach to Evil»; o cap. 2 é dedicado a Paul Ricoeur, o cap. 4 a Karl Jaspers e o cap. 5 a Karl Barth). Veja-se também: Heiner F. Klemme, «A liberdade do arbítrio e o domínio do mal: a doutrina de Kant do mal radical entre moral e religião», *Studia Kantiana*, 15 (2013); Carlos João Correia, «O mal radical e a visão mítica do mundo», In: Manuel José do Carmo Ferreira e Leonel Ribeiro dos Santos (Eds.), *Religião, História e Razão da “Aufklärung” ao Romantismo*, Lisboa: DFUL/Colibri, 1995.

Para a apreciação do tópico do mal no contexto do pensamento teodiceico setecentista, vejam-se os seguintes estudos de Odo Marquard: «Descargos. Motivos teodiceicos em

publicados de Kant, o tema do mal faz-se notar com toda a evidência num ensaio de 1792, «Sobre o mal radical na natureza humana», publicado na revista *Berlinische Monatschrift* e depois integrado como primeiro capítulo da obra *A religião nos limites da mera razão* (1793). E, aparecendo assim, como se não tivesse antecedentes, ele não deixa de suscitar surpresa e até algum escândalo nos leitores e intérpretes de Kant, pois parece pôr em causa a bondade e a pureza da vontade pressupostas pela sua doutrina moral. Mas o texto recentemente publicado das *Lições sobre Antropologia*, pode projectar uma inesperada luz sobre um tema que se julgava de ocorrência tardia no pensamento moral-religioso de Kant, tornando patente a intensa ocupação do filósofo com ele, a partir do ano de 1775, em plena “década silenciosa”, mesmo se o tópico é aí considerado privilegiadamente do ponto de vista do que se poderia chamar a antropologia política. É claro que é legítimo perguntar se o registo desses Cursos pode ser considerado como fiel expressão do pensamento mesmo de Kant, e se os alunos deste que fizeram o registo não terão mal-compreendido ou simplificado as ideias do seu professor, não captando as nuances do seu pensamento. Mesmo assim, sendo dada a insistência do tema e das mesmas teses nos cursos de anos sucessivos, é difícil não aceitar que, no essencial, o teor do registo que deles foi feito corresponde àquilo que terá sido efectivamente ensinado pelo professor Kant e, por conseguinte, com as devidas cautelas críticas, pode ser tomado como um testemunho credível.³

la filosofía moderna», in: *Apología de lo contingente* [*Apologie des Zufälligen*, Stuttgart: Reclam, 1986], Valencia: Alfons el Magnánim, 2000, pp. 27-47; «El hombre acusado y el hombre exonerado en la filosofía del siglo XVIII», in: *Adiós a los principios* [*Abschied vom Prinzipiellen. Philosophische Studien*, Stuttgart: Reclam, 1995], Valencia: Alfons el Magnánim, 2000, pp.47-74; *Felicidad en la infelicidad* [*Glück im Unglück*, München: Fink, 1996], Buenos Aires: Katz Editores, 2006. Agradeço ao Prof. Maximiliano Hernández Marcos, da Universidad de Salamanca, a amiga indicação e partilha destes importantes estudos sobre o tema deste ensaio.

³ As *Lições sobre Antropologia - Vorlesungen über Anthropologie* [VüA] – foram publicadas em 1997, sob a responsabilidade editorial de Reinhard Brandt e Werner Stark, constituindo o volume 25 (em dois tomos) dos *Kants gesammelte Schriften* (AkademieAusgabe), Berlin: Walter de Gruyter. As citações de obras de Kant serão feitas de acordo com esta edição, identificada por AA, seguindo-se o respectivo

De facto, quem lê as *Lições sobre Antropologia* [*Vorlesungen über Anthropologie*] de Kant, nas suas versões a partir do curso do semestre de inverno de 1775/76, na secção que se intitula «Do carácter da humanidade em geral» (ou, nas ulteriores edições do curso, «Do carácter da espécie humana»), não pode deixar de ficar impressionado pela insistência que aí se faz na ideia da maldade do homem e do papel que essa ideia desempenha na economia do desenvolvimento social e no cumprimento até da «destinação da humanidade». Toda essa secção está profundamente marcada pelo intenso debate a que Kant submete as ideias antro-políticas de Rousseau e até por uma interpretação muito positiva e favorável destas últimas, conseguindo ver nelas uma interna congruência e reconhecer também a sua pertinência racional. E a questão do mal, como algo associado ao carácter da humanidade, é enunciada logo no início da secção, e de tal modo que parece constituir o que mais preocupa o filósofo, nestes termos: «Que se deve julgar em geral a respeito da humanidade? Que espécie de carácter é o dela entre os animais e entre todos os outros seres? Quanto bem e quanto mal há nesse carácter? Tem ele <esse carácter> em si uma fonte para o mal ou para o bem?» [VüA AA 25:675] Mas, precisamente, esse ponto da maldade da natureza humana parece ser aquele no qual o Professor Kant menos acompanha a visão antropológica do pensador genebrino, parecendo antes coincidir mais com a ideia exposta por Hobbes no *De Cive*, no que respeita à condição do homem no estado de natureza, segundo a qual «o homem é o lobo do homem»⁴. Mas

volume e páginas, sendo as obras e escritos do filósofo referidas de modo abreviado. Sobre o bom uso que se pode fazer dos materiais das Lições para a hermenêutica do pensamento kantiano, veja-se o que escrevi no meu ensaio «Génese e matriz antropológica do pensamento político de Kant», In: Robinson dos Santos e Flávia Carvalho Chagas (Org.), *Moral e Antropologia em Kant*, Passo Fundo: IFIBE e UFPEL, 2012, 55-116 (especialmente pp.56-62).

⁴Thomas Hobbes, *Philosophical Rudiments Concerning Government and Society* [*De Cive*], English Works of Thomas Hobbes, London, 1841, vol. II, p.II. Em Hobbes, porém, a visão pessimista do homem natural é transfigurada numa visão optimista do homem no estado de sociedade, como se se tratasse de uma espécie de divinização do homem; pois se o homem, considerado no estado de natureza, «é um lobo para o homem» (*homo homini lupus*), já no estado de sociedade «é um deus para o homem» (*homo homini deus*), segundo se lê nos *Elementa Philosophica de Cive* (Amstelodami, 1742,

talvez, por fim, a proximidade ou a discrepância de Kant em relação aos dois pensadores modernos não sejam nem tão simples nem tão óbvias. Rousseau, é certo, abre o seu *Emílio* com a conhecida declaração: «Tudo sai bem das mãos do autor das coisas. Tudo degenera nas mãos do homem.»⁵ Por seu turno, num seu ensaio de 1786, em que oferece uma síntese interpretativa do pensamento de Rousseau, como corolário da sua hermenêutica filosófica dos primeiros capítulos do livro bíblico de Génesis, Kant parece glosar essa mesma ideia, quando escreve que «a história da natureza começa com o bem, pois é obra de Deus; a história da liberdade, porém, começa com o mal, pois é obra dos homens» [MA AA 08:115]. E, segundo um passo registado no curso de Antropologia de 1775, terá exposto aos seus alunos um princípio de teleologia da natureza, que não desagradaria ao autor do *Emílio* e no qual a própria economia do mal é positivamente recuperada, nestes termos:

Tudo o que reside na natureza é bom. [...] O mal reside na liberdade e no mau uso da natureza. Ora deve ter-se em conta se algo mediante a natureza é bom ou mau. É difícil decidir se algo reside ou não na natureza. Mas se acharmos que o mal reside na natureza, então ele é bom pela razão de que, residindo na natureza, tem de ter um fim e um propósito bom, desde que não seja mal usado pela liberdade. [VüA AA 25:698-699]⁶

«Epistola Dedicatoria»): «Illic <scilicet, *Homo homini Deus*> justitia & caritate, virtutibus pacis, *ad similitudinem Dei acceditur*, Hic <scil., *Homo homini lupus*> propter malorum pravitatem, recurrendum etiam bonis est, si se tueri volunt, ad virtutes Bellicas vim & dolum, id est, *ad ferinam rapacitatem*.». Veja-se o meu ensaio «Hobbes e as metáforas do Estado», in: L. Ribeiro dos Santos, *O espírito da letra. Ensaios de hermenêutica da Modernidade*, Lisboa: INCM, 2007, sobretudo pp. 237-241.

⁵ Jean-Jacques Rousseau, *Émile, ou de l'Éducation, Œuvres Complètes*, Paris: Éditions Gallimard, vol. IV, 1969, p. 245.

⁶ Não seria difícil encontrar outras declarações do mesmo teor, como esta: «Apenas na liberdade reside o mal. A natureza é boa no seu todo. [...] Em cada ordem particular, que tem as suas leis, ela é boa... Mas o acaso, isto é, o acontecer da natureza pode ser mau, na medida em que se afasta das regras da ordem por influxo de outras <ordens>, por conseguinte, <se> não ocorre segundo uma regra particular da predeterminação, mas apenas da possibilidade.» [Nur in der Freyheit steckt das Böse. Die Natur ist im Ganzen gut... In ieder besonderen Ordnung, die ihre Gesetze hat, gut... Aber der Zufall, d.i. die Begebenheit der Natur, so fern sie von einer der Regeln der Ordnung

Por outro lado, Rousseau não ignora o amplo estendal da maldade dos homens. Contudo, apesar dessa vasta evidência, ele insiste em proclamar a sua fé na bondade natural do homem. «Os homens são maus; uma triste e contínua experiência dispensa de prova; todavia, o homem é naturalmente bom», como se lê, numa nota ao segundo Discours.⁷ Mas como entender este «naturalmente bom»? No sentido de que, no fundo da sua natureza, o homem é bom e só as condições da vida em sociedade – «as mudanças sobrevindas à sua constituição, os progressos que fez e os conhecimentos que adquiriu» – o tornaram mau e depravado? Ou, dito de outro modo, no sentido de que o homem era inequivocamente bom no estado de natureza, mas se tornou irremediavelmente mau no estado de sociedade? Mas isso devido a quê? Tudo depende, então, das distinções que se façam, de que homem ou homens, de que mal, de que natureza se fala. Em Kant, trata-se, porém, inequivocamente da inscrição explícita do mal na própria natureza do homem (mesmo se permanece indecisa a resposta à questão de como isso acontece e de como isso possa ser compatível com a pressuposta bondade da natureza). É por certo aflorado de passagem nestas Lições a origem do mal, a sua natureza e a sua fenomenologia sobretudo social. Todavia, o que sobretudo nelas releva é a atenção dada à função do mal ou da maldade humana na economia finalizada da natureza (ou no plano da Providência) em relação à espécie humana e em vista da realização da «destinação do homem», considerado não enquanto indivíduo mas enquanto espécie humana. Para o Professor de Antropologia da Universidade de Königsberg, o mal não advém ao homem em consequência da sua existência em sociedade, mesmo se as condições da vida em sociedade possam constituir ocasião e incentivo para a sua manifestação. O mal está inscrito na natureza do homem e já na sua animalidade. Mas como se dá essa radicação do mal na natureza

durch einfluss der Andern abweichend gemacht wird, also so fern nicht unter einer besonderen regel der Vorherbestimmung, sondern blos der Möglichkeit liegt, kan böse seyn.] *Refl.* 4138, AA17:430.

⁷*Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes, Œuvres Complètes*, vol. III, Paris, 1964, p.202.

do homem? O Professor Kant parece hesitar. Várias hipóteses de resposta parecem perfilar-se como candidatas ao longo do texto de registo destas Lições em suas sucessivas edições, mas nenhuma o chega a ser de forma inequívoca. Aponta-se a animalidade do homem [*das böse in der thierischen Natur ist der Thierheit angemessen – VüA AA 25:688*], sendo uma das mais explícitas aquela que refere que «o mal nasce da colisão da humanidade com a animalidade ou das disposições naturais físicas com as morais» [*VüA AA 25:1420*]. Embora esta colocação da maldade do lado da animalidade seja contrariada por outras passagens que antes a atribuem ao «espírito» [*Bösartigkeit des Gemüths – VüA AA 25:680*] ou à «liberdade» do homem [*VüA AA 25:698*]; por conseguinte, àquilo que precisamente constitui a humanidade. Em nenhum caso, porém, se aponta explicitamente a existência em sociedade como sendo a origem do mal ou a causa responsável por ele. Depreende-se, porém, que a existência em sociedade propicia as ocasiões para a eclosão e a vária manifestação do mal, que está enraizado na natureza do homem.

Também não fica totalmente clara qual seja a relação entre o bem e o mal na natureza do homem. Ou antes, ela parece pender para a prevalência e o carácter originário do mal em relação ao bem, como se aquele fosse mais determinante e decisivo que este. Mais tarde, no já referido ensaio «Sobre o mal radical na natureza humana», Kant clarificará o seu pensamento sobre este tópico, visto aí, porém, já numa perspectiva predominantemente moral, e, ao mesmo tempo que radicaliza a sua tese da implantação do mal na natureza do homem, declarando que «o homem é mau por natureza», parece contudo minimizá-la, repensando os lugares relativos que no carácter da espécie humana ocupam o bem e o mal, dizendo que no homem há uma «disposição originária» (*ursprüngliche Anlage*) para o bem (noutros lugares Kant fala de «germes do bem» (*Keime des Guten*), enquanto que, para o mal, há uma «propensão» (*propensio, Hang*), também por certo originária ou inata (isto é, não adquirida), propensão esta que, todavia, não é activada sem a intervenção do livre arbítrio do homem, sendo, por conseguinte, ao mesmo tempo contraída (e, portanto, contingente e não necessária), cabendo por isso ao homem em última instância a responsabilidade pelo mal.

Apesar da subtilidade das distinções aí feitas, não deixa contudo de pairar a ambiguidade e, no fundo, a incompreensibilidade e inescrutabilidade (*für uns unerforschlich*) a respeito dessa presença do «mal radical na natureza humana», a qual, por outro lado, não podemos deixar de admitir como quer que seja, se queremos dar conta da realidade efectiva do mal que a experiência tão fartamente nos apresenta.⁸

Porém, nas *Lições sobre Antropologia*, não se encontra ainda essa e outras distinções, antes se tende a ver nelas o mal como algo que reside na natureza de todos os homens como uma «mola propulsora» (*Triebfeder*), e até se sublinha a precedência do mal em relação ao bem, como sua «causa» ou «causa ocasional» (*gelegentliche Ursache*), como sua «fonte» (*Quell*), como sua raiz (*Wurtzel*), como o «agulhão» (*Stachel*) que faz desenvolver no homem as disposições para o bem e todas as perfeições de que a espécie humana é capaz, desde as físicas às morais, e sem o qual elas não viriam sequer a ser desenvolvidas: «o inevitável mal na destinação do homem é o agulhão para o bem que o homem tem de praticar» [*das unvermeidliche Uebel in der Bestimmung des Menschen ist der Stachel zum Guten das der Mensch ausüben muss – VüA AA 25:1420*] São

⁸ Assim, segundo Kant, a proposição “o homem é mau” nada mais pode querer dizer senão que «ele é consciente da lei moral e, no entanto, acolheu na sua máxima a deflexão ocasional a seu respeito». O homem é mau *por natureza* significa que isso se aplica a ele considerado na sua espécie; não como se tal qualidade pudesse deduzir-se do seu conceito específico - o conceito de um homem em geral (pois então seria necessária), mas o homem, tal como se conhece por experiência, não se pode julgar de outro modo, ou que pode pressupor-se como subjectivamente necessário em todo o homem, inclusive no melhor. Ora, visto que esta inclinação se deve considerar como moralmente má, portanto, não como disposição natural, mas como algo que pode ser imputado ao homem, e, consequentemente, deve consistir em máximas do arbítrio contrárias à lei; estas, porém, por causa da liberdade, devem por si considerar-se como contingentes, o que por seu turno não se coaduna com a universalidade deste mal, se o supremo fundamento subjectivo de todas as máximas não estiver, seja como se quiser, entretecido na humanidade e, por assim dizer, nela radicado: então podemos chamar a esta propensão uma inclinação natural para o mal, e, visto que ela deve ser, no entanto, sempre auto-culpada, podemos denominá-la a ela própria um mal radical na natureza humana, mas nem por isso menos contraído por nós próprios.» [*Religion*, AA 06:21].

recorrentes nessas Lições declarações do género: «Esta maldade reside na natureza de todos os homens» [*Diese Börsartigkeit liegt allen Menschen in der Natur* – VüA AA 25:679]; ou: «O homem não é bondoso por natureza» [*Der Mensch ist von Natur nicht gutartig* – VüA AA 25:688]; ou ainda: «A raiz do bem reside no mal, pois o mal é a causa do desenvolvimento dos talentos, mediante o qual depois toda a bondade nasce.» [*Die Wurtzel des Guten liegt in dem Uebel, denn das Uebel ist die Ursache der Entwicklung der Talente, wodurch hernach alles Gute entsprungen ist* – VüA AA 25:697].

É feita nestas Lições a distinção, que a língua alemã permite, entre *Übel* e *Böses*: o primeiro termo diz o mal físico em geral, que é independente do homem e que este sofre; o segundo tem uma conotação antropológico-moral, depende do homem, da sua liberdade, das suas paixões, do seu egoísmo. Todavia, nem sempre o texto registado das Lições respeita esta distinção e muitas vezes o primeiro daqueles termos é usado também no sentido do mal moral e em alguns passos parece mesmo supor-se alguma correlação entre os dois planos, como se o mal físico também tivesse a sua causa no mal moral e, tal como este, constituísse um estímulo para o homem desenvolver as disposições da sua natureza. Mas, como foi dito, o que sobretudo releva no texto registado destas Lições é o esforço de Kant por ver e mostrar o lado positivo desse aspecto aparentemente só negativo: como do mal nasce todo o bem que o homem alcança em sociedade.⁹ Essa condição é dita sob várias expressões: maldade, intratabilidade, insocialidade (*Bösartigkeit*, *Unverträglichkeit*, *Unverträgsamkeit*, *Ungeselligkeit*). O Professor Kant não poupa na dureza das palavras. O tópico é tratado com maior ou menor extensão e recorrência em 4 edições registadas do Curso, mas sobretudo nas três primeiras (1775, 1777, 1781). Tudo conduz à tese

⁹ Num seu ensaio de 1763 Kant havia-se proposto «introduzir em filosofia o conceito de grandezas negativas», abrindo assim espaço para uma concepção e uso dialéctico de muitos conceitos, realmente especulativamente produtivo, tanto no plano teórico como no plano estético e moral. Tais conceitos não significam apenas a ausência, a privação ou a negação lógica dos respectivos conceitos positivos, mas significam uma real contraposição e, enquanto tais, são efectivamente grandezas negativas. Tal é o caso do conceito de mal (*Übel*, *Böses*) relativamente ao de bem (*Gut*). Kant, *Versuch, den Begriff der negativen Grössern in die Weltweisheit einzuführen*, AA 02:182.

que se exporá por fim pelo oximoro já de algum modo amenizado da «insociável sociabilidade» (*ungesellige Geselligkeit*), que ocorre no ensaio *Ideia de uma história universal de um ponto de vista cosmopolita* [*Idee AA 08:20*]. No fundo, esta tese supõe a ruptura com a ideia tradicional da antropologia política de matriz aristotélica, segundo a qual o homem é por natureza um animal político, que tende a associar-se a outros. Segundo o Professor Kant, pelo contrário, «o homem enquanto animal é extremamente insociável; num ambiente selvagem nada há que ele mais tema do que um outro ser humano.» [*VüA AA 25:677*].

Documenta-se o que seria a fenomenologia das relações humanas no estado selvagem com a evocação do romance *Robinson Crusoe*. Num tal estado, o homem, que foi capaz de se proteger de todos os animais, só teme realmente o seu próprio semelhante. Robinson, ao ver pegadas humanas na areia da praia, começa a suspeitar da existência de um outro ser humano na ilha, e não mais se sente em segurança, pois agora ele vai ter que enfrentar um inimigo mais perigoso do que todos os animais. Destes, ele podia proteger-se e até enganá-los. Mas sabe que não pode fazer isso em relação a um outro homem, o qual pode persegui-lo sem que ele se dê conta, pode estar a observar todas as suas acções e atacá-lo de surpresa, constituindo para ele um perigo em todos os aspectos e a qualquer momento. Pode-se questionar se o exemplo é bem escolhido, pois Robinson já tivera uma anterior experiência de civilização. Ainda assim, o que na história importa destacar é que o homem projecta no outro todos os sentimentos e movimentos negativos de que ele próprio se reconhece capaz. E assim, o outro homem é para ele, antes de tudo, um inimigo e não um sócio. Em suma: no estado de natureza, o homem não é para o seu semelhante um «bom selvagem». E, mesmo depois de associado com outros em sociedade, ele mantém latente a atitude de desconfiança em relação aos seus consócios, e mantém-na mesmo expressa em relação a todos os que lhe são estranhos. Cito do Curso de 1775/76:

Convenhamos que, no seio do reino animal, é impossível contar o homem entre os carnívoros, pois não parece que ele tenha um apetite imediato pelo sangue animal de

outros, que o leve a estraçalhá-los e a devorá-los. [...] Todavia, se o observarmos com relação à sua própria espécie, com relação aos outros seres humanos, somos forçados a considerá-lo como um carnívoro, na medida em que ele demonstra desconfiança, violência e hostilidade em relação ao seu semelhante; traço este que não se revela na condição civil, pois, uma vez aí, o homem é mantido sob coerção, mas que nunca cessa de se desenvolver e nos cinge ainda sobremaneira ao que é próprio da condição animal. [VüA AA 25:678].

Este passo lembra a bem conhecida e já aludida fórmula hobbesiana da Carta Dedicatória do *De Cive*. Seguidamente, o Professor Kant convida-nos a fazer um exercício de psicologia social:

Prestemos, pois, atenção a uma sociedade: a qualquer uma, e vejamos se cada um não toma aí o outro por seu inimigo, desconfiando abertamente de todos quantos não conhece e, por isso mesmo, mostrando-se excessivamente retraído. Supondo que toda a coerção da ordem civil cessasse de súbito, ninguém se sentiria seguro em sua casa; todos temeriam que esta fosse arrombada durante a noite, e que eles próprios fossem alvo de violência. E não devemos afirmar que só a população agiria desse modo, pois todos os homens são por natureza população – os que o não são, apenas se deixaram refinar pela ordem e pela disciplina civis. Se estas cessassem, todavia, o refinamento terminaria, e todos os homens voltariam a ser essa mesma população. [VüA AA 25:678-679]

É de notar que surge aqui, associada à maldade (na sua expressão social e política), a necessidade da coerção. Disso falarei mais adiante. Na mesma linha da passagem citada, lê-se na versão do Curso de 1784: «O homem é um temível animal, se ele não está na sociedade civil. É difícil provar a um selvagem que se é seu amigo.» [VüA AA 25:1422].

Mas, como disse, a notável originalidade de Kant está precisamente no modo como tenta mostrar e provar como se extrai

dessa maldade natural do homem toda a bondade possível e efectiva, seja no plano social e político, seja no plano civilizacional e cultural, seja até mesmo no plano moral. O mal e o negativo que há na natureza humana inscrevem-se assim, em última instância, numa finalidade da natureza (ou até num plano da Providência) em relação à espécie humana, a qual, porém, não se realiza sem o esforço e o trabalho humanos. O mal e o negativo são considerados mesmo como o meio e o estímulo de que a natureza se serve para tirar os homens da indolência de uma vida arcádica e os levar a realizar a sua completa destinação, desenvolvendo as disposições naturais de que a natureza originariamente os dotou. Antes de mais, a propensão para a maldade, que se revela como intratabilidade (*Unverträglichkeit*) ou insocialidade (*Ungeselligkeit*), vai levar os homens a dispersarem-se por toda a terra e a povoá-la e a diferenciarem-se segundo língua, costumes, religião, desenvolvendo cada qual diferentemente os talentos e capacidades que estão em germe e em potência inscritos nas disposições originárias da espécie humana. Se os homens fossem naturalmente sociais, amontoar-se-iam como ovelhas num mesmo lugar e levariam uma vida ociosa. Todavia, a mesma intratabilidade também por fim os leva a reunir-se, pois a terra não é uma superfície indefinida na qual eles pudessem sempre fugir para longe uns dos outros. Ela é redonda e, por muito que eles se afastem uns dos outros, têm de por fim encontrar-se e inventar formas que tornem possível e sustentável a vida em comum. Assim, não é porque os homens são inequivocamente e naturalmente sociáveis que se reúnem e organizam em sociedade, mas é antes porque o não são – ou porque há neles uma tendência para a sociedade que é fortemente contrabalançada por uma tendência de sinal contrário para se isolarem – que isso aconteceu, acontece e há-de continuar a acontecer. Lê-se no registo de um dos Cursos (1784):

Mediante esta insociabilidade é, porém, produzida uma união civil estável a qual influi por sua vez na cultura e no refinamento do gosto. Sem esta insociabilidade nunca teria existido uma tal união civil estável, mas no máximo apenas uma arcádica vida pastoril... A insociabilidade

impulsiona os homens para o estado no qual um e outro cuidam dos seus haveres e bens e mediante isso entram em colisão uns com os outros e assim se vêem obrigados a decidir escolher um chefe que os governe e dessa maneira instituir o sistema no estado civil. [VüA AA 25:1422-1423]

Nesta versão, reconhece-se o tom e os termos da proposição 4ª de *Idee*, publicado nesse mesmo ano. Mas, ainda assim, a versão do Curso de 1775 é de todas a mais eloquente e também aquela onde o tópico da economia teleológica do mal recebe o seu mais amplo desenvolvimento. A tese, aí exposta em diferentes versões, é a seguinte:

Esta maldade reside, pois, na natureza de todos os homens; e, embora tenha em vista directamente algo mau, uma tal orientação da natureza, universal como é, tem de possuir indirectamente um fim. [VüA AA 25:679].

Já aqui, mas ainda mais na continuação, se enuncia o princípio teleológico geral que preside a estas considerações:

Esta é uma regra universal que se deve ter em conta, e que é muito filosófica, que se procure sempre o fim e a intenção de algo que em geral existe na natureza, mesmo que isso directamente se oriente a algo mau, pois não foi em vão que a natureza fez uma tal ordem universal. [VüA AA 25:679].

Este pressuposto teleológico a respeito da natureza expõe-se numa linguagem que é importada da História Natural (*Embryon, Keime, Anlage, Entwicklung*), naquele sentido que Kant expusera num seu ensaio desse mesmo ano de 1775 sobre as diferentes raças humanas.¹⁰ É comum pensar-se que a adopção por Kant do princípio teleológico se dá só a partir de 1788, no ensaio sobre esse tópico, e se

¹⁰O ensaio *Sobre as diferentes raças humanas*, que acompanhava o Anúncio do Curso de Geografia Física do ano de 1775, será publicado dois anos depois, por Johann Jacob Engel, na segunda parte de *Die Philosophie für die Welt* (Leipzig, 1777).

confirma depois na *Crítica do Juízo*. Mas as coisas não são bem assim. De facto, há pelo menos um domínio na filosofia de Kant onde o princípio teleológico foi efectivamente aplicado, muito antes de vir a ser reconhecido e assumido para a natureza orgânica como um princípio transcendental na sua peculiar legalidade e legitimidade (o que acontece na resposta a Georg Forster de 1788 e depois nas Introduções à *Crítica do Juízo* e na Segunda Parte desta obra). Esse domínio é o da antropologia histórica e política. E isso acontece reiteradamente precisamente na secção que aqui analisamos das *Lições sobre Antropologia*. Mas qual o estatuto desta teleologia ou do pressuposto teleológico invocado nestas Lições já desde a edição de 1775?

Não se trata, é certo, de uma teleologia num sentido forte e objectivo, mas de um pressuposto apenas, que permite iluminar e dar sentido a um vasto conjunto de fenómenos directamente implicados sobretudo com aquilo que mais tarde o filósofo designa por «fins essenciais e últimos da humana razão» ou com a «destinação do homem» (*Bestimmung des Menschen*), conceito e expressão que surge também nestas Lições a partir do ano de 1775. Ora, o que é significativo é que este princípio teleológico se aplica antes de mais à própria maldade: ela própria se inscreve nos fins da natureza (ou nos planos da Providência). Vejamos uma dessas passagens onde a linguagem da nova História Natural à maneira kantiana (não já como mera *Naturbeschreibung*, mas como verdadeira *Naturgeschichte*) se cruza intensamente com o pressuposto da teleologia e com o tema do mal:

O começo dá-se com o mal a partir da liberdade, pois o mal pertence à perfeição animal do homem [*Mit dem Bösen aus Freiheit wird der Anfang gemacht, denn das böse gehört zur thierischen Vollkommenheit des Menschen*], só que na natureza tudo tem em vista atingir a sua máxima perfeição. Tal como um homem devém a partir de um embrião, assim também tudo se eleva para a sua perfeição. Na natureza humana residem germes que se desenvolvem para nos levar à perfeição a que estão destinados. [*ViiA AA 25:694-695*].

Este fim da natureza, ao qual até o mal serve e em vista do qual em definitivo colabora, só pode ser bom. Por conseguinte, a presença da maldade na composição da natureza do homem (entenda-se esta como ingrediente da perfeição da sua animalidade ou de qualquer outro modo que seja) só pode visar um fim bom. É deste modo e por este desvio da teleologia que Kant se encontra com o optimismo de Rousseau a respeito da bondade da natureza: tudo o que provém da natureza é bom e mesmo a maldade reverte positivamente a favor do desígnio da natureza, desígnio este que não podemos pensar se não como sendo bom.¹¹ Mas o Professor Kant permite-se ir ainda mais longe e, de forma provocadora, chega à conclusão, em várias versões repetida, de que tudo o que de bom existe na humanidade tira-o homem da sua maldade natural. E o que, antes de tudo, dessa maldade original se extrai, como de sua raiz, é a própria constituição civil:

Aprouve à Providência fazer sair o bem da raiz do mal [*aus der Wurtzel des Uebels das gute herauszuziehen*], pois foi devido à maldade do homem que toda a terra se povoou e uma vez que ninguém pode obrigar ninguém, então submeteram-se todos a uma coação comum da qual resultou a constituição civil e a coação civil. [VüA AA 25:691].

Mas não é só a constituição civil que nasce da raiz do mal. O Professor Kant continua a escandalizar os seus alunos (e agora também a nós leitores do registo destas suas Lições) ao afirmar que o bem e a própria moralidade nascem dessa raiz do mal, seja como da sua fonte ou como da sua causa, mesmo que ocasional:

As raízes do bem residem no mal pois o mal é a causa do desenvolvimento dos talentos, mediante o que seguidamente todo o bem surgiu. [*Die Wurtzel des guten*

¹¹ Uma reflexão, que terá servido para os cursos de Antropologia, assim nos diz este pressuposto: «A natureza permanece, mas nós ainda não sabemos o que a natureza é, e temos de presumir dela o melhor.» [Die Natur bleibt, aber wir wissen noch nicht was Natur ist, und müssen von ihr das Beste vermuthen.] Reflexion 1523, AA 15.2:896.

liegt in dem Uebel denn das Uebel ist die Ursache der Entwicklung der Talente, wodurch hernach alles gute entsprungen ist. – VüA AA 25:697].

A mesma ideia é dita em sucessivas variações, expondo-se o que se poderia ler como uma história natural do desenvolvimento de todas as disposições naturais da humanidade em vista da sua completa perfeição. Assim, a partir do mal, surge não só a constituição política e o direito, mas também a cultura, a civilização, o gosto e até a própria moralidade. Ouçamos o Professor Kant:

Esta é uma grande vantagem que nasce da maldade, se os homens habitam uns junto dos outros e começam a cultivar, quando passam das simples necessidades da natureza para as artificiais, então começa a propriedade e isso envolve os homens sempre numa guerra. ... Se pois se quer ter uma propriedade, então tem de haver protecção e segurança, e isso acontece mediante a coerção da autoridade. Em consequência, tem de ser erigido um direito, ao qual está ligado o poder. Por conseguinte, como é que nasceu a mais civilizada constituição entre os homens? Mediante a maldade da natureza humana [*Durch die bössartigkeit der menschlichen Natur*]. Este é pois o outro grande fim que daí resulta. Mediante esta ordem civil nasce um certo todo de homens e daí resulta a regularidade, a ordem, a recíproca destinação de um membro em relação ao outro e em relação ao todo da humanidade. Daí resulta o desenvolvimento dos talentos, os conceitos de direito e de moralidade e o desenvolvimento da máxima perfeição de que as pessoas são capazes. Porque cada qual na constituição civil está em relação com outro, cada homem é para o outro de grande importância. O juízo dos outros tem grande influência sobre ele e daí nasce o sentido da honra e cada qual é estimulado a fazer muitas coisas não apenas em função das suas necessidades mas em função da melhor vida comum e daí nascem as artes... O homem torna-se refinado pelo gosto da prosperidade e boas maneiras. Todas estas perfeições provieram da maldade do espírito do homem [*Alle diese Vollkommenheiten sind aus der*

Bösartigkeit des Gemüths der Menschen entstanden], que em primeiro lugar produziu a coerção civil. [VüA AA 25:680]

Num outro passo, mas ainda no mesmo tom:

Pergunta-se: se não existisse esta maldade do espírito [*Bösartigkeit des Gemüths*], tudo isto poderia ter surgido? Muitos acreditam que o estado dos homens seria melhor se não houvesse nenhuma maldade; só que, se assim fosse, os homens nunca teriam vivido senão lado a lado; nenhum homem se teria preocupado com o outro, cada qual teria vivido tranquilamente consigo próprio (ou não fosse o homem por natureza ocioso), e, se não o tivesse um outro impulso dissuadido de ser ocioso, ele teria permanecido assim. Como tal, algo teria de o forçar a mudar, pois, se os homens fossem por natureza brandos e benévolos, jamais uma constituição civil se teria formado. Ora, é justamente esta última a origem do desenvolvimento dos talentos, do conceito de direito e de toda a perfeição moral, os elementos mais insignes da ordem civil... Precisamente esta maldade não só fez com que a constituição civil fosse erigida, como contribui ainda para que ela seja preservada, pois a maldade consiste em que cada qual nutre desconfiança em relação aos outros e ninguém confia no outro, e mesmo se isso acontece é já como uma consequência da ordem civil e do refinamento da moralidade. [*Eben diese bösartigkeit hat nicht nur gemacht, dass diese bürgerliche Verfassung errichtet ist, sondern sie macht auch, dass sie erhalten wird, denn weil die Bösartigkeit darinn besteht, dass einer gegen den andern Mistrauen hegt, dass keiner dem andern traut, und wenn es auch geschicht, so ist es schon eine Folge der bürgerlichen Ordnung und der Verfeinerung der Moralitaet.* [VüA AA 25:680-681].

Seja por fim ainda este outro passo, que aponta explicitamente o mal como a fonte do bem:

O mal é pois aqui a fonte do bem. E em vez de perguntarmos de onde vem o mal, melhor seria perguntarmos de onde vem todo o bem; pois o homem

não é por natureza bom. O mal na natureza animal é adequado à animalidade, e é a fonte do desenvolvimento do bem da humanidade. [*Das Uebel ist also hier der Quell des guten. Und wenn man so viel fragt: woher kommt das böse? So solte man lieber fragen, wo kommt alles gute her? Denn der Mensch ist von Natur nicht gutartig. Das böse in der thierischen Natur ist der Thierheit angemessen, und ist der Quell der Entwicklung des Guten der Menschheit.* – VüA AA 25:688.]

Na versão do ano 1777, não só o mal mas até o pecado de Adão são igualmente considerados como estando inscritos no plano da Providência em relação ao homem.¹² Sob o título «Acerca da origem do bem a partir da maldade» (*Vom Ursprung des Guten aus dem Bösen*), propõe-se aí a distinção, a que já aludimos, entre o mal físico (*Übel*) e o mal moral (*Böses*). Mas, na continuação, da mesma forma que em outros lugares onde o mesmo assunto é tratado, nem sempre se mantém essa clara especificação no uso dos termos *Übel* e *Böses*, sendo por vezes um (sobretudo o primeiro) tomado também pelo segundo. Lê-se aí:

Mal [*Ubel*] é o que nos repugna fisicamente. Maldade [*Böse*], porém, é o que repugna ao entendimento, e só os vícios são maus [*böse*], ao passo que todas as dores são um mal [*Ubel*]. Com o mal tudo começa e está misturado com ele algo mau. Mas este mal é a causa ocasional mediante a qual algo bom surge [*Vom Ubel fängt alles an und mit ihm vermengt sich was böses. Dieses Böse ist aber die gelegentliche Ursache, wodurch etwas Gutes erweckt wird*]. Se os homens tivessem permanecido sob o cuidado da natureza, se tudo lhes fosse dado gratuitamente, todos teriam permanecido na estupidez, ou pelo menos só se teria refinado algo o seu gozo animal. Mas a Providência quis que vivêssemos num mundo no qual só mediante o esforço alcançássemos

¹² Veja-se, sobre o tópico da «felix culpa» (o pecado de Adão), de recorte agostiniano (*oh felix culpa, quem talem nos meruisti redemptorem!*): O. Marquard, «Felicidad en la infelicidad: para una teoria de la felicidad indirecta entre teodicea y filosofia de la historia», in: Idem, *Felicidad en la infelicidad* [*Glück im Unglück*, 1996], Buenos Aires: Katz Editores, 2006, pp.11-41.

alguma coisa. Visto desde esta perspectiva, até o pecado de Adão, filosoficamente considerado, tem em si muitas vantagens: pois antes o homem só desperdiçava a sua razão, na medida em que tinha tudo em excesso. Aqui temos pois um mal do qual surge o bem. As dificuldades da vida são as molas propulsoras para o desenvolvimento dos talentos. Os males por certo não servem completamente para o desenvolvimento dos talentos. O homem tem de ter ainda em si um mal, que ele causa a um outro, e que é a mola propulsora para o desenvolvimento dos talentos. [*Hier ist also ein Ubel als welchem Gutes entsteht; die Mühseligkeiten des Lebens sind die Triebfedern zur Entwicklung der Talente. Die Uebel dienen noch nicht völlig zur Entwicklung der Talente. Der Mensch muss also noch ein Böses an sich haben, was er einem andern anthut, und dass eine Triebfeder zur Entwicklung der Talente abgiebt.* – VüA AA 25:843-844].

Em suma, traçando um quadro tendencialmente negativo e pessimista a respeito da natureza humana, em que sobressaem os traços da concepção hobbesiana a respeito do estado de natureza, Kant, de forma surpreendente, faz reverter o negativo para o positivo, graças à sua concepção do antagonismo dinâmico, que é porventura um dos traços mais fundos do seu peculiar modo de pensar, não apenas as questões da política e da antropologia, mas também as do cosmos, as da história humana, as da moralidade e da religião, e até as da metafísica.¹³ Aparentemente, pela sua insistência na tese da maldade que está enraizada na natureza humana, ele situa-se nos antípodas da visão idílica que Rousseau pintara da bondade natural do homem, bondade esta que teria sido irremediavelmente perdida pela entrada do homem no estado de sociedade. Mas talvez a divergência do Professor Kant relativamente ao filósofo de Genebra não seja tanta quanta à primeira vista se poderia pensar. Com a sua visão teleológica da natureza, que Rousseau não tinha ou pelo menos não explicita em nenhum lugar

¹³ Veja-se: José Gomes André, «O conceito de antagonismo na filosofia política de Kant», *Trans/formação*, 35 (2012), pp.31-49.

da sua obra, Kant consegue conciliar a tese da bondade natural do homem de Rousseau com a evidência histórica da maldade dos homens. Mais ainda: ele sabe tirar precisamente desta maldade, como sendo um resultado que o homem deve alcançar e merecer pelo seu esforço, aquilo que, segundo o filósofo genebrino, era um dado da natureza (ou do seu Criador), o qual, porém, se fosse concebido como um estado primitivo e destinado a assim permanecer perpetuamente, segundo o Professor regionomontano, não teria permitido aos homens que desenvolvessem todas as disposições que a mesma natureza colocou na sua humanidade para que fossem levadas à perfeição e, se assim fosse, a «destinação do homem» (*Bestimmung des Menschen*) não se cumpriria. Por isso, Kant podia escrever já nas suas «Observações» à margem do seu exemplar do seu próprio *Considerações sobre o sentimento do belo e do sublime*, que, depois de Rousseau, «Deus está justificado», não podendo mais ser responsabilizado pelo mal no mundo. [*Bemerkungen z. Beobachtungen* AA 20:44] Ou antes, agora fica à vista que até o mal tem uma importante função na economia da sábia providência (chame-se ela embora também natureza) em relação à espécie humana. Mas pode igualmente dizer-se que, depois de Kant e da sua doutrina da economia e teleologia do mal inscrito na natureza do homem, é também Rousseau que fica justificado.

Mas se o mal representa na economia da natureza uma causa, uma causa ocasional, uma mola propulsora ou um aguilhão para o desenvolvimento da destinação do homem enquanto espécie, essa energia carece do freio que impeça que ela se torne simplesmente destrutiva. Em vários dos textos já citados encontramos a convicção de que o próprio mal gera esse freio ou essa coerção. Num passo das Lições lê-se que o «mal... é a animalidade unida com a liberdade, na medida em que a liberdade não está subordinada a nenhuma lei» (*Böse... die Thierheit mit der Freyheit verbunden, so fern nehmlich die Freyheit unter keine Gesetze gebracht ist. – VüA AA 25: .*). Mas Kant reconhece que na própria economia do mal há a exigência de um princípio de coerção, que neutraliza o potencial mutuamente destrutivo da maldade (na sua expressão social, como antagonismo, discórdia, conflito, guerra) que lhes é natural. É bem conhecida a

afirmação que se lê na proposição sexta do ensaio de 1784, segundo a qual «o homem é um animal, que, quando vive no meio de outros da sua espécie, precisa de um senhor.» [Idee AA 08:23] Esta frase, que se encontra também nas Lições sobre Antropologia desse mesmo ano, está igualmente bem apoiada pela reflexão das Lições da década anterior. A passagem da natureza à sociedade não é um passo natural, mas tem de ser instituída, como um acto da vontade comum, e, uma vez instituída, só se mantém graças à coerção da lei e da autoridade que daquela emana, pois o indivíduo tem sempre tendência para regressar ao estado de natureza, isto é, para usar a sua liberdade natural (que é uma propriedade da sua humanidade) mas sem lei (como o fazia no estado de natureza). Não há aqui coisa muito diferente do que propuseram outros filósofos políticos da Modernidade, de Hobbes a Rousseau. Mas o Kant destas Lições vai muito além de todos os filósofos modernos do político na fina discriminação que faz dos níveis da coerção e do papel desta na produção das muitas mais-valias da vida social, propondo mesmo o que se poderia considerar uma fenomenologia histórica da coerção. No curso de Antropologia de 1775, onde o tema tem maior relevo, são identificadas 4 formas de coerção, mediante as quais se põe freio à tendência destrutiva do mal e se torna possível e efectivo o desenvolvimento dos talentos. A primeira é a «coerção civil» (*bürgerliche Zwang*), que resulta da própria instituição da constituição civil. [VüA AA 25:691] Mas esta coerção, exercida pela lei e pela autoridade que dela emana, sendo a base de todas, não é ainda suficiente, pois atinge apenas o exterior. Ela é, porém, condição necessária, e é a partir dela que a própria dinâmica da vida social vai conduzir a uma progressiva interiorização da coerção. Esta passa então a ser não já apenas sentida como algo imposto do exterior, mas como algo que se quer, porque nos granjeia o apreço dos outros, ou nos faz sentir bem entre eles e por eles estimados. Como, assim crê o Professor Kant, mediante a coerção civil, os homens se tornam cada vez mais finos, civilizados e cultos, surge, como que espontaneamente, aquilo a que chama uma «coerção do decoro» (*Zwang der Anständigkeit*), mediante a qual os homens se obrigam entre si sem violência no que respeita ao gosto, à polidez, à

cortesia, às boas maneiras. Porém, com o desenvolvimento e aperfeiçoamento da constituição civil, chega-se ainda a um terceiro patamar, a que Kant chama já a «coerção moral» (*moralische Zwang*), a qual consiste nisto, a saber, «que cada homem teme o juízo moral do outro e mediante isso é obrigado a executar acções de honestidade e de pura moralidade» (*Handlungen der Rechtschaffenheit und der reinen Sittlichkeit ausüben*) [VüA AA 25:692]. Assim se expõe o que se poderia chamar uma gênese social da moralidade, como resultado do desenvolvimento do próprio aperfeiçoamento progressivo da constituição civil e tornada possível por esta, enquanto sua condição, preparada pela coerção do gosto e pela coerção do sentido da honra. O que estas considerações revelam é a convicção de que a simples existência em sociedade já educa moralmente os homens, criando neles um «modo de pensar» [Denkart] que torna possível o exercício da moralidade. Com efeito, no estado de natureza não havia nem bom nem mau, não havia nem moralidade nem o sentido dela, tal como não havia noção de gosto, de honra, de honesto ou desonesto. Mas esta terceira forma de coerção, a do sentido da honra e do decoro, embora qualificada como sendo já «moral» e na qual o homem de certo modo se obriga já a si mesmo a fazer o que convém ser feito, não é, todavia, o último patamar da coerção. Ela é ainda uma coerção exterior, pois se funda no juízo dos outros, que se teme e que, por isso, se segue como regra das próprias acções e que até pode substituir a carência de coerção civil e a das boas maneiras. Para além dela, assim ensina o Professor Kant, há ainda uma outra coerção, que é a que pode considerar-se verdadeira e propriamente moral: a «coerção da própria consciência» de cada qual (*Zwang seines eigenen Gewissens*), mediante a qual cada homem julga o seu comportamento moral de acordo com a lei moral e age em consequência com esse seu ajuizamento. Este estágio de desenvolvimento da consciência moral é descrito no texto das Lições de 1775 como «o reino de Deus sobre a Terra». A consciência seria então o nosso supremo juiz. O filósofo considera, porém, que a nossa consciência ainda não está correctamente cultivada, na medida em que «ainda se toma muito ópio por consciência». Acredita, todavia, que «se ela fosse cultivada, a coerção que ela traz consigo, sendo

interior, seria tão forte que tornaria desnecessárias todas as outras». E vê a possibilidade de que tal aconteça, na medida em que «para isso temos realmente posta em nós pela Providência uma disposição, mediante a qual cada um se orienta a si mesmo e também julga em si moralmente os outros» [VüA AA 25:693]

Creio que é esta mesma convicção de que o próprio mal (já na sua expressão social e política) faz surgir mecanismos de auto-coerção, que, duas décadas mais tarde, no ensaio *Para a paz perpétua* – onde ainda se fala amiúde da «maldade da natureza humana» ou de «uma certa maldade enraizada na natureza humana» (*Bösartigkeit der menschlichen Natur / eine gewissein der menschliche Natur gewurzelteBösartigkeit* – AA 08:355/375) –, leva o filósofo a propor o exemplo extremo ou a hipérbole do «povo de demónios»: até os demónios, desde que não sejam completamente destituídos de inteligência, se quiserem subsistir para a prossecução dos seus objectivos perversos ou malévolos, se verão obrigados, a erigir uma sociedade civil (de demónios), isto é, a encontrar leis ou estabelecer pactos a que se subordinem e que impeçam a sua mútua destruição.¹⁴ E, num outro passo do mesmo ensaio, lê-se a mesma confiança na economia teleológica do mal, exposta nestes termos:

De modo nenhum o mundo há-de acabar porque diminuam os homens maus. O mal moral tem por sua natureza a inseparável propriedade de, nos seus propósitos (sobretudo na relação frente a outros com a mesma intenção), ser contra si próprio e auto-destruidor, e assim dá lugar ao princípio (moral) do bem, mesmo se isso só acontece mediante um lento progresso. [ZeF AA 08:379]

A teodiceia histórica kantiana não se escandaliza com o mal no mundo, na sua expressão social e humana. Antes sabe tirar desse mal todo o bem social, político e até moral. Essa teodiceia – ou, antes, fisiodiceia (*Rechtfertigung der Natur*) – expõe-se em muitas passagens do ensaio *Ideia de uma história universal de um ponto de vista*

¹⁴ Veja-se: Adelino Braz, «O direito frente ao mal radical: a hipérbole kantiana do povo de demónios», *Philosophica*, 31, 2008, pp.65-78; O. Höffe, *Kant's Cosmopolitan Theory of Law and Peace*, Cambridge: Cambridge University Press, 2006, pp.201-203.

cosmopolítico, o qual, na verdade, constitui a síntese das reflexões desenvolvidas e amadurecidas pelo filósofo ao longo da década anterior nos seus cursos de Antropologia.¹⁵ O próprio tema e até o título desse ensaio se anunciam três anos antes da sua publicação, precisamente na última página do registo do curso de Antropologia de 1781. A proposição 4^a do referido ensaio liga por fim num discurso orgânico o que nas Lições é dado muitas vezes de modo avulso e descontínuo. Mas se a síntese final ilumina aquelas Lições, também o registo sucessivo destas lições ajuda a compreender melhor o sentido daquelas teses. Concluo citando um passo da referida proposição:

O meio de que a natureza se serve para levar a cabo o desenvolvimento de todas as suas disposições é o antagonismo das mesmas na sociedade, de tal modo que, por fim, estas são a causa de uma ordem conforme a lei. [...]. Graças sejam dadas pois à natureza pela intratabilidade [*Unvertragsamkeit*], pela invejosa e competitiva vaidade, pela nunca satisfeita avidez de riqueza ou também de poder. Sem isso, todas as excelentes disposições naturais na humanidade ficariam eternamente adormecidas e não desenvolvidas. [...] As molas propulsoras naturais em vista disso, as fontes da insociabilidade e da contínua resistência, de que tantos males nascem, mas que, por outro lado, também de novo impulsionam para novas tensões das forças e, com isso, para muito mais desenvolvimento das disposições da

¹⁵ A posição de Kant a respeito da economia do mal poderia parecer uma variante da conhecida tese de Bernard Mandeville (primeiramente exposta no poema *The Grumbling Hive, or, Knaves turn'd Honest* (1705) e depois desenvolvida em *The Fable of the Bees, or Private Vices, Publick Benefits* (1714), segundo a qual os vícios privados têm benefícios públicos e, inversamente, uma sociedade de indivíduos virtuosos não seria nem próspera nem feliz. Sem dúvida, não faltam reflexões de Kant que apontam um lado positivo ou «uma natural tendência boa» (*einenatürlich gute Neigung*) mesmo dos vícios (veja-se: *Refl.* 1389-1391; AA 15:605). Mas só na aparência Kant diz algo que soe semelhante ao que defende Mandeville. A perspectiva kantiana a respeito do mal e dos vícios (egoísmo, inveja, ódio, avidez) e da sua eficácia e produtividade social inscreve-se numa visão teleológica da natureza e o horizonte para onde aponta é o do progresso moral do homem, que não se mede pelo cômputo da felicidade ou da prosperidade.

natureza, revelam bem, por conseguinte, a ordenação de um sábio criador; e não algo como a mão de um espírito maligno, que, de forma invejosa, tivesse viciado ou estragado a sua magnífica instituição. [*Idee AA 08:21-22*]

Tal como no Prefácio da sua juvenil obra de cosmologia, Kant dizia ousadamente «dai-me a matéria – mesmo dispersa e em convulsão nas suas formas mais caóticas – que eu mostro-vos como dela surge um mundo perfeitamente ordenado», a partir justamente e apenas da tensão dinâmica das leis antagónicas de atracção e repulsão [*ANTH AA 01:229*], assim agora o mesmo filósofo, tornado demiurgo do mundo humano político e moral, parece dizer, e não com menor ousadia: dai-me todo o mal que quiserdes na sua forma antro-po-lítica – o antagonismo, a discórdia, todos os vícios e paixões dos homens na sua relação de uns com os outros, e até a guerra –, que eu vos mostro como disso, precisamente disso, surge todo o bem que os homens podem desejar merecer e esperar construir e alcançar como expressão da sua humanidade. Mas, tal como ali, também aqui a criação não é obra de um instante, nem alguma vez estará completa. Tal como ali, também aqui o filósofo poderia dizer que tem de existir um sábio plano e uma destinação em relação à espécie humana precisamente por isso que a natureza humana, até mesmo no caos e no meio das forças ou tendências de destruição que nela residem, não pode por fim proceder de outro modo que não seja regular e ordenadamente para dar origem a construções e realizações cada vez mais belas. Atribua-se, de resto, esse sábio e artificioso (ou até mesmo torcido) plano à Providência ou à Natureza.

Chegados aqui impunha-se que prosseguíssemos o nosso plano de seguir o tema do mal na posterior meditação de Kant nos diferentes contextos em que ele se explana e tentar surpreender tanto as eventuais linhas de continuidade como as transformações que ele recebe. Terá Kant mudado de posição a respeito deste tópico? E, se sim, essa mudança foi no sentido do abandono, do aprofundamento e radicalização, ou da moderação da sua tese da maldade radical da natureza do homem? E, no horizonte destas questões, ainda uma

outra se impõe: como se compagina o aparente pessimismo antropológico com o declarado – embora moderado – optimismo histórico (social e político) em relação à espécie humana (ou antes, em relação à natureza e seu sábio “plano secreto”?) na realização da sua destinação? Terá Kant por fim desistido de pensar que o mal (seja na sua expressão antropológico-política ou na sua expressão moral) possa ser «um meio para alcançar o bem»?¹⁶

Aparentemente, Kant encaminha-se para uma posição mais moderada e mais circunstanciada a respeito da maldade do homem, posição que é visível já de algum modo na formulação utilizada no citado ensaio de 1784. Mas, por outro lado, o tema vai sofrer uma mudança de plano de abordagem passando da consideração num plano político para um plano marcadamente moral e até se pode dizer que é objecto de uma nova radicalização. Avulta, a este respeito, o já aludido ensaio de 1792, «sobre o mal radical na natureza humana», o qual, porém, exige uma abordagem própria, que aqui não posso levar a cabo. Muitas vezes esse ensaio foi recebido com escândalo pelos leitores do filósofo, porque nele parece pôr-se em causa tudo quanto havia sido dito anteriormente acerca da autonomia da vontade, da liberdade, do carácter absoluto e incondicional do imperativo e da lei moral, da incorruptível pureza da razão prática. A estranheza desses leitores seria menor – ou, quem sabe, seria ainda maior! – tidas que fossem em conta as teses do Professor Kant acerca da maldade do homem expostas reiteradamente nos seus cursos de Antropologia, a partir de meados da década de 1770. Nestes cursos, o filósofo parece atribuir um carácter francamente positivo ao mal, que é visado sobretudo na sua expressão antro-po-social e histórico-política, embora não esteja excluída da sua consideração a dimensão moral. No ensaio de 1792, porém, o que é expressamente objecto de atenção é o mal na sua expressão e feição originariamente e propriamente moral – enquanto tem a sua origem no livre arbítrio, ainda que, ao mesmo tempo, deva ser considerado como uma tendência (*Hang*) inata na natureza de

¹⁶ Com efeito, lê-se na Reflexão 6105: «Die Wegschaffung, d.i. die Aufhebung des wirklichen Bösen in der Welt durch die Fortschritt zur Vollkommenheit ist die perfectio phaenomenon. Obgleich das Böse nicht ein Mittel zum Guten ist.» (AA 18:455).

toda a espécie humana, mas, por outro lado, enquanto reside no livre arbítrio e por este é exercida, ao mesmo tempo, como contingente e como contraída pelo homem mediante os seus actos livres – e para a sua abordagem Kant mobiliza agora toda uma nova instrumentação de distinções formais.¹⁷ Ainda assim, nesse ensaio onde mais aprofunda e mostra a realidade incontornável do mal na sua fenomenologia moral, ele não deixa de apontar a solidariedade entre ambos os domínios e planos de abordagem: entre essa propensão corrupta ou esse mal «enraizado na natureza humana» e as manifestações de maldade, sob a forma de violência gratuita dos homens em relação aos seus semelhantes, que a história amplamente documenta, seja essa violência praticada pelas sociedades ditas civilizadas, seja pelas mais primitivas, isto é, naquelas onde alguns filósofos esperavam encontrar o «bom selvagem» ainda no estado de natureza e nele também a suposta bondade natural da natureza humana.

¹⁷ Este tópico, que se situa na ténue fronteira entre a filosofia moral e a filosofia da religião kantianas, e para o qual já Karl Jaspers na sua conferência de Zurique de 1935 chamara a atenção, tem vindo a merecer recorrente e intensa reflexão nas duas últimas décadas. Veja-se: Sharon Anderson Gold / Pablo Muchnik (Eds.), *Kant's Anatomy of Evil*, New York: Cambridge University Press, 2010; Sharon Anderson Gold, *Unnecessary Evil. History and Moral Progress in the Philosophy of Immanuel Kant*, Albany, N.Y: State University of New York, 2001; Henry Allison, «The very Idea of a Propensity to Evil», In: Idem, *Essays on Kant*, Oxford: Oxford University Press, 2012 (chapter 6 of Part Two); Martha Nussbaum, *Political Emotions*, Harvard University Press, 2013 (chapter on «Radical Evil»); Heiner F. Klemme, «A liberdade do arbítrio e o domínio do mal: a doutrina de Kant do mal radical entre moral e religião», *Studia Kantiana*, n. 15 (2013); O. Höffe, «Ein Thema wiedergewinnen: Kant über das Böse», in: O. Höffe und A. Pieper (Eds.), *Über das Wesen der menschlichen Freiheit*, Berlin: Akademie Verlag, 1995, pp.11-34; Pablo Muchnik, «Kant on the Sources of Evil», *Proceedings of the Tenth International Kant Congress*, Berlin: Walter de Gruyter, 2009, pp.287-297.

Referências bibliográficas

Henry Allison, *Essays on Kant*, Oxford University Press, 2012 (chapter 6 of Part Two: «The very Idea of a Propensity to Evil»).

_____, «Reflection on the Banality of (radical) Evil: a Kantian analysis», in: *Idealism and Freedom: Essays on Kant's theoretical and practical Philosophy*, New York; Cambridge University Press, 1996.

José Gomes André, «O conceito de antagonismo na filosofia política de Kant», *Trans/form/ação*, Revista da Universidade Estadual Paulista, Brasil, 35 (2), 2012, pp.31-49.

Adelino Braz, «O direito frente ao mal radical: a hipérbole kantiana do povo de demónios», *Philosophica*, 31, 2008, pp. 65-78.

Emil Fackenheim, «Kant and Radical Evil», in: Ruth F. Chadwick (Ed.), *Immanuel Kant: Critical Assessments*, vol. III: *Kant's Moral and Political Philosophy*, London/New York; Routledge, 1995 (1ª ed.1992), pp.259-273 (primeira publicação in: *University of Toronto Quarterly*, 23 (1954), pp.339-353).

Sharon Anderson Gold, *Unnecessary Evil. History and Moral Progress in the Philosophy of Immanuel Kant*, Albany, NY: State University Press of New York, 2001.

Thomas Hobbes, *Philosophical Rudiments Concerning Government and Society*, *English Works of T.H.*, vol. II, London, 1941.

Ottfried Höffe, «Ein Thema wiedergewinnen: Kant über das Böse», in: O. Höffe und A. Pieper (Eds.), *Über das Wesen der menschlichen Freiheit*, Berlin: Akademie Verlag, 1995, pp.11-34.

_____, «Evil in Relations among Different Peoples», in: Idem, *Kant's Cosmopolitan Theory of Law and Peace* [2001], Cambridge: Cambridge University Press, 2006, pp.201-203.

Karl Jaspers, «Das radikal Böse bei Kant», in: *Rechenschaft und Ausblick. Reden und Aufsätze*, München: R. Piper, 1958, pp. 107-136.

Heiner F. Klemme, «A liberdade do arbítrio e o domínio do mal: a doutrina de Kant do mal radical entre moral e religião [Freedom of the will and the domain of evil: Kant's doctrine of radical evil among moral, religion and right]», *Studia Kantiana*, n. 15 (2013).

Bernard Mandeville, *The Fable of the Bees, Or Private Vices, Publick Benefits*, Edition with a Commentary Critical, Historical and Explanatory by F.B. Kaye, Oxford: Clarendon Press, 1924.

Odo Marquard, *Felicidad en la infelicidad [Glück im Unglück*, München: Fink, 1996], Buenos Aires: Katz Editores, 2006.

_____, *Adiós a los principios [Abschied von Prinzipiellen*, Stuttgart: Reclam, 1995], Valencia: Alfons el Magnánim, 2000.

_____, *Apología de lo contingente [Apologie des Zufälligen*, Stuttgart: Reclam, 1986], Valencia: Alfons el Magnánim, 2000.

Pablo Muchnik, «Kant on the Sources of Evil», In: *Proceedings of the International Kant Congress*, Berlin: Walter de Gruyter, 2009, pp.287-297.

Martha Nussbaum, *Political Emotions*, Harvard University Press, 2013 (cap.: «Radical Evil»).

Aguinaldo Pavão, «Mal radical e psicologia moral em Kant segundo John Rawls», *ethic@*, vol. 12, n. 1, 2013, pp.101-111.

Jean-Jacques Rousseau, *Œuvres Complètes*, Paris: Gallimard, vols. III (1964) e IV (1969).

Leonel Ribeiro dos Santos, «Gênese e matriz antropológica do pensamento político de Kant», in: Robinson dos Santos e Flávia Carvalho Chagas (org.), *Moral e Antropologia em Kant*, Passo Fundo: IFIBE/UFPEL, 2012, pp.55-116.

Petruschka Schaafsma, *Reconsidering Evil. Confronting Reflections with Confessions*, Leuven: Peeters, 2006 (chapter 3: «Kant's Radical Evil: an Ethical Approach to Evil», pp.97-146).

Allen Wood, «Kant's Anatomy of Evil», In: Sharon Anderson Gold / Pablo Muchnik (Ed.), *Kant's Anatomy of Evil*, New York: Cambridge University Press, 2010.

_____, «Unsociable Sociability: The Anthropological Basis for Kant's Ethics», *Philosophical Topics* 19 (1991), pp.325-351.

Psicologia empírica, Antropologia e Metafísica do Costumes em Kant

Maria de Lourdes Borges
UFSC/CNPq

Qual a importância da psicologia empírica numa teoria moral a priori? ¹

Qual o papel de um conhecimento empírico para uma teoria *a priori*? Se colocarmos a questão nestes termos, a resposta seria fácil: nenhum. Contudo, uma teoria moral, ainda que possa obter seu princípio moral supremo sem considerações sobre a natureza humana, não pode deixar de indagar sobre a aplicabilidade destes princípios aos seres racionais sensíveis. O objeto do que podemos chamar de psicologia empírica é a natureza empírica do homem. Tal objeto é tratado por Kant com especial ênfase na *Antropologia* e nas *Lições sobre Metafísica*. Sem dúvida, a descrição empírica das faculdades do ser humano não faz parte da determinação dos princípios *a priori* da moralidade, assim como as leis particulares da natureza não nos fornecem conceitos *a priori*. Porém, da mesma forma como a física, o estudo empírico das leis da natureza, deve concordar com o conhecimento *a priori* obtido na *Crítica da Razão Pura*, a ciência empírica do homem deve mostrar o mesmo no que toca à lei da moralidade obtida na *Fundamentação* e na *Crítica da Razão Prática*.

¹Esse capítulo foi publicado como artigo na Revista Kant e-prints – vol.2, n. 1, pp. 1-10, 2003.

A relação entre a metafísica moral e a filosofia empírica kantiana poderia ser enunciada em duas teses, uma mais forte, outra mais fraca. A tese forte defenderia que o conteúdo da filosofia moral se prestasse a verificação empírica, a tese fraca seria que, ao menos, elas não fossem contraditórias. Kant, em várias passagens, opõe-se frontalmente a tese forte. Na *Fundamentação*, ele nos alerta sobre o prejuízo causado por aqueles que pretendem extrair a moralidade da experiência: “Se até agora”- Kant ressalta, referindo-se ao método da primeira seção da *Fundamentação*- “retiramos nosso conceito de dever do uso comum da nossa razão prática, não deve ser inferido, de forma alguma, que o tratamos como um conceito da experiência” (G, 4: 406). De fato, alerta o filósofo, “não se pode dar pior conselho à moralidade do que querer derivá-la de exemplos” (G, 4: 408).

Além disso, a obra kantiana é repleta de referências à impossibilidade de determinarmos empiricamente a moralidade das ações, visto que não temos acesso aos motivos e aos móveis alheios. A mera observação das ações não nos dará acesso à moralidade destas: o merceiro pode não aumentar o preço por dever ou interesse egoísta, assim como o filantropo pode ajudar os necessitados por compaixão e não por respeito à lei. Não só a intenção alheia é opaca, nós não temos, aos moldes cartesianos, um acesso indubitável ao nosso eu e à sua motivação. A opacidade intencional deriva da impossibilidade de termos acesso pleno ao nosso eu empírico. Esta é uma das razões, segundo Allen Wood, da necessidade de uma teoria sobre o eu noumenal em Kant: “as conjecturas kantianas sobre liberdade noumenal são possíveis apenas porque nós não podemos nunca ter conhecimento empírico satisfatório sobre a mente. Se nós tivéssemos acesso confiável às causas do nosso comportamento, então seria indefensável sustentar que as causas reais são diferentes destas e transcendem toda experiência”.²A posição de Wood é interessante por mostrar que um dos sentidos de falarmos sobre um Eu noumenal é exatamente não podermos ter acesso ao nosso eu empírico e suas motivações.

²WOOD, Allen, “Practical Anthropology”, *Akten des IX Internationaler Kant-Kongresses*, Berlim, W. de Gruyter, tomo IV, 2001, pp.469.

Se não podemos ter uma prova da moralidade através da investigação empírica, resta-nos a tese fraca, a investigação empírica sobre o homem não poderia estar em contradição com a filosofia moral. As inclinações, emoções e paixões humanas, em suma, aquilo que diferencia o ser racional sensível de uma vontade divina, não se poderia constituir em obstáculo à moralidade.

Entre a investigação propriamente empírica do ser humano, suas peculiaridades, inclinações e tendências, e o princípio supremo da moralidade, há o que poderíamos chamar de princípios de aplicação. Assim como temos princípios de aplicação dos princípios a priori da experiência a objetos da experiência, nós deveríamos ter um análogo numa ciência dos princípios de aplicação da moralidade.

Num interessante texto de Paton sobre amizade³, originalmente de 56, portanto muito antes da publicação das *Vorlesungen über Anthropologie* e dos comentários sobre estas anotações de alunos, esse tradicional comentador já atentava para a importância da antropologia em Kant. Ele ressalta que Kant deu aulas sobre a Antropologia por 30 anos e que considerava esta como sendo uma incumbência importante da sua tarefa como professor de filosofia pura. Lembra ainda que o filósofo considerava as aulas sobre antropologia e geografia física como importantes para o conhecimento do mundo e da natureza humana, sem o qual o dever prescrito pela razão não pode ser colocado em prática. Contudo, ressalta Paton, Kant distinguia três níveis: o nível dos princípios morais, dos princípios de aplicação e a psicologia propriamente dita: “pensar sobre princípios morais últimos deve, tal como Kant sempre insistiu, ser claramente distinto de pensar sobre sua aplicação com o auxílio da psicologia e ambos devem ser distintos do estudo da própria psicologia. Para ser abrangente, não é necessário ser confuso”⁴.

Ainda que possamos concordar com Paton sobre a necessidade de distinguir estes três níveis, Kant nem sempre foi claro sobre isso. A identidade ou não da psicologia e antropologia, o lugar da

³PATON, H. J., “Kant on Friendship”, Neera Badwar (org), *Friendship, a philosophical reader*, Cornell, Cornell University Press, 1993, pp.133-173.

⁴Ibid., p. 147.

antropologia no sistema e mesmo a concepção tardia de uma antropologia pragmática mostra que a distinção destes níveis não é tão precisa na obra kantiana. Nosso propósito agora será rastrear alguns momentos desta, a fim de mostrar estes deslocamentos de *locus* e sentido.

O refúgio provisório da psicologia empírica na Metafísica

Nas aulas sobre Metafísica ministradas nos meados dos anos 70, Kant, seguindo Baumgarten, expõe, como parte do seu curso, as doutrinas da psicologia racional e psicologia empírica. Nas anotações dos alunos agrupadas como *Metaphysik L1*, nos é exposta a analogia que a física mantém com a psicologia. Ambas fazem parte do que é chamado de fisiologia, compreendida como o conhecimento do objeto dos sentidos. A soma de todos os objetos dos sentidos é a natureza, logo, fisiologia é o conhecimento da natureza. A fisiologia pode ser empírica ou racional: “Fisiologia empírica é o conhecimento dos objetos dos sentidos, na medida em que são obtidos a partir dos princípios da experiência; fisiologia racional é o conhecimento dos objetos, na medida em que é obtido, não da experiência, mas de um conceito da razão”. (ML1, 28:221) Aqui Kant esclarece que a divisão entre empírico e racional refere-se apenas à forma do conhecimento, não ao seu objeto:

O objeto é sempre um objeto dos sentidos e da experiência, apenas seu conhecimento pode ser obtido através dos conceitos puros da razão, por esta razão a fisiologia é distinta da filosofia transcendental, na qual o objeto não é retirado da experiência, mas da razão pura”. (ML1, 28: 222)

Um exemplo do que seria fisiologia racional <*physiologia rationalis*> é dado pelo estudo da doutrina do movimento através do conceito de corpo: um corpo é infinitamente divisível, uma quantidade de matéria pertence a ele, a matéria ocupa espaço, a matéria possui uma inércia, logo ela só pode mover-se através de um poder exterior. Aqui nós compreendemos um objeto dos sentidos, o

movimento dos corpos, através de um conceito, o conceito de corpo. Outras propriedades dos corpos seriam estudadas pela fisiologia empírica <*physiologia empirica*>: os corpos atraem uns aos outros, são pesados etc.

A classificação da fisiologia pode ser feita segundo a forma (racional e empírica) e também segundo o objeto ou a matéria. Temos, então, a divisão segundo os objetos do sentido externo e do sentido interno: a fisiologia do sentido externo é a física; do sentido interno, a psicologia. Ambas são, por sua vez, desdobradas numa parte racional e outra empírica.

A metafísica é defendida como ciência da razão pura; logo, nem a física empírica, nem a psicologia empírica devem ter lugar aí. Contudo a psicologia empírica é tratada dentro da metafísica. Qual a razão disto? Kant responde:

A razão pela qual a psicologia empírica <*psychologia empirica*> foi colocada na Metafísica é claramente a seguinte: ninguém nunca soube realmente o que é metafísica, ainda que ela tenha sido exposta por tanto tempo. Não se sabia como determinar seus limites, logo se coloca aí muito do que não realmente lhe pertencia (...) A segunda causa foi claramente a seguinte: a doutrina da experiência das aparências da alma não chegou a nenhum sistema que pudesse constituir uma disciplina acadêmica separada”. (ML1, 28: 223)

Havia, portanto, um costume de colocar a psicologia empírica dentro do estudo da metafísica, que se devia à indefinição dos limites desta, bem como ao estado ainda incipiente daquela enquanto doutrina completa. Contudo, Kant prevê, “com o tempo, haverá expedições para conhecer os seres humanos, assim como foi realizado para se familiarizar com as plantas e animais”.(28: 224)

O interessante é que Kant nos diz o seguinte: nós não sabemos porque a psicologia empírica deve ter um lugar na *Metafísica* e, se ela o tem, deve-se à imprecisão do termo *Metafísica* e ao fato da psicologia não ter desenvolvido-se ainda como ciência.

Um dos conceitos centrais da psicologia empírica é o conceito de eu: “O substrato <*substratum*> que informa e expressa o conceito de sentido interno é o conceito de eu, o qual é meramente um conceito da psicologia empírica” (ML1, 28:224). A análise deste conceito é feita através da análise das faculdades. Eu me sinto, eu intuo a mim mesmo, como passivo ou ativo: o que pertence à minha faculdade enquanto eu sou passivo pertence à minha faculdade inferior; o que lhe pertence enquanto eu sou ativo pertence à minha faculdade superior. Temos três faculdades, de acordo com as três coisas que pertencem ao meu Eu: representações, desejos (apetites) e prazer e desprazer. O Eu é composto, portanto, de três faculdades (cognitiva, de desejar e de prazer e desprazer) , cada uma dividindo-se em inferior e superior. Através da faculdade cognitiva inferior, temos representações dos objetos que nos afetam; a faculdade cognitiva superior é o poder de termos representações a partir de nós mesmos. A faculdade de desejar inferior é o poder que temos de desejar objetos que nos afetam; a superior é o poder de desejar algo por nós mesmos, independente de afecção de objetos. Analogamente, a faculdade de prazer e desprazer inferior é a capacidade de sentir satisfação (*Wohlgefallen/complacentia*) ou não-satisfação pelos objetos que nos afetam. As faculdades inferiores têm como condição a afecção por objetos, as faculdades superiores têm como característica, ao contrário, exatamente a independência desta afecção.

Em relação a esta exposição, é interessante fazer algumas observações. Primeiramente, o que se poderia denominar, de modo geral, de uma doutrina das faculdades é, no contexto destas *Lições*, tratado como psicologia empírica. A esta se opõe uma psicologia racional, que trata da substancialidade, imortalidade e interação da alma com outras substâncias. Em segundo lugar, cabe salientar que a filosofia crítica vai abalar os pilares, não da psicologia empírica, mas da psicologia racional. O que é refutado na *Crítica da Razão pura*, principalmente nos paralogismos, é a substancialidade da alma e o que a acompanha: simplicidade, unicidade etc.. A filosofia crítica é a refutação da tentativa de conhecer objetos do sentido interno através de conceitos (de substancia, de uno etc), não a tentativa de conhecer

os objetos do sentido interno através da experiência. A concepção de eu transcendental é contrária ao eu substancializado da psicologia racional, mas não é incompatível com o estudo do eu empírico, enquanto objeto do sentido interno. Isso explicaria, talvez, porque a psicologia empírica é tolerada e até mesmo acolhida.

É mister atentar para o fato de que a *Crítica da Razão Pura*, que pretende destruir as bases da psicologia racional, reduzindo-a a uma lógica da ilusão, ainda concede um abrigo temporário à psicologia empírica:

“Todavia, de acordo com o uso da escolástica, devemos conceder ainda a ela (a psicologia empírica) um pequeno espaço na metafísica, (mas somente como episódio), e isto por motivos de economia, porque ainda não é tão rica para constituir isoladamente um estudo e todavia é demasiado importante para que se possa repelir inteiramente ou ligá-la a outra matéria, com a qual tivesse ainda menos parentesco do que com a metafísica.” B876/7

Fundamentação da Metafísica dos Costumes: a separação radical entre uma antropologia prática e uma metafísica moral

Na Introdução à *Fundamentação da Metafísica dos Costumes*, somos confrontados com uma nítida separação entre metafísica e psicologia empírica. A ética se divide em uma metafísica dos costumes e uma antropologia prática. Após introduzir as três ciências básicas desde os gregos (física, ética e lógica), Kant afirma que as duas primeiras tratam de objetos, enquanto a segunda é formal. Temos uma ciência das leis da natureza e outra das leis da liberdade, que admitem uma parte pura e uma parte empírica. A física possui uma parte empírica, mas também uma parte racional, metafísica da natureza, o mesmo acontecendo com a ética, cuja parte empírica denomina-se **antropologia prática** e a parte pura, **metafísica dos costumes**. (G, 4:388, grifo meu). Esta nos dá a lei segundo a qual tudo deve acontecer, enquanto aquela nos fornece informações sobre a natureza humana, cuja obtenção deve estar a cargo de um outro profissional,

não um filósofo, o qual deve procurar apenas os primeiros princípios.

Duas observações fazem-se necessárias aqui. Primeiro, o domínio empírico, neste texto de 85, não se refere a uma psicologia empírica, tal como nas *Lições de Metafísica* de meados dos anos 70. Isto não significa que a psicologia empírica foi banida do domínio da filosofia moral, mas que foi incorporada à antropologia prática. Uma das provas dessa incorporação é a afirmação contida na *Crítica da Razão Pura* sobre o destino provável de uma psicologia empírica, tão logo pudesse abandonar seu refúgio provisório: “Ela (a psicologia empírica) é apenas uma estrangeira há muita aceita, a qual se garante refúgio até que ela possa ser aceita numa antropologia completa.” (KrV, A 849, B 877) Se compararmos os diferentes conjuntos de notas das *Lições sobre Antropologia*, podemos ver a mesma diferença⁵: nas *Lições da Antropologia* de 72/73 (Ant, 25:8), há uma sinonímia entre antropologia e psicologia empírica; nas *Lições de Antropologia* de 80 (Ant 25: 243) e na *Crítica da Razão Pura*, a psicologia empírica é parte de uma antropologia e lida com o sentido interno.

A divisão da filosofia em uma parte pura e outra empírica é relatada também nas anotações de Mrongovius de 1785, ano de publicação da *Fundamentação*:

A metafísica dos costumes ou *metaphysica pura* é apenas a primeira parte da moral- a segunda parte é *philosophia moralis applicata*, antropologia moral, a qual pertencem os princípios empíricos. É exatamente como na metafísica e na física. A moral não pode ser construída sob princípios empíricos, pois isto acarreta uma necessidade, não absoluta, mas condicional. (...) *Moralia pura* é baseada em leis necessárias e portanto, não pode ser fundada sobre a constituição particular do ser humano. A constituição particular do ser humano, e as leis nela baseadas, tornam-se importantes na Antropologia moral, sob o nome de ética (*Moral Mongrovius* II29:599)

⁵ Esta incorporação foi mostrada por Allen Wood, , op. cit. 464.

Contudo, conforme nos alerta Allen Wood⁶, Kant não sabia ainda, na época da publicação da *Fundamentação*, como seria sua *Metafísica dos Costumes*, nem uma antropologia prática. A *Fundamentação* ainda não é a *Metafísica dos Costumes* e o projeto desta como absolutamente separada de tudo que é empírico ainda é algo a ser construído. A *Fundamentação* trata da obtenção do princípio da moralidade, a saber, o imperativo categórico. Ainda que utilizando exemplos nos quais aparecem alguns elementos relativos à natureza humana, pode-se afirmar que o procedimento de obtenção do imperativo categórico faz-se sem uma substantiva contribuição destes elementos. Se a obtenção do que se deve fazer é obtida sem elementos empíricos, em nenhum lugar Kant afirma que a filosofia moral não engloba uma parte empírica. Ao contrário, a filosofia moral é a metafísica moral somada a uma antropologia prática.

Metafísica moral e princípios de aplicação

Se, nos anos 70, o discurso sobre a psicologia empírica encontrava um abrigo, ainda que provisório, na metafísica, se, a partir da *Fundamentação* (1785), se institui a nítida separação entre um domínio *a priori* e um domínio empírico da filosofia moral, a *Metafísica dos Costumes* (1797) nos brinda com um panorama um pouco mais complexo do que o refúgio provisório ou a separação radical. Vejamos a introdução desta:

Da mesma forma que devem existir princípios numa metafísica da natureza para aplicação daqueles mais altos princípios da natureza em geral a objetos da experiência, uma metafísica dos costumes não pode dispensar princípios de aplicação, e nós devemos freqüentemente tomar como objeto a natureza particular dos seres humanos, a qual é conhecida pela experiência, a fim de mostrar nela o que pode ser inferida de princípios morais universais (...) uma metafísica dos costumes não pode ser baseada numa antropologia, mas pode ser aplicada a ela. (MS, 6:217)

⁶Ibid., p. 458.

Aqui há claramente uma analogia entre uma metafísica moral e uma metafísica da natureza: ambas trazem consigo princípios de aplicação a objetos particulares. No caso da metafísica moral, esse objeto particular é a natureza humana. Os primeiros princípios de uma metafísica moral não podem estar baseados numa antropologia, mas devem poder ser aplicados a esta. Kant parece responder implicitamente à crítica posterior endereçada a ele sobre a inefetividade de sua teoria prática: ele realmente não tinha a intenção de criar princípios que não pudessem ser aplicados à natureza humana, apenas a fonte do princípio deve ser a razão. A aplicação do princípio ao ser humano, a fim de determinar, por exemplo, deveres particulares de virtude, necessitam do exame de algumas particularidades da natureza humana. A determinação destas particularidades moralmente relevantes da natureza humana vão nos dizer se a lei moral poderá ser eficaz ou não. “O complemento de uma metafísica dos costumes, o outro membro da divisão da filosofia prática como um todo”-afirma Kant-“seria a **antropologia moral**, a qual, todavia, trataria apenas das condições subjetivas da natureza humana que atrapalham ou ajudam as pessoas a cumprir as leis da metafísica dos costumes”(MS, 6: 217, grifo meu).

O conceito de uma antropologia pragmática

A Antropologia publicada em 98 expõe o conhecimento da natureza humana de forma distinta de uma antropologia prática ou de uma mera psicologia empírica. É o que Kant chama de antropologia pragmática. Começaremos pela questão: o que esta Antropologia não é? Ela não é fisiológica, mas pragmática. O conhecimento do homem pode ser dado a partir de um ponto de vista pragmático ou fisiológico. “Conhecimento fisiológico do homem visa à investigação do que a natureza faz do homem, enquanto o conhecimento pragmático do homem visa ao que o homem faz, pode ou deve fazer de si como um ser que age livremente.”

Além de um conhecimento do homem no exercício de sua liberdade, ela é também um conhecimento do mundo (*Weltkenntnis*), enquanto contém conhecimento das coisas do mundo: dos animais, plantas, minerais de vários lugares. Além disso, ela incorpora o conhecimento do homem enquanto cidadão do mundo. Tal conhecimento pode ser adquirido através de viagens ou mesmo de livros de viagens. Até mesmo a literatura pode ser uma boa fonte de conhecimento do homem enquanto cidadão do mundo: personagens de Richardson e Molière são modelos de compreensão da natureza humana, ainda que seus traços possam ser aumentados.

Os comentários sobre raça e sexos ocupam a segunda parte, chamada de característica. Kant abandona aqui o estilo escolástico e tenta imitar os modos dos salões tão em voga. Tenta falar sobre o estilo correto de receber, assuntos que devem ser evitados, número de pessoas ideal à mesa; arrisca algumas tiradas espirituosas sobre os temperamentos dos sexos e as características das raças. Alguns são bastante curiosos. No livro sobre a faculdade de desejar, ao falar das emoções que fazem bem à saúde, Kant nos diz, por exemplo, que o choro acompanhado de um soluçar convulsivo e derramar de lágrimas é um bom remédio para a saúde. Assim, uma viúva que não se deixa consolar, que não quer saber como secar suas lágrimas, sem perceber, está cuidando de sua saúde (Ant, 5:263). Em outra passagem, referente ao riso, ele aconselha que as crianças, principalmente as meninas, sejam acostumadas a sorrisos largos e francos, porque a alegria expressa nos seus traços faciais irá gradualmente imprimir no seu eu interior uma disposição à alegria e sociabilidade (Ant, 7:265). Outro comentário curioso e talvez bastante inovador quando ao sexo feminino: ele admite a *coqueterie*, ou seja, o flerte social de uma mulher casada com outros homens, visto que uma jovem esposa sempre corre o risco de ficar viúva, o que faz com que ela distribua seus charmes aqueles que seriam possíveis pretendentes caso isso ocorresse (Ant, 7: 219).

Alguns outros comentários são bastante ilustrativos sobre a sociabilidade da época. Tal é o caso das regras que devem ser seguidas numa recepção. Para uma boa recepção, os convidados devem ser no mínimo de três e no máximo de dez pessoas, a

conversação durante o jantar deve seguir três estágios: narração, argumentação e gracejos. Este terceiro estágio é apropriado, visto que os convidados já comeram em demasia e a argumentação exige muita energia, não mais disponível, devido às exigências da digestão.

Concluindo, a Antropologia do ponto de vista pragmático reelabora os conteúdos apresentados nas *Lições de Metafísica* e nas *Observações sobre o belo e o sublime*. Os primeiros deixam de ser apenas a simples doutrina da aparência do sentido interno e o discurso sobre as faculdades é transformado a partir da concepção do eu transcendental. A idéia da construção através da liberdade, o apelo ao *Weltkenntnis* são inovadores no que toca ao discurso sobre as raças e sexos, apresentados na característica.

Pretendeu-se mostrar as várias fases pelas quais passaram a definição de psicologia empírica e antropologia. Conforme pudemos ver, a psicologia empírica, ministrada nas aulas de metafísica não é destituída de sentido pelo advento da filosofia crítica. Ela é absorvida no que Kant chama de Antropologia, a qual recebe os adjetivos de moral, prática ou pragmática. Logo, seu conteúdo, tal como o conteúdo relativo aos princípios puros da moralidade, são ambos parte de uma filosofia prática. Assim como a experiência não nos pode dar princípios da moralidade, estes, sem o conhecimento da natureza humana, seriam ineficazes.

O que não fica claro no sistema kantiano é qual é realmente o complemento de uma metafísica moral, ou seja, qual a amplitude de uma antropologia prática. Seria esta composta apenas daquilo que foi objeto da *Antropologia do ponto de vista pragmático*? Uma resposta possível seria que não há um texto específico que esgote a antropologia prática. Esta seria tratada, tanto na *Antropologia* publicada, quanto na *Religião nos limites da simples razão* e na própria *Metafísica dos Costumes*, abarcando os conteúdos sobre a natureza humana que aparecem na *Doutrina das virtudes*, bem como na *Doutrina do Direito*. Todos estes textos tratam, de forma não exaustiva, daquilo que parece ser o objeto da aplicação de uma metafísica moral: uma antropologia prática, ou seja, a natureza do ser racional sensível.

A parte impura da Ética

A teoria moral kantiana possui um parte pura e outra que, por contraste, chamaremos de impura ⁷. Podemos constatar esta união de duas partes nas já citadas anotações de Mongrovius ⁸ dos cursos de ética ministrados por Kant. Segundo essas, a *metaphysica pura* é apenas a primeira parte da moral- a segunda parte é *philosophia moralis applicata*, antropologia moral, a qual pertence os princípios empíricos. A constituição particular do ser humano, e as leis nela baseadas, dão o conteúdo de uma Antropologia moral

Aceitas essas duas partes da ética kantiana, nosso problema é localizar que textos dizem respeito a *metaphysica pura* e quais são a expressão da *philosophia moralis applicata*. Minha tese é que esta é composta, não apenas da *Antropologia de um ponto de vista pragmático* (1798), como o nome poderia supor, mas também da *Metafísica dos Costumes* (1797) e de textos como a religião, pedagogia etc. Todos estes textos são analisados elementos da constituição particular do ser humano.

A Antropologia do ponto de vista pragmático não trata, como bem explica a *Introdução* (*Ant*, 7:119), de conhecimentos fisiológicos do homem, mas do que o ser humano, com uma determinada constituição sensível, tornou-se no uso de sua liberdade. A *Metafísica dos Costumes*, por sua vez, explicita as condições sensíveis dos seres humanos para a recepção efetiva e aplicação da lei moral, a qual foi obtida através do *Faktum der Vernunft*.

Se a prova da lei moral é obtida a priori na *Crítica da Razão Prática*, as condições sensíveis que possibilitam a aplicação desta são tematizadas principalmente na *Metafísica dos Costumes*. Nela podemos dizer que já estamos frente ao que Mrongovius denominou, segundo as aulas de Kant, de *philosophia moralis applicata*,

⁷ Amparo-me aqui no livro de Robert Loudon, *Kant's Impure Ethics*. Loudon defende que a ética kantiana é composta de uma parte pura e a priori, e uma parte impura, a qual é exposta nos escritos antropológicos, bem como na *Doutrina da Virtude*.

⁸ *Moral Mrongovius*, II 29:599

cujo objetivo é exatamente determinar os limites da validade do obtido na parte referente à *moralia pura* para um objeto específico, qual seja, a natureza humana. Aquela nos daria os princípios de aplicação desta. Conforme Kant, a uma metafísica dos costumes não pode prescindir de princípios de aplicação à natureza particular dos seres humanos, a qual é conhecida pela experiência. (MS, 6:217) A Pedagogia e a Religião, por sua vez, também dissertam sobre as peculiaridades do ser humano e como estes podem ser educados para a virtude e para a moralidade.

Se, em linhas gerais, todas estas obras tratam da constituição do ser racional sensível e das condições de possibilidade da moralidade, teriam elas o mesmo nível de particularidade? Ou algumas poderiam ser classificadas como pertencendo ao que Paton já chamara de princípios de aplicação e outras à psicologia empírica?

No seu recente livro, *Kant's Impure Ethics*, Robert Louden apresenta uma importante contribuição para esta discussão. O livro de Louden vem mostrar que Kant oferece, além de princípios puros, não empíricos, uma ética que não é pura. Esta parte foi denominada, pelo próprio Kant de “antropologia moral”, “antropologia prática” ou “filosofia moral aplicada”. Estes termos referem-se ao estudo empírico do ser humano, que Louden denomina de *ética impura*, para contrastar com uma ética pura, que consiste em princípios *a priori*, não empíricos. Louden não nega que a parte pura da Ética nos dá o fundamento da filosofia prática kantiana e, portanto, é mais importante do que a parte “impura”. Contudo, o autor chama a atenção para o fato que Kant dedicou muitos dos seus escritos e aulas ao estudo empírico do ser humano, o qual seria necessário para a aplicação daqueles princípios.

A parte pura e a parte impura da ética kantiana são ambas necessárias e complementares. Desconsiderar esta última seria, não apenas desconsiderar uma parte importante da obra de Kant, como também fornecer material para a crítica e a ironia em relação a uma filosofia prática cega às peculiaridades do ser humano e, portanto, à própria aplicabilidade de seus princípios. Louden não é, todavia, inconsciente desta possível estranheza por parte dos que defendem

um estrito formalismo na ética kantiana. Ele mesmo se pergunta⁹ “como pode existir algo como uma ética empírica ou antropologia moral para um ferrenho antinaturalista como Kant, o qual escreve... que moral não pode nunca conter nada mais do que princípios puros a priori (visto que a liberdade não pode em circunstância alguma ser um objeto de experiência)´ (*Erste Eilendung*, KU, 20:195)?

Ao mesmo tempo, Kant admite explicitamente que a antropologia moral é baseada na experiência, sendo o complemento de uma metafísica dos costumes (MS, 6: 217, 385,406) Como conciliar a metafísica moral com a antropologia, sendo que ambas parecem necessárias para o projeto ético kantiano?

Começemos respondendo o *que a ética impura não é*. A ética impura não é um conteúdo empírico que deve ser misturado aos princípios a priori. Louden reforça a idéia de que há um dever indispensável de expor a parte pura de forma separada e completamente distinta da parte empírica da ética, pois, como Kant já enunciava na *Fundamentação*, uma teoria na qual a parte pura e empírica estão misturadas não merece o nome de filosofia moral, visto que tal mistura perverte a pureza da moralidade (G, 4:390). Os elementos empíricos também não são responsáveis pela obtenção dos princípios puros, ainda que às vezes possam ilustrar esses princípios, como nos exemplos da *Fundamentação*, onde humanos suicidas, filantrópicos, donos de mercearias ilustram a aplicação do princípio da moralidade. A ética impura é necessária quando da aplicação de princípios puros a circunstâncias empíricas, nas quais temos seres sensíveis racionais como agentes morais. Para que uma ação seja moral, contudo, o princípio puro, isto é, não empírico, deve ser o fundamento de determinação da vontade.

Louden apresenta uma classificação do que denominou de domínios da impureza (*fields of impurity*): educação, antropologia, arte, religião e história. Como podemos ver, não se trata do estudo fisiológico ou psicológico do homem, como bem já alertara Kant na *Antropologia do ponto de Vista Pragmático*, mas daquilo que o homem fez de sua natureza através do uso de sua liberdade. Assim, o estudo

⁹Louden, op. cit., p. 7

da pedagogia diz respeito à estratégia de educação moral através do treinamento das habilidades do julgar prático. Na *Antropologia*, novamente temos a importância da universalidade da ética kantiana, mesmo nos estudos dos subgrupos raciais e de gênero. Na arte e religião, veremos como a apreciação estética serve aos propósitos da moralidade e como as instituições religiosas auxiliam a construção de uma comunidade moral global. Na História, é enfatizada a concepção de progresso histórico como um desenvolvimento em direção a uma sociedade cosmopolita.

Um dos pontos mais brilhantes da abordagem de Louden é a exposição de níveis de impureza da ética kantiana, visto que esta não é composta apenas por um nível puro e outro impuro, mas igualmente pelo nível dos princípios de aplicação do primeiro ao segundo e pela determinação de deveres específicos de seres racionais sensíveis.

O primeiro nível da ética kantiana seria a ética pura. Neste, conforme Kant afirma na *Crítica da Razão Pura*, “ética pura... contém apenas as leis morais necessárias de uma vontade livre em geral” (KrV, A 55). Neste nível de total abstração, nenhuma informação sobre a natureza peculiar do ser humano ou de outro tipo de ser racional é permitida. Contudo, nem a própria *Fundamentação* se enquadraria numa ética pura neste sentido mais estrito, visto que este texto fala de limitações subjetivas e obstáculos, bem como da forma como a lei moral deve ser recebida enquanto imperativo, o que não é válido para todo ser racional.

O segundo nível, presente na *Fundamentação*, seria denominado de *Moralidade para seres finitos racionais*. Aqui, nenhum dos princípios enunciados depende de informações específicas sobre a natureza e cultura humana, ainda que o imperativo categórico seja válido para agentes racionais finitos, conscientes do princípio moral, mas cujas inclinações opõem-se a este. Temos ainda um terceiro nível, representado pelo projeto da *Metafísica dos Costumes*, cujo objetivo é determinar deveres morais para seres humanos como tais. A determinação dos deveres, enquanto deveres humanos, só é possível na medida em que conhecemos a constituição dos seres humanos (cf MS, 6: 217), conhecimento que requer algumas mínimas informações

empíricas, as quais não entram no nível de especificidade do conhecimento de culturas, raças e gênero. Que informações empíricas seriam necessárias para a determinação dos deveres para os seres humanos? Deveríamos ter conhecimentos gerais sobre a natureza humana, tais como os instintos, inclinações, capacidades e faculdades de seres humanos, a fim de podermos aplicar a lei moral a este tipo de ser. O projeto de determinação de deveres específicos para seres humanos ainda faz parte da metafísica, visto que o conhecimento empírico não é incorporado ao sistema (MS, 6:205).

Se a determinação de deveres específicos para os seres humanos é objeto da Metafísica, contudo, o estudo específico das peculiaridades humanas que ajudam ou dificultam o exercício da moralidade, será objeto de uma antropologia prática ou antropologia moral, conforme o texto afirma em vários momentos (MS, 6:217)

Qual o *locus* específico da antropologia moral? Esta deveria responder às seguintes questões: Quais são as paixões e inclinações que dificultam ou auxiliam a adesão aos princípios da moralidade? Como os princípios devem ser ensinados aos seres humanos? Como instituições políticas, culturais e religiosas podem ser organizadas de forma a realizar os objetivos morais? Há aspectos específicos da era moderna que auxiliam o estabelecimento e desenvolvimento da moralidade?

A *Antropologia do ponto de vista pragmático*, principalmente na sua primeira parte (didática), responde à primeira questão. Os textos pedagógicos, junto com os textos sobre religião e história parecem ser o local apropriado para respondermos às outras questões da antropologia moral. Por sua vez, a segunda parte (característica) da *Antropologia* apresenta uma descrição mais específica de subgrupos dentro da espécie humana, o que implica um conhecimento empírico mais detalhado do que o necessário numa antropologia moral.

O grau mais específico do conhecimento empírico em Kant é dado quando nos perguntamos o que fazer numa determinada situação. A filosofia kantiana, como sabemos, não nos diz o que fazer numa situação determinada; neste sentido, já estamos aqui fora do sistema kantiano. Contudo ele se ocupa destas questões ao menos em dois textos. Nas *Lições sobre Pedagogia*, na qual recomenda que o

professor ensine um catecismo moral aos alunos, através de questões casuísticas. Tal prática serviria para o desenvolvimento da capacidade de julgamento moral nos jovens. Kant dedica igualmente algumas passagens da *Metafísica dos Costumes* à casuística. Aí discute questões relativas à sexualidade, utilização de substâncias tóxicas, abuso de álcool e a correta medida de embriaguez permitida em festas. Ainda que a casuística não seja uma parte da ciência ou uma doutrina moral, ela auxilia a prática do julgamento moral, necessária principalmente para a execução dos deveres imperfeitos.

Corpo, desejo e razão: a sedução como arte de dominação na Antropologia de Kant¹

Nuria Sánchez Madrid (UCM)

*«Rodrigo López, hijo de Pedro López, estaba amanzebado con Juana María, muger del pastelero, e [...] se conocen carnalmente, e questa testigo les ha visto de un mes a esta parte estarse haciéndose nadie uno con el otro» (A. Rodríguez Sánchez, *Hacerse nadie. Sometimiento, sexo y silencio em la España de finales del siglo XVI*).*

Ocupar-se da seção que as diferentes versões da Antropologia de Kant dedicam à análise do caráter do sexo costuma gerar incômodos dos quais o intérprete tenta desfazer-se sem muito sucesso, a maior parte das vezes com o argumento de Kant não ter tido nem a consciência nem a lucidez para projetar o olhar crítico sobre a questão da emancipação feminina. É, sem dúvida, difícil falar de justiça e de equidade entre os seres humanos quando o que está a ser discutido é a *aparência* [*Schein*] sob a qual se observam e julgam as

¹ O presente texto pertence à pesquisa desenvolvida no seio dos projetos *Naturaleza humana y comunidad (III). ¿Actualidad del humanismo e inactualidad del hombre?* (FFI2013-46815-P) e *Retóricas del Clasicismo. Los puntos de vista (contextos, premisas, mentalidades)* (FFI2013-41410-P), concedidos pelo Ministério de Cultura do Governo da Espanha. Citaremos as obras de Kant pela edição da Academia Prussiana das Ciências e seguindo as abreviações sugeridas pela *Kant-Forschungsstelle* de Mainz. As traduções das passagens das *Vorlesungen* são minhas, como se indicará em cada caso.

partes implicadas no jogo da sedução. De fato, o homem e a mulher começam a atentar para o outro como uma pessoa, segundo o relato bíblico escolhido como pauta por Kant, desde a aparição da “folha da figueira” (*Gênesis*, 3: 7), símbolo da supremacia da razão sobre os sentidos e da ascensão “dos estímulos puramente sensuais aos estímulos ideais”.² A folha identifica uma realidade e uma presença —marca a existência dos órgãos sexuais precisamente ao ocultá-los—, abrindo assim o espaço a uma aparência, expressada na renúncia à fruição sensível e na conduta decente, que tira aos seres humanos do perigo da *nada* gerada pelo ato sexual, à qual se referiam com naturalidade os testemunhos depostos pelos declarantes nos juízos da Inquisição espanhola. Precisamente com o alvo de fugir à extinção da humanidade relacionada com a prática do sexo nasce o casamento, que segundo a definição providenciada pela *Doutrina do direito* kantiana faz com que a coisificação vinculada à fruição dos órgãos sexuais de outra pessoa de sexo diferente³ ingresse no âmbito do direito e se torne uma operação legítima entre os sujeitos:

[No ato sexual] uma pessoa converte-se a si mesma em coisa, o que contraria o direito da humanidade na sua própria pessoa. Isto só é possível na condição de que ao ser uma pessoa adquirida por outra como coisa, esta, por seu terno, a adquira reciprocamente; pois que assim ela se recupera a si mesma de novo e restabelece a sua personalidade.⁴

“A inclinação sexual põe à condição humana em perigo de ser homologada com a animalidade”, lemos nas *Lições de ética*.⁵ Não há outro modo de vencer e superar esse nada na qual nos submerge o sexo do que se entregar a ela reciprocamente, seguindo em certo modo a célebre recomendação de Oscar Wilde. A chave desse ingresso consiste na formulação da outra pessoa em termos de posse,

² MAM, AA 08: 113.

³ Sobre a posição de Kant sobre as uniões sexuais entre pessoas do mesmo gênero pode consultar-se o artigo de Altman (2011).

⁴ MS, RL, § 25, AA 06: 278.

⁵ VE (1988: 205).

de maneira que se um dos cônjuges se entrega a outra pessoa, o outro terá meios legais para “o fazer reconduzir ao seu senhorio, tal como se se tratasse de uma coisa”.⁶ Nas Lições de Ética achamos expressões bem plásticas ao respeito:

[A]o entregar a outro toda a minha pessoa e obter em troca a pessoa do outro, recupero-me a mi próprio; pois me dar a outrem como propriedade e recebê-lo por sua vez como a minha propriedade é a mesma coisa do que me recuperar ao obter essa pessoa à qual eu me entreguei como propriedade dela. Dessa maneira, as duas pessoas configuram uma vontade unitária.⁷

Por outra parte, a lógica da aparência impede que os sujeitos se observem com completa objetividade, pois não são propriamente eles os responsáveis das reações que acordam nos sujeitos do sexo contrário, mas a vontade da Natureza a interessada em pôr em movimento o mecanismo da sexualidade e da atração entre os sexos. Kant refere-se a uma “lei da humanidade» para justificar que a necessidade do contrato que regra o «uso recíproco das [...] faculdades sexuais”.⁸ Como acontece na *Política* de Aristóteles, a união sexual não resulta de uma decisão —*prohairesis*—, mas é uma ação promovida pela natureza, pois, como acontece em geral com os seres vivos, todos eles aspiram a deixar antes de morrer exemplares da mesma espécie.⁹ Certa antecipação do parecer posterior de Schopenhauer sobre a potência subterrânea da vontade emerge das páginas que pensadores como Aristóteles ou Kant empregam ao descrever quais são as operações que regem a comunicação entre os sexos. Não nos encontramos numa ordem na qual a razão imponha a sua maneira de julgar. Pelo contrário, a intelecção chega sempre tarde demais quando se trata de analisar o fenômeno da atração e da intenção de ser escolhido e amado por uma pessoa do sexo contrário.

⁶ *Ibíd.*

⁷ VE (1988: 207-208).

⁸ Vd. MS, RL, § 24, AA 06: 277-278.

⁹ Aristóteles, *Política*, I 2, 1252 a26-30.

A posterioridade da razão em questões relacionadas com o sexo e a caracterização que essa força natural produz no ser humano não será indiferente à aquisição de direitos no campo político. Como Pauline Kleingeld¹⁰ tem sublinhado com energia, não faz sentido afirmar que a noção kantiana de cidadania *in abstracto* poderia acolher as mulheres no espaço dos direitos civis, pois o que teria de ser esclarecido com antecedência seriam todas as observações kantianas sobre a natureza da relação que se estabelece entre os membros fundadores de uma união doméstica. O que é em propriedade uma mulher — as *FrauenPersonen*, em oposição aos *MansPersonen*¹¹, como se lê em vários cursos de Antropologia? Segundo Kant, a diferença sexual não é imprescindível para a supervivência do ser humano, mas sim desponta como um fenômeno decisivo quando se trata da questão do progresso da cultura. Deixa a mulher de ser um ser racional enquanto obedece às regras ditadas para o seu gênero? A resposta há de ser sem dúvida negativa, mas a corporalidade e as inclinações emocionais das fêmeas destinam-nas a realizar funções e cumprir tarefas mais vinculadas às características atribuídas ao gênero natural delas do que ao desenvolvimento da própria vontade racional. Neste escrito sobre o sentido e consequências do exame kantiano da sexualidade, começaremos a nossa análise da seguinte hipótese: a Antropologia

¹⁰ Vd. Kleingeld (1993: 146): “[P]olitical theorists who wish to use a Kantian framework, and who wish to overcome Kant’s polarization of the sexes, need to do more than introducing inclusive language and declaring that women can be treated as men. If one ignores Kant’s ideas on the status of women, and simply treats his account of property, citizenship, etc. as applicable to women as well as to men, one still does not question Kant’s polarization between the sexes on a fundamental level. Such an approach retains Kant’s definition of the political domain (which is closely tied up with his views on the sexes) and leaves much of the division between masculine and feminine spheres in Kant’s writings intact. One would only give women access to the masculine sphere, while remaining silent about the activities that Kant thought were to be performed by women, such as reproductive labor, care, and housekeeping. Thereby, one would still keep the latter outside of the range of political philosophy. Moreover, the ways of life, the standards and structures that developed in a male-dominated society, now dressed up in the clothes of equality, would remain unchallenged”.

¹¹ V-Anth/Mron, AA 25/2: 1394.

de Kant recorre a uma ideia de comunicação entre os gêneros limitada ao campo das inclinações e emoções, quer dizer, ele considera como um fato insuperável que o plano de manifestação procurado pelas mulheres tenciona sem exceção acordar a admiração dos espectadores. Toda mulher tenciona ser desejada pelos homens e invejada pelas outras mulheres, adversárias na luta pela consecução de um casal conveniente. Tais coordenadas de leitura permitem sustentar considerações como a seguinte: “No que diz respeito às mulheres dotas, elas necessitam de seus *livros* como de seu *relógio*, a saber, elas o portam a fim de que se veja que possuem um, ainda que geralmente esteja parado ou não tenha sido acertado” (ApH, AA 07: 307). O comentário lembra o ceticismo perante as mulheres cultivadas das *Observações sobre o sentimento do belo e o sublime*, merecedoras de levar bigode por debater sobre mecânica o dissertar sobre a língua grega¹², pois a mulher terá que decidir entre a «admiração fria» resultante de um estudo profundo e do exercício de um Juízo sutil e os charmes relacionados com o domínio que a sua natureza pode obter com respeito ao homem.¹³ Alguns trechos da obra mencionada bastam para confirmar a restrição da relação entre os dois sexos a uma linguagem feita de emoções socialmente permitidas, o que baseia a comunicação deles numa convenção social, na qual temos que reconhecer unicamente uma das múltiplas expressões do desejo humano. Assim, qual é o conteúdo de verdade que trazem consigo as considerações de Kant com respeito à sexualidade —poderíamos perguntar. A resposta mais adequada parece-nos o fato de ter sabido levar à linguagem filosófica uma condensação social do desejo que se impõe sobre as sentencias da razão e que, sobretudo, consegue edificar uma instituição duradoura como é a família e designar a ritualidade que faz parte dela. Propomos derivar do modo de colocar a investigação do caráter do sexo em Kant a seguinte conclusão, quer dizer, que o ponto de vista da Natureza providente resulta para um ponto de vista contemporâneo interiorizado no gosto do indivíduo, de maneira que a segurança com que Kant fala da sabedoria de uma Natureza que

¹² GSE, AA 02: 230.

¹³ Vd. GSE, AA 02: 51.

conheceria muito bem quais são os meios para produzir e manter uma união física e racional entre os sexos para a conservação da espécie¹⁴, transforma-se finalmente na projeção que cada sujeito se faz da própria felicidade na ordem dos afetos. A emoção — vergonha, turbação e medo — identifica-se com uma garantia para o desenvolvimento da virtude na mulher, enquanto a razão é codificada em termos masculinos¹⁵, entre os que deve pôr-se em relevo a coragem e o ciúme. Desçamos aos textos que a Antropologia de Kant dedica ao caráter do sexo a partir dessas considerações preliminares.

Na gênese particular da sexualidade humana, Kant manifesta num dos seus cursos de Antropologia —o curso *Friedländer* (1775/76)— uma tese bem habitual nos seus escritos sobre a história, quer dizer, que a Natureza não comete jamais um erro, de maneira que sem exceção o que os homens julgam como tal é «uma condição necessária para a conservação da unidade e da sociedade» (AA 25/1: 722). Na *Antropologia de um ponto de vista pragmático* lemos que a Providência procura a ocasião para que os meios que garantem a continuação da espécie humana possam devir realidade, dado que a conservação da espécie é um fim para ela (ApH, AA 07: 305-306). É a Providência a potência que favorece a emergência das habilidades sociais que ajudam para a formação de uma união doméstica não conjuntural. Numa afirmação que faz lembrar o Schelling das *Idades do mundo*, Kant até declara que a Providência teria inserido o medo aos “ferimentos corporais» no caráter peculiar da mulher, enquanto o homem teria sido dotado com maior força física, devido ao fato de a primeira ter recebido o «penhor mais caro, a saber, a espécie na forma de um feto mediante o qual o gênero deveria se reproduzir e eternizar” (ApH, AA 07: 306).¹⁶ Levar a carga de uma responsabilidade tão elevada teria como efeito certa participação nos modos de sentir, nas *Stimmungen*, por assim dizer, da própria

¹⁴ Vd. Löchel (2006: 76).

¹⁵ Vd. Löchel (2006: 74).

¹⁶ Cfr. V-Anth/Mensch, AA 25/2: 1191 e V-Anth/Fried, AA 25/2: 706. Vd. Schott (1997: 45): «Kant asserts woman’s character, in contrast to men’s, to be wholly defined by natural needs» e Löchel (2006: 61-62 e 73s.).

Natureza, da qual a mulher ficaria bem mais próxima do que o homem. Assim, histórias como as relativas às legendárias guerreiras Amazonas teriam de ser julgadas como “o fantasma de um poeta”¹⁷, devido ao afastamento natural do gênero feminino de tais atividades. Poderíamos tentar uma leitura da cenografia escolhida por Kant nos termos seguintes: trás a atração entre homens e mulheres bate o desejo originário de uma Natureza que se serve dos seres humanos por meio de uma *maquinaria*. Com efeito, as mulheres recorrem à *arte* devido ao fato de dispor de uma força menor para chegar aos mesmos resultados de outras que possuem uma força maior.¹⁸ Melhor dito, seria a Natureza a responsável de ter colocado mais artifício na organização interna da parte feminina da espécie humana do que na masculina, não com o alvo de equilibrar os produtos de ambos, mas o de permitir que a mulher atuar como uma alavanca que dirige a masculinidade (ApH, AA 07: 303)¹⁹.

Estas primeiras considerações sobre o interesse que a Natureza providente teria no ciclo sem fim da espécie humana levam rapidamente ao leitor ao exame das condições que permitem construir uma união indissolúvel, que Kant põe em relação com uma condição dupla. Primeiramente, a unanimidade e o consenso produzido por interesses comuns não serão suficientes aos seus olhos para garantir uma união duradoura, mas somente o será a *submissão* de uma parte a outra, que lhe é indispensável para subsistir. Em segundo lugar, uma das partes terá de ser *superior* a outra para poder dominá-la e governá-la:

¹⁷ V-Anth/Mensch, AA 25/2: 1191. Cfr. R 1260, AA 15: 556: «[A mulher] tinha de ser fraca e temerosa, para não estragar o fruto dela, motivo pelo qual precisa da proteção do homem».

¹⁸ Vd. V-Anth/Collins, AA 25/1: 234-235; cfr. V-Anth/Parow, AA 25/1: 452-453; V-Anth/Fried, AA 25/1: 697; V-Anth/Mensch, AA 25/2: 1188.

¹⁹ Para uma leitura das vantagens que possuem as mulheres do ponto de vista moral vd. Borges Duarte (2010: 165): «Women are more cunning than men; they have more capacity for obtaining their ends using the appropriate means. As they are not assaulted by strong emotions and passions, they are more capable of controlling themselves and getting what they are looking for. Their weakness is only a disguise of an artful power to dominate without using force».

Para a unidade e indissolubilidade de uma ligação não é suficiente o encontro aleatório de duas pessoas; uma das partes tem de estar submetida a outra e, reciprocamente, uma ser superior à outra em algum aspecto, para poder dominá-la ou governá-la. Pois entre duas pessoas que não podem prescindir uma da outra há pretensões *iguais*, nelas o amor-próprio gera apenas discórdia.²⁰

Se o vínculo conjugal for resultado do simples consenso entre duas pessoas que compartilham as mesmas pretensões, a união dissolver-se-ia logo que comecem a surgir lamentações e exprobrações entre as partes. Mas o pacto de submissão possui para cada um dos cônjuges um avesso que consiste no exercício da dominação da mulher sobre o homem no âmbito doméstico, frisando o fato de a relação sexual ser continuamente ambivalente. Não em vão, é a arte das aparências a responsável da atração sentida reciprocamente pelos sexos. Quer dizer, na operação de submissão descobre-se uma igualdade na diferença, dado que cada uma das partes expõe uma maneira de «ser superior de maneira heterogênea»²¹, quer dizer, o homem o consegue pela sua força física e disposição e compromisso para defender o lar dos inimigos externos e a mulher pelo fato de chegar a ser a *dona da casa*. Homem e mulher não podem se unir, portanto, como efeito de um contrato, mas como a consequência lógica da compreensão do fato de não poder viver o um sem o outro segundo uma lógica de dominação recíproca, em termos estéticos e jurídicos, como salienta o curso de Antropologia *Collins* (1772/73)²², a única situação na qual faz sentido a emergência de uma “união duradoura” [*dauerhafte Verbindung*].²³ Por isso, quando os homens criticam as mulheres e descrevem os defeitos delas, elas não abrigam preocupação nenhuma, porque estão bem cientes de estabilidade da atração entre gêneros. Bem pelo contrário, reconhecem nesse discurso os mesmos fios dos quais se

²⁰ ApH, AA 07: 303; Cfr. V-Anth/Fried, AA 25/1: 701-702.

²¹ ApH, AA 07: 303.

²² Vd. V-Anth/Collins, AA 25/1: 235.

²³ V-Anth/Parow, AA 25/1: 453.

servem para emaranhar os homens com discursos e atitudes.²⁴ A resistência kantiana para identificar na igualdade de expectativas um fator promissório de ligação estável lembra um argumento contido também na distinção entre sociedade e união civil argumentada na *Metafísica dos costumes*:

A própria união civil (*unio civilis*) não pode propriamente denominar-se sociedade; pois que entre o soberano (*imperans*) e o súbdito (*subditus*) não existe nenhuma consociação, não são associados, mas subordinados um ao outro, não coordenados como iguais, na medida em que se encontram submetidos a leis comuns. A união civil não é, portanto, uma sociedade; ao invés, produz uma sociedade.²⁵

Não faz sentido, portanto, pensar numa espécie de sociedade ou associação formada por homens e mulheres, porque o vínculo entre eles mostra ser muito mais forte do que o mero interesse individual: a força da natureza se expressa na atração que sentem reciprocamente e que caracteriza o destino vital deles. A definição kantiana da *amizade* oferece igualmente instrumentos uteis para se aproximar ao tipo de combinação [*Verbindung*] que temos que atribuir ao casamento:

«A amizade (considerada na sua perfeição) é a união de duas pessoas através de igual amor e respeito recíprocos. É fácil ver que é um ideal de comunicação e de participação no bem de cada um deles, unidos por uma vontade moralmente boa. [...] [S]e a deixarmos basear-se nos sentimentos e se não viermos a submeter esta comunicação e entrega recíprocas a princípios ou a regras que previnam o excesso de familiaridade ou que limitem o amor recíproco com exigências de respeito, a amizade não está em nenhum momento garantida contra rupturas.²⁶

²⁴ *Ibíd.*

²⁵ MS, RL, § 41, AA 06: 306-307.

²⁶ MS, TL, § 46, AA 06: 469s. Vd. a leitura de Denis (2001) sobre a proximidade entre a noção kantiana de amizade e a possibilidade de pensar num «casamento moral», especialmente pp. 27-28.

Segundo continua afirmando o texto, uma união afetiva tão perfeita como a amizade correria o risco de se perder no caso de ser baseada no sentimento mais do que no respeito pelo amigo. Isso é o que acontece —sustenta Kant— entre as pessoas incultas, que pela tendência deles a gostar da doçura da reconciliação não renunciam á briga. Por outra parte, as possibilidades de o gênero feminino reivindicar coletivamente a própria autonomia seria um horizonte bem improvável segundo Kant, pois ele dá por certo que o sexo feminino encontra-se em «guerra constante consigo mesmo» (ApH, AA 07: 305), como consequência natural da rivalidade que acontece entre as mulheres para obter vantagem na afeição que os homens evidenciam sentir com respeito a elas. Em outros cursos de Antropologia, como *Parow* (1772/73) (AA 25/1: 460) e *Collins* (1772/73) (AA 25/1: 237), Kant sustenta também que os ciúmes entre as fêmeas fazem impossível a formação de uma verdadeira comunidade entre elas. Voltando ao fenômeno da unidade entre os sexos, outra descrição eloquente pelas ressonâncias pertencentes ao campo do direito é aquela que percebe nela uma aliança do *direito do mais forte* —aquele que comanda na casa como propriedade e a protege dos perigos— e do *direito do mais fraco*, que por seu turno ama a paz do lar (ApH, AA 07: 304). Como sabemos, falamos de uma aliança entre seres que necessitam do outro, sem saber como transformar essa atração numa relação sólida, até enxergar instintivamente uma solução: o governo de um, do homem, fisicamente robusto, mas fraco em sentido prático, fará oposição face ao domínio exercido pela mulher, que não é destra por sua vez na execução dos seus propósitos.²⁷ O ideal do governo garante as estratégias levadas à prática pela vontade de domínio. Nasce assim toda uma *microfísica do poder*, como foi apontado pela leitura dedicada por Luisa Posada a esses textos.²⁸ Por todas as notas senhaladas, Kant acha oportuno conferir a relação entre uma mulher e o seu marido com aquela que mantêm um monarca um pouco caprichoso e o seu ministro, sempre atarefado para conseguir

²⁷ Vd. V-Anth/Collins, AA 25/1: 235-236.

²⁸Vd. Posada (2008: 281).

concretizar os desejos do seu chefe e especialista em lhe dissuadir da consumação de desejos impossíveis:

[T]al como um ministro ao monarca que só pensa nos seus prazeres, e que prepara uma festa ou a construção de um palácio, ele declarará primeiramente seu empenhado apoio às ordens deste, mas dirá, por exemplo, que não há no momento dinheiro no tesouro, que certas necessidades urgentes têm de ser atendidas antes etc., de forma que o soberano supremo possa fazer tudo o que quiser, com a condição, no obstante, de que a realização dessa vontade lhe seja possibilitada pelo seu ministro.²⁹

Em nenhum momento acompanhamos a emergência de um diálogo entre duas almas quando se trata do caráter do gênero, como se a interposição das funções heterogêneas do homem e da mulher impedisse o estabelecimento de uma verdadeira amizade entre eles. Kant recorre às epístolas de Pope para fazer da combinação da inclinação à dominação com a inclinação à distinção pública, meio da satisfação da primeira, um indício para descobrir o caráter do sexo feminino.³⁰ Na relação entre os sexos a mediação tem de ser a operação predominante. Como se lê no curso de *Antropologia Parow*, a natureza deve estar submetida ao homem, enquanto a vontade do homem, por sua vez, deve reger-se segundo os desejos da mulher.³¹ Dessa maneira cumprem-se os propósitos da cultura, que gosta de a arte se voltar por sua vez natureza.³² Uma mulher se conduz na eleição do seu marido com uma maior rapidez do que o cônjuge, pois os matizes entre os pretendentes masculinos, custódios do lar, não são tão significativos, enquanto ele procede na escolha com maior atenção às propriedades apresentadas pelas diferentes

²⁹ ApH, AA 07: 310.

³⁰ Vd. ApH, AA 07: 305. Vd. comentários de Kofman (1982: 386ss.).

³¹ Vd. V-Anth/Parow, AA 25/1: 455, 462; cfr. V-Anth/Fried, AA 25/2: 1393. Vd. Louden (2000: 83): «Within the larger scheme of Kant's philosophy of history, women in their influence on men thus play a role similar to that of education and culture on the species generally. All three function as preparatory steps in the ambitious *Übergang* from nature to morality».

³² MAM, AA 08: 117-118.

mulheres casadouras, aspirantes a enfeitar convenientemente o espaço doméstico.³³ Essa é a razão de o amor masculino ser “mais pessoal”³⁴ do que o feminino.

O exame da questão apontado até agora depende da consideração da diferença originária como ponto de partida de toda consideração do caráter do sexo. Na *Menschenkunde*, o curso de Antropologia do curso 1781/82, achamos uma crítica potente da pressuposição de unidade como se se tratar de uma virtude no que diz respeito à riqueza natural, à qual pertence também a existência dos sexos:

É um princípio da razão preguiçosa considerar todo como um e alguns se conduzem assim no que diz respeito aos dois gêneros humanos tão diferentes entre eles. Quanto mais estudamos a natureza maior multiplicidade achamos nela, mas ao mesmo tempo também a unidade perfeita da conexão. Isso salta à nossa vista também quando se contempla com maior exatidão com respeito a ambos os gêneros.³⁵

O texto torna saliente o mistério da dualidade dos sexos. Talvez possa contribuir a esclarecer esse mistério o fato de a condição sexual estabelecer-se por meio da *epigênese*, quer dizer, a diferença entre homem e mulher depende da ocasião propiciadora para o desenvolvimento das capacidades e habilidades envolvidas germinalmente na natureza feminina.³⁶ No estado de natureza —diz Kant— a especificidade da mulher não é visível, como acontece com as maçãs e as pêras silvestres, que precisam de enxertos e inoculações para despregar as suas qualidades, o que faz do estado social o mais interessante do ponto de vista antropológico. De fato, no estado de natureza a mulher pode considerar-se apenas como um mero “animal doméstico” (ApH, AA 07: 304) que ajuda ao homem a carregar utensílios e outros bens, como faria um serviçal com o seu senhor. Nessa situação a mulher apenas pode agir mais do que como

³³ Vd. V-Anth/Collins, AA 25/1: 235 e V-Anth/Parow, AA 25/1: 457.

³⁴ R 1302, AA 15: 573.

³⁵ V-Anth/Mensch, AA 25/2: 1188.

³⁶ Vd. ApH, AA 07: 303 e V-Anth/Fried, AA 25/1: 699-700.

uma besta de trabalho que colabora para a supervivência da unidade doméstica. Quando começa o jogo do galanteio a mulher descobre na coqueteria uma espécie de espaço simbólico adequado para não permanecer sem pretendentes em caso de ficar viúva, por pôr um exemplo.³⁷ Até no interior do casamento ela deve manter sempre viva a lembrança da origem dessa união, o que acontece no galanteio, como amostra a indignação da mulher que começa a perceber a tolerância do seu marido perante a coqueteria que ela mantém em reuniões públicas com outros homens³⁸, devido ao fato de essa “indiferença tolerante”³⁹ ser um indício de desprezo.

O descobrimento desse espaço significa também a pertença da mulher ao mundo das aparências, tão criticado por Rousseau, o que a levará a amar o aspecto mudável e visível das coisas mais do que a verdadeira possessão dela.⁴⁰ Ela —diz Kant com frequência— não valoriza o mérito em si próprio, mas se deixa levar pelo apreço social que se atribui habitualmente a diferentes bens, de maneira que o marido deve se proteger perante os prejuízos derivados de uma conduta semelhante.⁴¹ Por isso, o princípio mais condizente à mulher é o seguinte: “O que o mundo diz é *verdade*, e o que ele faz é *bom*”⁴², de maneira que convém se conduzir segundo os costumes de moda. Amiúde frisa Kant que o casamento torna livre a mulher, enquanto o homem perde parte da liberdade dele ao devir cônjuge⁴³. O vínculo matrimonial faz partícipe à mulher das vantagens da condição do homem, sem obter por esse meio nenhum estatuto de independência da outra parte, à qual permanecerá sempre inerente.⁴⁴ O casal constitui uma unidade orgânica, na qual se combinam a passividade

³⁷ Vd. V-Anth/Mron, AA 25/2: 1396.

³⁸ V-Anth/Mron, AA 25/2: 1397; cfr. V-Anth/Mensch, AA 25/2: 1194 e V-Anth/Mron, AA 25/2: 1396.

³⁹ V-Anth/Fried, AA 25/1: 715.

⁴⁰ Vd. V-Anth/Parow, AA 25/1: 459 e 463.

⁴¹ Vd. V-Anth/Mron, AA 25/2: 1394.

⁴² ApH, AA 07: 308.

⁴³ Vd. ApH, AA 07: 309. Vd. Jauch (1988: 164) e a posição completamente contrária a essa pressuposta “liberação” feminina por meio do casamento de Mendus (1994: 176). Uma avaliação interessante da leitura talvez excessivamente positiva de Jauch encontra-se em Posada (2008: 275s.).

⁴⁴ Vd. Posada (2008: 289).

e a atualidade e em cujo seio o sexo feminino tem que chegar a ser no melhor dos casos um reflexo daquilo que o homem é por si próprio. As críticas de Kant ao casamento morganático provem da desigualdade de estatuto entre as duas partes que a união conjugal sanciona, enquanto a relação entre os cônjuges implica a igualdade da posse e dos bens patrimoniais.⁴⁵ Com efeito, graças ao casamento a mulher fica libertada do destino natural que faria dela um mero meio para a satisfação das inclinações do outro sexo, recuperando assim o “domínio sobre todas as coisas”.⁴⁶ Os bons costumes, como a decência e o recato, nos quais Kant tinha visto o começo da civilização, libertam a mulher do domínio despótico da natureza, o que tem como efeito o ingresso dela como objeto do desejo no espaço linguístico da cortesia:

A folha da figueira (Gênesis, 3: 7) foi, portanto, o resultado de uma manifestação da razão mais importante do que todas as outras por ela realizadas na primeira etapa de seu desenvolvimento. Pois, tornar uma inclinação mais forte e mais durável, subtraindo seu objeto aos sentidos, já denota certa supremacia consciente da razão sobre os impulsos e não apenas [...] uma faculdade de prestar-lhes serviço em maior ou menor proporção. A *renúncia* foi o artifício que conduziu o homem dos estímulos puramente sensuais aos estímulos ideais, e, aos poucos, do apetite exclusivamente animal ao amor; com este, o sentimento daquilo que é puramente agradável torna-se o gosto do belo, descoberto, no início, apenas no homem e, depois, também na natureza. A *decência*, inclinação a provocar com nossas boas maneiras (ao mascarar o que poderia incitar o desprezo) o respeito dos demais, e fundamento autêntico de toda verdadeira sociabilidade, ofereceu também o primeiro sinal de que o homem era uma criatura capaz de ser moralmente educada. Esse foi um começo tênue, mas fez época por ter imprimido ao pensamento uma nova orientação, e sua importância excede toda a série

⁴⁵ MS, RL, § 26, AA 06: 279. Vd. Varden (2007: 204).

⁴⁶ Vd. V-Anth/Collins, AA 25/1: 236.

ininterrupta dos desenvolvimentos culturais que se sucederam⁴⁷.

Sarah Kofman tem comentado com lucidez a passagem citada do *Começo conjectural...*, considerando que a decência, como acontece com o respeito que exerce uma função apotropaica, abre a «infinita cadeia dos suplementos»⁴⁸ que mantém ao sujeito sempre a distância do *horribile visu*, mas também *horribile dictu*, produzindo uma conduta de atração e repulsão alternativas face ao enigma da união sexual. A atenção concedida ao chamado de belo sexo, em contraste com a sublimidade associada ao sexo masculino⁴⁹, seria assim o *recto* de um *verso* constituído pela negação do prazer sensível e, assim, “[r]espect for women is always the glorious, moral obverse of the “misogyny” of men”⁵⁰. Porém, apesar da proteção que a mulher possa receber do estado civilizado no que diz respeito ao uso que os homens poderiam fazer do corpo dela, é uma realidade que o contrato jurídico no qual consiste o casamento expulsa sem solução a mulher do contrato civil, quer dizer, da pertença substancial à comunidade política, dado que ela somente é inerente à substância de outro, quer dizer, o marido. A proteção no interior do casamento modifica substancialmente a pertença da mulher ao Estado. A *Metafísica dos costumes*, precisamente na parte dedicada ao Direito público, se expressa de maneira inequívoca ao respeito:

[A]s mulheres e, em geral, aqueles que não possam prover à sua existência (ao seu sustento e proteção) por via da própria atividade, mas que se vêm forçados a colocar-se na dependência de outrem (que não o Estado), carecem de personalidade civil e sua existência é, por assim dizer, somente inerência.⁵¹

⁴⁷ MAM, AA 08: 113.

⁴⁸ Kofman (1982: 390 e 394). Sobre a bondade do suplemento para o desenvolvimento da civilização e da moralidade, vd. GSE, AA 02: 234.

⁴⁹ Vd. GSE, AA 02: 231.

⁵⁰ Kofman (1982: 403).

⁵¹ MS, RL, § 46, AA 06: 314. Cfr. Pateman (1988: 171): “Kant excludes women from the category of persons or individuals. Women can only be property”.

A carência de independência civil faz da mulher um “sujeito passivo” do Estado, como sustenta Kant recorrendo a um termo já usado por Sieyès, um tipo de cidadania que torna-a mer[a] “co-beneficiari[a] da proteção estatal”⁵², uma parte [*Teil*] da comunidade política, mas não um membro [*Glied*]⁵³ do organismo que é o Estado. Com tudo —salienta Kant— essa desigualdade civil não implica a perda de liberdade e igualdade que esses seres dependentes de outros para sobreviver possuem como seres humanos [*Menschen*].⁵⁴ Um argumento muito semelhante aparece nos §§ da *Doutrina do Direito* que se ocupam da regulação do direito conjugal, onde se diz que a obediência que a mulher deve ao seu marido não contradiz em absoluto a igualdade natural entre eles como pertencentes à mesma espécie. Eis uma passagem esclarecedora ao respeito:

Quanto à questão de saber se contradiz a igualdade dos cônjuges enquanto tais que a lei diga do marido em relação à mulher: ele deve ser o teu senhor (ele a parte que ordena, ela a parte que obedece), isto não pode ser considerado como estando em contradição com a igualdade natural do casal, se na base dessa relação de autoridade se encontrar somente a superioridade natural da capacidade do marido sobre a da mulher de levar a cabo o interesse comum do lar e o direito de mandar fundado nessa superioridade, direito esse que pode, por isso, ser ele próprio inferido do dever de unidade e de igualdade com vista ao fim.⁵⁵

R. Beiner⁵⁶ coloca, tendo em conta as terríveis consequências que o casamento supõe para as mulheres desde o ponto de vista da

⁵² TP, AA 08: 294.

⁵³ MS, RL, § 46, AA 06: 314.

⁵⁴ MS, RL, § 46, AA 06: 315.

⁵⁵ MS, RL, § 26, AA 06: 279. Vd. os instigantes comentários sobre este texto de Beiner (2011: 215s.).

⁵⁶ Beiner (2011: 215): «If so, then the question, why marry? Is a reasonable one, for loss of civil personality is a substantial price to pay for marriage. This indeed is what one would *expect* the structure of the argument to be, given the strong emphasis that Kant places on dependency as a disqualification from citizenship. Yet Kant nowhere states explicitly that marriage brings about a loss for women of antecedent civil personality

independência civil, a pergunta compreensível de porque não seria preferível renunciar ao casamento para conservar a cidadania ativa. Porém, essa pergunta não faz sentido no contexto da antropologia política kantiana —da “Kant’s outmoded and discredited sexual politics” como declara Beiner—, dado que o destino de toda *Frauenzimmer* seria a associação conjugal com um homem que a proteja dos perigos exteriores e que lhe providencie de meios de sustento e de conservação do rango social que lhe é próprio. Não haveria outro horizonte de cumprimento das próprias disposições e talentos segundo o nosso autor do que a união conjugal, porque a *imaginierte Weiblichkeit*⁵⁷ carece de autonomia e de fundamento interno de perfectibilidade. Porém, uma tese como a enunciada corre o risco de quebrar a unidade entre liberdade, igualdade e independência civil que o texto kantiano sobre *Teoria e prática* tinha considerado como a triple dimensão de uma mesma condição, quer dizer, a condição de pertença civil.⁵⁸ Uma provável causa da expulsão civil da mulher parece responder à capacidade dela para lembrar à civilização a presença insidiosa nela de uma *nada* na qual a humanidade mesma se reifica e perde a própria especificidade. O elemento feminino da sociedade leva nas suas costas, por assim dizer, o peso de ter de existir no regime do feiticismo perpetuo, até o ponto de renunciar à construção de um caráter moral que não dependa inteiramente do caráter do gênero. A mulher é arquétipo de um desejo coletivo, que crê poder controlar uma fonte de anomalia cultural e civil por meio da hipercodificação do gênero que garante a reprodução da espécie, uma fonte de temor e cuidados para a mesma natureza, personificada por Kant como uma instância dotada de modos de sentir e emoções. A sexualidade somente obtém aceitação civil no caso de aceitar a sua redução a um pacto de submissão e de proteção unilateral, graças ao qual as partes conseguem manter incólume a dignidade humana delas. O homem foge do destino pulsional feminino renunciando ao domínio no plano da aparência e

—that is, he nowhere concedes that unmarried women *have* a civil personality that is forfeited in marriage».

⁵⁷ Tomo o termo em empréstimo da obra de S. Bovenschen (1979).

⁵⁸ Beiner (2011: 219-220).

ingressando como proprietário no plano jurídico, ficando a atração em contraste com isso como a única capacidade reconhecida a quem permanece prisioneiro na gaiola do desejo alheio e, em verdade, do desejo atribuído a potencia da natureza, esse núncio dos mistérios da vontade.

Referências bibliográficas

ALTMAN, M. (2011) «Kant on Sex and Marriage: The Implications of the Same Sex Marriage Debate». *Kant-Studien* 101/3, pp. 309-330.

BEINER, R. (2011) CH. PAYNE/L. THORPE. *Kant and the concept of community*. Rochester: University of Rochester Press, pp. 209-225.

BORGES, M.L. (2010) «Kant on women and morality». *Kant e-prints*, v. 5, nº 3, pp. 162-168.

DENIS, L. (2001) «Friendship to Marriage: Revising Kant». *Philosophy and Phenomenology Research* 63/1, pp. 1-28.

KANT, I. (1900-) *Kant's Gesammelte Schriften*. Berlin: Preußische Akademie der Wissenschaften. 29 vols.

_____(2009) *Antropologia de um ponto de vista pragmático*, trad. de C.A. Martins. São Paulo: Iluminuras.

_____(2010) *Começo conjectural da história humana*, trad. de E. Menezes. São Paulo: UNESP.

_____(2011) *Metafísica dos costumes*, trad. de J. Lamego. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian.

_____(1988) *Lecciones de ética*, trad. de C. Roldán e R. Rodríguez Aramayo. Barcelona: Crítica.

KLEINGELD, P. (1993) «The problematic status of gender-neutral language in the history of philosophy: the case of Kant». *The Philosophical Forum* XXV/2, pp. 134-150.

KOFMAN, S. (1982) «The Economy of Respect: Kant and the Respect for Women», *Social Research* 49: 383-404.

LÖCHEL, R. (2006) «Frauen sind ängstlich, Männer sollen mutig sein. Geschlechterdifferenz und Emotionen bei Immanuel Kant», *Kant-Studien* 97/1, pp. 50-78.

LOUDEN, R. (2000) *Kant's Impure Ethics. From rational beings to human beings*. New York/Oxford: Oxford U.P.

MENDUS, S. (1992) «Kant: An Honest but Narrow-Minded Bourgeois?». IN H. WILLIAMS (ED.). *Kant's Political Philosophy*. Chicago: Univ. of Chicago Press, pp. 166-190. Wheatsheaf Books, pp. 21-43.

MOSSER, K. (1999) «Kant and Feminism», *Kant-Studien* 90/3, pp. 322-353.

PATEMAN, C. (1988) *The sexual contract*. Stanford: Stanford U.P.

PIA JAUCH, U. (1988) *Immanuel Kant zur Geschlechterdifferenz: Aufklärische Vorurteilkritik und bürgerliche Geschlechtsvormundschaft*. Wien: Passagen Verlag.

POSADA KUBISSA, L. (2008) *Razón y conocimiento en Kant. Sobre los sentidos de lo inteligible y lo sensible*. Madrid: Biblioteca Nueva.

SCHOTT, M.R. (1997) *Feminist Interpretations of Immanuel Kant*. University Park, Pennsylvania State University.

VARDEN, H. (2007) «A Kantian Conception of Rightful Sexual Relations: Sex, (Gay) Marriage, and Prostitution». **Social Philosophy Today** 22, pp. 199-218.

A “Antropologia” e a faculdade da imaginação¹

Olavo Calábria Pimenta

UFU

Neste trabalho, apresento a interpretação que elaborei sobre a concepção kantiana da faculdade da imaginação e que contou com relevante contribuição da *Antropologia de um ponto de vista pragmático*² (1789). Isto é feito com a determinação do lugar que ela ocupa no conjunto das capacidades do ânimo, a identificação das tarefas ou funções que são de sua responsabilidade executar, assim como o levantamento dos tipos de operações que executa e dos produtos que ela disponibiliza em diversos domínios da filosofia kantiana. Este resultado é o desdobramento de pesquisa que iniciei há quase duas décadas e que teve como foco principal um problema que descobri ou, pelo menos, demonstrei ter pertinência e importância, a saber, a *distinção* kantiana entre dois tipos de objetos para nós, os aparecimentos [*Erscheinungen*] e os fenômenos [*Phaenomena*]. Como

¹ Este artigo é uma reformulação da terceira parte de minha Tese de doutorado (UFMG, fev/2012), que contou com o suporte fundamental da Bolsa CAPES para estágio Pós-doutorado na *Johannes Gutenberg Universität Mainz* (2013-2014). Agradeço, neste caso, à sobeja supervisão do Prof. Heiner Klemme, e também à Profa. Virgínia A, Figueiredo, pela diligente supervisão em residência Pós-doutoral junto ao *Grupo de Estética e Filosofia da Arte* da UFMG (2013), que em boa parte também contribuiu para este trabalho. Embora com elaboração posterior, versão em língua inglesa deste texto foi publicada pela revista *Estudos Kantianos* (Marília, v. 3, n. 1, p.139-158, Jan./Jun., 2015).

² No que se segue, refiro-me a esta obra simplesmente como “*Antropologia*”. A *Crítica da razão pura* é citada pela paginação original da primeira e da segunda edições (“A” e “B”, respectivamente); as outras referências às citações de Kant são da *Kants gesammelte Schriften*, edição da Academia prussiana e seus seguidores de Berlin (no formato “volume: número de página”).

corolário, mostro que utilidades esta interpretação tem para abordagem de vários problemas frequentemente apontados no idealismo transcendental.

O caminho que liga o problema dos dois objetos para nós à concepção kantiana da imaginação é direto. Para percorrê-lo, basta seguir as pegadas de Kant, que neste caso teve como ponto de partida a seguinte declaração da primeira edição da *Crítica da razão pura*: “Aparecimentos, na medida em que, enquanto objetos, são pensados sob a unidade das categorias, chamam-se fenômenos”³ (A248).

Nesta declaração, somos informados simplesmente de que a distinção entre estes dois tipos de objetos é a relação que apenas os fenômenos possuem com as regras de unidade conceitual. Tendo em vista que são os esquemas que tornam possível a aplicação dos conceitos do entendimento aos objetos da intuição sensível, a princípio julguei que seria possível descobrir os motivos e as consequências desta distinção com o auxílio da doutrina do esquematismo, amparado num fato que me parece bastante sintomático: a primeira referência feita por Kant à noção de objeto fenomenal, que ele denomina “*Phaenomenon*”, ocorra na *Crítica da razão pura* precisamente no capítulo do esquematismo (cf. A146/B186). Por isso investiguei este tema durante um bom tempo e, para minha surpresa, não alcancei qualquer resultado satisfatório. Foi daí que cheguei ao tema da imaginação. Bastou lembrar que é justamente ela quem realiza o esquematismo e produz os esquemas, tornando possível a aplicação dos conceitos do entendimento aos objetos da intuição. Não demorou para descobrir que era isto que faltava, e percebi que para solucionar as questões investigadas seria necessário adquirir uma compreensão mais precisa da natureza e das funções que Kant lhe atribui, particularmente no que concerne a três tipos de características que lhe são próprias: o *status sensível*, o *caráter espontâneo* e a *duplicidade de condutas*. Ao final desta terceira etapa, descobri que os problemas acima mencionados apenas podem ser

³*Erscheinungen, sofern sie, als Gegenstände, nach der Einheit der Kategorien gedacht werden, heißen Phanomena.* (Exceto quando houver indicação contrária, as traduções são minhas).

adequadamente solucionados em conjunto e com a utilização de pelo menos estas três propriedades da imaginação⁴ (como será mostrado adiante). Como foi a *Antropologia* que me deu o auxílio mais decisivo para alcançar esta solução e ainda permitiu resolver outras questões que inicialmente nem sequer eu suspeitava, farei a seguir um relato dos principais aspectos e resultados desta pesquisa.

A concepção kantiana da faculdade da imaginação segundo a *Antropologia* (1798)

No decorrer de várias seções da *Antropologia*, Kant fornece uma descrição detalhada e muito bem ordenada da faculdade da imaginação [*Einbildungskraft*], cuja exposição, cheia de exemplos, é construída em torno de cinco tipos de características que, em conjunto, explicitam o que é essencial em sua constituição, no relacionamento operacional com outras capacidades e nos resultados que disponibiliza. Em linhas gerais, estas características podem ser assim resumidas:

- (i) o seu *status*, que determina se a imaginação é ou não concebida por Kant como uma *capacidade com identidade própria* e, caso seja, se ela pertence à sensibilidade ou ao entendimento;
- (ii) suas *aptidões*, que assinala as *fontes* de onde provêm as representações com que ela lida (*intuitivas* ou *discursivas*; *a priori* ou *a posteriori*) e também a *origem* das *configurações* que ela concede aos seus produtos;
- (iii) seu *caráter*, que estabelece se ela consiste numa capacidade *receptiva* (passiva), como ocorre com os sentidos [*Sinnen*], ou *espontânea* (ativa) como ocorre, por exemplo, com o entendimento [*Verstand*];

⁴ Além destas características, indicarei ainda quais são as *aptidões* e os impulsos da *imaginação*. Somente após tratar da *duplicidade de condutas* será possível mostrar que os aparecimentos [*Erscheinungen*] são fruto das sínteses autônomas da *apreensão* e da *reprodução* que não recebem a mediação dos esquemas, enquanto que os fenômenos [*Phaenomena*] são o resultado da síntese heterônoma da *reconhecimento*, realizada mediante o esquematismo.

(iv) suas *condutas*, que identifica os tipos de comportamentos que ela manifesta em suas operações, isto é, se suas atividades são exercidas de modo livre (autonomia⁵) ou se é dirigida por regras alheias (heteronomia);

(v) seus *impulsos*, que distingue os tipos de estímulos que a impelem a iniciar a execução de suas tarefas, isto é, se ela apresenta comportamentos *voluntários* ou *involuntários*.

Escolhi estes termos sem a pretensão de que sejam os mais adequados e entendo que alguns podem muito bem ser permutados sem prejuízo da compreensão, ou que alternativas sejam usadas com resultados equivalentes. Meu intuito ao escolhê-las foi apenas o de distinguir seus significados e evidenciar as especificidades que cada propriedade possui.

O status da imaginação: uma capacidade sensível com identidade própria

A primeira menção ao status da faculdade da imaginação ocorre na seção 15 da *Antropologia*, que de fato é dedicada ao tratamento dos cinco sentidos (cf. 07: 152). Ali encontra-se a afirmação categórica de que não apenas o sentido, mas também a imaginação, pertence à fonte fundamental do ânimo (cf. A50/B74) denominada de “sensibilidade” [*Sinnlichkeit*], pois cabe a ambos lidar apenas com representações *intuitivas*. Imediatamente, Kant adverte sobre o que distingue estas duas partes:

A sensibilidade na capacidade do conhecimento (a capacidade das representações na intuição) contém duas partes: o *sentido* e a *faculdade da imaginação*. A primeira é a capacidade de intuição na *presença* do objeto e, a segunda, também *sem* a presença deste (07: 153).

⁵ Atribuir “autonomia” à imaginação não significa que ela possua regras *a priori* de autodeterminação de suas funções, como Kant entende este termo ao referir-se à constituição das capacidades intelectuais, mas sim que há um tipo de comportamento que ela manifesta ao realizar suas tarefas que ocorre *sem que esteja subordinada a regras operacionais alheias*.

Ver Kant situar a imaginação no domínio da sensibilidade talvez seja ainda hoje um aspecto surpreendente e incômodo para boa parte de seus intérpretes, pois em geral costuma-se misturar ou confundir o exercício da imaginação com o que ocorre no *pensamento*, isto é, atribuindo-lhe uma atividade mental cuja natureza não se distinguiria essencialmente do exercício discursivo. Raros são os exemplos de defesa de um status *sensível* e *intuitivo* das atividades da imaginação. Heidegger é um dos raros exemplos da atenção a este aspecto de primeira grandeza. Porém, parece que Heidegger acabou entusiasmando-se demais e exagerou ao conceder uma importância e primazia muito superior à que Kant lhe teria dedicado (cf. “*Kant Buch*”, 1929)⁶.

Curiosamente, já na *Crítica da razão pura* a mesma concepção havia sido sustentada em trecho da segunda versão da *Dedução* das categorias:

A faculdade da imaginação [Einbildungskraft] é a capacidade [Vermögen] de representar um objeto também sem a sua presença na intuição. Ora, visto que toda a nossa intuição é sensível, devido à condição subjetiva unicamente sob a qual pode dar uma intuição correspondente aos conceitos do entendimento, a faculdade da imaginação pertence à sensibilidade (...) (B 151).

Esta afirmação, feita por Kant no contexto da *Dedução* das categorias, não é precedida nem sucedida por qualquer esclarecimento ou justificativa satisfatória, limitando-se a mencionar que a faculdade da imaginação representa os objetos também sem a sua presença na intuição. Este tipo lacônico de exposição talvez seja um dos principais motivos de certa obscuridade em que reside a identidade sensível da faculdade da imaginação e a indistinção com que ela é concebida em relação ao pensamento, cujo status ou identidade, ao contrário, é eminentemente intelectual. Para piorar a confusão, encontra-se na sequência do referido trecho algumas declarações que parecem contradizer esta caracterização do status da

⁶ Publiquei a primeira análise mais detalhada dos elementos envolvidos nesta questão em minha tese de doutorado (2012, 94 e ss.).

imaginação, dando a impressão de que ela poderia ser *subordinada* ou mesmo *identificada* com o entendimento:

(...) a faculdade da imaginação [*Einbildungskraft*] é (...) uma capacidade [*Vermögen*] de determinar *a priori* a sensibilidade, e a sua síntese das intuições, *conforme às categorias*, tem que ser a síntese transcendental da faculdade da imaginação [*Einbildungskraft*]; isto é, um efeito do entendimento sobre a sensibilidade e a primeira aplicação do mesmo (ao mesmo tempo o fundamento de todas as demais) a objetos da intuição possível a nós (B151-2).

A ênfase dada à declaração de que a síntese transcendental da faculdade da imaginação deve ser feita *em conformidade* com as categorias é oportuna, não somente por tratar-se de um aspecto relevante, mas também por ser bastante perigosa, pois mesmo uma leitura atenta deste trecho pode induzir à ideia de que a imaginação não pertence de fato à sensibilidade, induzindo ao equívoco de conceber tal síntese como sendo executada *pelo* entendimento. Daí, para confundir a identidade da imaginação com a do entendimento basta um passo, pois como o múltiplo sensível deve ser sintetizado mediante o exercício de uma *atividade*, isto é, justamente o caráter que Kant costuma atribuir ao entendimento, há quem conclua que a imaginação somente realize sínteses se for conduzida por regras discursivas responsáveis por ‘determinar a sensibilidade’. No leito deste mesmo engano, há quem chegue a propor o *aniquilamento* da identidade da imaginação, sustentando que “imaginação” é apenas o nome que o entendimento recebe quando se volta para o sensível⁷.

Também nas *Preleções*, Kant ratifica o status sensível da imaginação, dizendo que nos seus pormenores a capacidade de conhecimento sensível é composta da capacidade do próprio sentido e do conhecimento imitado dos sentidos, o que corrobora a divisão feita na *Antropologia* entre o sentido e a faculdade da imaginação, respectivamente:

⁷ As duas interpretações aqui mencionadas foram defendidas por B. Longuenesse (1993) e M. por Caimi (2008), respectivamente.

Ou o conhecimento sensível se origina completamente da impressão dos objetos, e então esse conhecimento sensível é uma representação do próprio sentido; ou o conhecimento sensível *se origina do ânimo, mas sobre a condição do ânimo ser afetado pelos objetos*, e então o conhecimento sensível é uma representação imitada dos sentidos (28: 230).

Vê-se, portanto, que a imaginação pode sintetizar representações e produzir o conhecimento sensível que “se origina do ânimo” *sob a condição* de que lhe seja disponibilizada uma multiplicidade de impressões, que no entanto foi originariamente recebida pelos sentidos sob as formas puras do espaço e tempo. Isto porque, de início, o múltiplo lhe é disponibilizado pelo sentido de maneira apenas desconectada, tornando necessária a sua reunião e unificação numa intuição⁸. Deste modo, o conhecimento sensível produzido pela imaginação é uma “representação imitada” porque foi elaborado com o ‘material’ adquirido e copiado dos sentidos. Por outro lado, ele “se origina do ânimo” devido à espontaneidade com que a imaginação⁹ deverá sintetizá-lo num todo unificado. Se todo este procedimento está confinado somente ao âmbito das representações intuitivas, vemos que é pertinente que Kant conceda não somente ao sentido, mas também à imaginação, o status de capacidade sensível.

Com isto, fica relativamente fácil entender como a imaginação apresenta intuições *sem* a presença do objeto. De fato, por lidar com impressões recebidas pelo sentido, que as tornam disponíveis ao ânimo, ela não mais carece da presença dos objetos para obtê-las. Todos podemos indicar várias experiências deste tipo que nos são bem comuns. Por exemplo, a figura de um círculo azul turquesa que

⁸ Kant dá como exemplos de representações da imaginação que se originam no ânimo as ilusões [*Täuschungen*], as ficções [*Einbildungen*] e as inspirações [*Eingebunden*] (cf. 07: 154-61). Forneço um exame detalhado destas operações em minha tese de doutorado (2012).

⁹ A espontaneidade já não é um aspecto relacionado ao *status* da imaginação, mas ao seu *caráter*, e quase nunca é identificado pelos intérpretes de Kant, novamente com a rara exceção de Heidegger.

figuramos mentalmente, a melodia de uma bela música que recordamos, os detalhes de uma obra que um dia planejamos executar, tudo isto é imaginado mediante representações sensíveis sem a necessidade da presença diante de nós dos seus correspondentes objetos.

Nas *Preleções*, há exemplos que reforçam e esclarecem estes aspectos:

Por exemplo, a representação que eu vejo; e, além disso, a representação do azedo, do doce etc. são representações do próprio sentido. Mas se eu me re-apresento [*vergegenwärtige*] uma casa, que vi anteriormente, então a representação agora provém do ânimo; mas, no entanto, sobre a condição de que o sentido seja afetado previamente por este objeto. Tal conhecimento sensível que provém da espontaneidade [*Spontaneität*] do ânimo chama-se conhecimento da faculdade de formar [*bildenden Kraft*]; e o conhecimento que provém mediante a impressão dos objetos chama-se representação do próprio sentido (28: 230).

Como exemplo das representações do *próprio sentido*, ou impressões recebidas ainda desconectadas, têm-se as representações do azedo, do doce, etc, que também são caracterizadas como as sensações recebidas pelo ânimo devido à afecção do corpo pelos objetos externos. Já para a *reapresentação* de uma casa anteriormente vista, cujo objeto correspondente não mais está presente, é preciso que a representação venha do próprio ânimo. Neste caso, Kant diz que temos um exemplo de representação da *faculdade de formar* [*bildenden Kraft*], o mesmo nome utilizado na *Antropologia* para designar uma das espécies da *faculdade da imaginação* (cf. 07: 174-5).

Assim como no trecho da *Dedução* das categorias acima citado, Kant reafirma na *Antropologia* que a imaginação é capaz de apresentar intuições “também *sem* a presença” dos objetos. O termo destacado nas duas passagens é o “sem”, do que se infere que a imaginação não é mera receptividade. Não obstante, o aspecto mais fértil relacionado à caracterização destas duas capacidades sensíveis concerne ao termo “também”, que é obscurecido pelo destaque de

Kant. O “também” mostra, neste contexto, que para construir intuições de objetos, a imaginação precisa executar algum papel *mesmo na sua presença*. Neste caso, o que está em jogo já não é tão fácil de compreender. Que papel será este desempenhado pela imaginação *na presença* do objeto?

Será útil lançar mão agora de outra característica, de que tratarei somente mais adiante, e que está relacionada ao que denomino de “*aptidões*” operacionais da imaginação. Mesmo assim, já é possível adiantar o suficiente para alcançar o objetivo atual, bastando recorrer a uma aparentemente corriqueira crítica que Kant dirige aos psicólogos em nota da *Dedução* das categorias na primeira edição da primeira *Crítica*:

Que a faculdade da imaginação seja um ingrediente necessário da própria percepção, certamente ainda nenhum psicólogo pensou. Isto acontece, em parte, porque se limitava essa faculdade apenas às reproduções, e em parte, porque *se acreditava que os sentidos nos forneciam não só impressões, mas também as encadeavam e conseguia formar imagens* dos objetos, o que, sem dúvida, além da *receptividade* das impressões ainda requer algo mais, a saber, uma função da síntese delas (A120, n.; grifos nossos).

O recado é contundente: para que tenhamos a *percepção* de algo não basta o papel desempenhado pelos sentidos, que são receptivos (passividade), mas para que um objeto se apresente na intuição é necessário *também* que uma atividade seja executada. Isto requer, portanto, o papel de outra capacidade. Devido à sua receptividade, os sentidos *só* nos fornecem representações intuitivas *desconectadas* (impressões), justamente por faltar-lhe o *poder* de sintetizá-las. Logo, isto é feito somente sob a condição de uma atividade (espontaneidade) do ânimo que reúna tais impressões numa intuição empírica. Este é precisamente o papel que cabe à imaginação exercer¹⁰.

¹⁰ Esta característica relacionada à *atividade* operacional da imaginação concerne ao que denominamos de seu “caráter” e será tratado mais adiante.

As aptidões reprodutiva (imitação) e produtiva (autoria) da imaginação

Nas seções 28 a 39 da *Antropologia*, Kant concentra-se no tratamento específico da faculdade da imaginação. Esta etapa inicia-se justamente com a exposição da duplicidade de *aptidões* que ela é capaz de assumir. As aptidões da imaginação dizem respeito fundamentalmente à determinação das origens (ou fontes) de onde provêm as intuições que a imaginação apresenta e é a isto que Kant se refere quando classifica a imaginação como sendo *produtiva* ou *reprodutiva*:

A faculdade da imaginação [*Einbildungskraft*] (*facultas imaginandi*), como uma capacidade de intuições também sem a presença do objeto, é ou *produtiva* [*produktiv*], isto é, uma capacidade de apresentação originária [*ursprünglichen*] do objeto (*exhibitio originaria*), que assim precede [*vorhergeht*] a experiência, ou *reprodutiva* [*reproduktiv*], o derivado [*abgeleiteten*] (*exhibitio derivativa*), que foi anteriormente acompanhado de uma intuição empírica no ânimo (07: 167).

Cabe esclarecer o que significa dizer que a imaginação é produtiva quando exhibe representações de modo *originário* e reprodutiva quando as exhibe de modo *derivativo* e a distinção entre o *começo* e a *origem* de nosso conhecimento, feita no *Prefácio* e na *Introdução* da segunda edição da *Crítica da razão pura*, ajuda muito neste caso. Naquele contexto Kant alega que *segundo o tempo* todo nosso conhecimento *começa com* a experiência, mas que nem por isto todo ele se *origina da* experiência (cf. B1), pois no primeiro caso o que está em questão é o *momento* no qual o conhecimento tem início, enquanto que, no segundo, trata-se de apontar as *fontes* de onde ele provém. Esta advertência, introduzida na segunda edição da *Crítica*, é o fundamento da distinção entre os conhecimentos *a priori* e *a posteriori*. Apesar de parecer relacionar-se com o tempo, é equivocado associar o termo “*a posteriori*” ao conhecimento que é posterior à experiência e, conseqüentemente, o “*a priori*” ao que lhe seria anterior. Seguindo de perto neste caso a orientação empirista,

Kant deixa claro que tanto um quanto o outro são conhecimentos adquiridos somente depois da experiência, já que “segundo o tempo, nenhum conhecimento em nós precede a experiência, e todo ele começa com ela” (*idem*)¹¹. A diferença entre os dois tipos de conhecimento concerne, portanto, às suas distintas origens: o conhecimento *a priori* provém da constituição de nossas próprias capacidades de representação e o *a posteriori*, da experiência sensível que ocorre por meio da afecção de nossa mente pelos objetos de intuição.

A distinção entre a imaginação produtiva (originária) e a reprodutiva (derivativa) é análoga e funda-se também na *origem* das representações com que ela lida, sendo produtiva quando opera sobre a multiplicidade da intuição pura (*a priori*) e reprodutiva quando opera sobre a multiplicidade da intuição empírica (*a posteriori*). Daí porque as “intuições puras do espaço e do tempo pertencem à primeira [espécie de] apresentação”, enquanto que “todas as restantes supõem uma intuição empírica, que quando se liga ao conceito do objeto e se torna, portanto, conhecimento empírico, chama-se experiência” (07: 167).

Como meras *formas puras* da intuição sensível, o espaço e o tempo são de origem *a priori*, enquanto a *matéria empírica* desta intuição, as impressões, é de origem *a posteriori*. Por exemplo, na recordação de um vinho de que anteriormente tivemos experiência, a imaginação é reprodutiva no que concerne à cor, à textura, ao sabor, ao aroma, etc., mas é produtiva em relação ao fato de que tais sensações são mentalmente figuradas em lugares de um espaço tridimensional e representadas como pertencentes a um intervalo de tempo já transcorrido, o que, enquanto está fundado em *intuições formais*, diz respeito a uma origem *a priori*.

Kant explicita a diferença entre as *intuições formais* e as *formas da intuição* no seguinte trecho da primeira *Crítica*:

¹¹ Uso aqui tradução da segunda edição da primeira *Crítica* feita por Valério Rohden e Udo Moosburger (Abril Cultural, 1987).

Todavia, espaço e tempo são representados *a priori* não apenas como *formas* da intuição sensível, mas mesmo como *intuições* (que contém um múltiplo), portanto com a determinação da *unidade* desse múltiplo neles (ver Estética Transcendental) (B160).

As *formas da intuição*, às quais todos os objetos de nossa humana intuição (sensível) estão subordinados, são a condição formal e elementar de toda multiplicidade. Referindo-se à parte receptiva da sensibilidade que lhe corresponde, Kant diz que “o sentido interno (...) contém a simples *forma* da intuição, mas sem a ligação do múltiplo nela incluso, não contendo, portanto, nenhuma intuição *determinada*” (B154). Esta separação entre a multiplicidade recebida de modo desconectado e a reunião desta multiplicidade que advém de operações de síntese é explicitada da seguinte maneira:

Toda a intuição contém em si um múltiplo que, porém, não teria sido representado como tal, se o espírito não distinguisse o tempo na série das impressões sucessivas, pois, *como encerrada num momento*, nunca pode cada representação ser algo diferente da unidade absoluta. Ora, para que deste múltiplo surja a unidade da intuição (como, por exemplo, na representação do espaço), é necessário percorrer primeiramente esta multiplicidade e depois compreendê-la num todo (A99).

Ou seja, o espaço é aqui entendido em dois significados, assim como o tempo e Kant emprega estes diferentes termos para evidenciar suas distintas conotações. Por um lado, temos as *condições formais* da sensibilidade que correspondem aos “germes e disposições” [*Keimen und Anlagen*] (A66/B91) e, por outro, o resultado da construção na intuição do espaço (geométrico) e do tempo (físico) enquanto *objetos*:

Representado como *objeto* (como efetivamente se requer na Geometria) o espaço contém mais que a simples forma da intuição, a saber, a *compreensão* [*Zusammenfassung*] do múltiplo dado segundo a forma da sensibilidade numa

representação *intuitiva*, de modo que a *forma da intuição* dá somente o múltiplo, mas a *intuição formal* [dá] a unidade da representação (B160, n.).

Na *intuição formal* do espaço geométrico a imaginação é produtiva ao compreender (sintetizar) o correspondente múltiplo *a priori* dado pelo sentido externo e apresentá-lo originariamente *unificado*, ou seja, reunido num todo ordenado, no qual representamos *em conjunto* uma infinita multiplicidade homogênea dada, típica de uma grandeza extensiva (cf. A162/B202-3). Kant insiste que esta produtividade *formal* da faculdade da imaginação não deve ser confundida com um poder de *gerar* (criar) por si própria a *matéria* de nossas representações:

A imaginação é (em outras palavras), ou autora [*dichtend*] (produtiva), ou meramente evocativa [*zurückrufend*] (reprodutiva). A produtiva, no entanto, não é por isso precisamente criadora [*schöpferisch*], quer dizer, não é capaz de proferir [*hervorzubringen*]¹² uma representação sensível que não tenha sido *nunca* dada a nossa capacidade de sentir, senão que sempre se pode comprovar a matéria [*Stoff*] para as suas representações sensíveis (07: 167-8).

Ao associar, neste trecho as aptidões, produtiva e reprodutiva da imaginação respectivamente à autoria (atividade inventiva) e à evocação (atividade imitativa) de suas apresentações intuitivas, surge um aspecto que ainda não havia sido considerado e que extrapola a mera referência à origem *a priori* ou *a posteriori* da multiplicidade sensível com que ela lida. A autoria [*dichtend*] e a evocação [*zurückrufend*] também denotam agora o que temos em mente quando falamos de uma obra de própria invenção (original) em oposição a uma simples cópia (plágio). Neste caso, a autoria é uma produção de algo que não havia sido experimentado

¹² O mesmo termo é usado na primeira *Crítica* para referir-se à atividade criadora (cf. B145).

anteriormente *de uma determinada ou específica forma*, enquanto que, ao contrário, na imitação limita-se a reproduzir ou evocar novamente algo que já foi experimentado *da mesma forma*. Por exemplo, a consideração de que não é o sol que gira ao redor de nós na Terra, como nos mostram a experiência imediata e irrefletida, mas sim que somos nós junto com a Terra que giramos em torno do sol, foi originariamente imaginada na antiguidade por Aristarco de Samos e por isso podemos dizer que esta concepção é de sua autoria. Se Copérnico teve notícia desta sua descoberta, ela teria sido simplesmente copiada e reproduzida no renascimento pelo astrônomo polonês. Há aqui um tipo de autoria e evocação que não mais concerne à simples *matéria* do conhecimento, mesmo proque, do ponto de vista das impressões (matéria) pelas quais percebemos o sol, a Terra e nós mesmos, com suas características empíricas particulares, são todas elas *imitadas*. Este outro aspecto das aptidões da imaginação diz respeito a uma configuração ou disposição *formal*. Aqui, a aptidão produtiva ou reprodutiva da imaginação indica o modo pelo qual o múltiplo sensível foi reunido, o que poderia ser feito tanto imitando a forma na qual ele nos fora subjetivamente e circunstancialmente dado na experiência (concepção geocêntrica), quanto inventando uma configuração original (concepção heliocêntrica).

Na seção denominada “Da capacidade autora sensível da formação” (07: 174), é descrita a atividade produtiva de um artista que ao confeccionar sua obra antes mesmo de apresentar a figura corpórea “ele deve tê-la executado na faculdade da imaginação; e essa figura é mesmo uma autoria [*Dichtung*]” (07: 174-5). Novamente a produtividade não concerne mais à origem *a priori* do múltiplo, já que envolve eminentemente intuições empíricas e não intuições formais do espaço ou do tempo. Aqui, o critério para a caracterização do aspecto produtivo do artista não é proveniência pura da multiplicidade sintetizada, mas sim a proveniência autoral do modo no qual a multiplicidade empírica é reunida, cujos exemplos são as figuras elaboradas pelo príncipe Palagonia na Sicília (cf. *idem*). O originário em sua invenção está restrito à *reunião autoral* das partes que compõem suas obras e que apresentam uma

configuração formal inventada, mesmo que suas estátuas naturalmente só apresentem impressões de origem empírica em seu conteúdo.

O seguinte trecho da *Metafísica Dohna* fornece confirmação textual desta alegação:

A faculdade da imaginação, a capacidade das intuições, na ausência dos objetos é o substituto [vicarius] dos sentidos. Com relação a objetos ela é apenas reprodutiva (mera memória); produtiva (facultas fingendi) com relação à forma (...). A lei da capacidade autora [Dichtungsvermögen] é que inventamos [erdichten] não a matéria, mas a forma (28: 673-4).

Antes de tratar do próximo tipo de propriedade, relacionado ao caráter da imaginação, é oportuno apresentar alguns exemplos das três espécies de procedimentos *autorais* da faculdade da imaginação, situados nas seções 28 a 39 da *Antropologia*. Para isto, elaboramos um organograma que foi obtido da análise das exposições ali feitas por Kant (cf. 07: 174-196), o que permite observar de um só golpe de vista não apenas a complexa diversidade de operações originárias que a imaginação está apta a realizar, mas também identificar os produtos que resultam de cada uma de suas espécies. Como corolário, e utilizando informações suplementares provenientes das *Preleções (Vorl: AA 28)* e *Reflexões (HN: AA 15)*, elaboramos na sequência um quadro em que todas estas operações autorais são ordenadamente apresentadas, o que servirá de auxílio às considerações que já fizemos e às que faremos adiante.

As três diferentes espécies de capacidade autora¹³

(I) Formadora [*bildende*] (*imaginatio plastica*) (Formação [*Bildung*]): execução de figuras no espaço. (Mesmo assim, ela não é criadora [*schöperisch*]).

¹³ Cf. seções 28 a 39 da *Antropologia* (07: 174-96).

Executada de modo involuntário: fantasia [*Phantasie*]. Ex.: o sonho, quando dormindo; ou a vertigem, quando em vigília;

Executada de modo voluntário¹⁴: composição [*Komposition*] ou engenho [*Erfindung*].

(II) Associativa [*beigesellende*]: ter presente [*Vergegenwärtigen*] representações reunidas nas formas do tempo. Sua lei é ‘a observação frequente da conjunção de representações empíricas produz no ânimo o hábito de deixar gerar outra representação quando uma é produzida’.

Associação involuntária: ilusão, nostalgia, simpatia, fantasia [*Phantasie*];

Associação voluntária:

(A) Capacidade de (propositadamente) se ter presente o passado e o futuro.

* Memória [*Gedächtnis*]: [a] Fixar (rapidamente) metódico pode ser (i) mecânico; (ii) ingenioso; (iii) judicioso; [b] Recordar (facilmente); [c] Reter (longamente)

* Capacidade de prever (*Praevisio*): [a] Antevisão (expectativa / lembrança associativa); [b] Previsão [*Vorempfindung*] (premonição [*Ahndung*] (*praesensio*) como algo ‘predestinado’); [c] Pré-ciência [*Vorwartung*] (*praesagatio*) (entendimento: lei causal).

* Dom de adivinhar [*Wahrsagegabe*] (*Facultas divinatrix*): [a] Predizer; [b] Dizer a sorte (‘adivinhar’); [c] Profetizar (único que se deveria chamar de adivinhar)

(B) Capacidade de designar [*Bezeichnungsvermögen*] (*Facultas signatrix*)

* Direta: designação [*Bezeichnung*], que é simbólica, figurada (*speciosa*)

* Indireta: por caracteres [*Charaktere*] ou sinais [*Zeichen*]: [a] Voluntários (*Kunst=*); [b] Naturais; [c] Miraculosos.

(III) Afinidade [*Verwandschaft*] (*affinitas*): a reunião do múltiplo pela ascendência de um fundamento comum [síntese produtiva (cf. § 31)].

¹⁴ Literalmente, esta formação é “regida pelo arbitrio” [*durch Willkür regiert*] (07: 174).

AS TRÊS DIFERENTES ESPÉCIES DE CAPACIDADE AUTORA SENSÍVEL (C. A. S.) [<i>simlichen Dichtungsvermögens</i>]								
(C) <u>C. A. S. da afinidade</u>	(B) <u>C. A. S. da associação</u> [<i>Beigesellung</i>] (<i>imaginatio associans</i>)					(A) <u>C. A. S. da formação</u> [<i>Bildung</i>] (<i>imaginatio plastica</i>)		
	Designação [<i>Bezeichnung</i>]		Previsão [<i>Vorbildung</i>] (‘pré-formação’)		Reprodução [<i>Nachbildung</i>] (‘pós-formação’)			
<u>Reunião</u> proveniente de mesmo	<u>Associação</u> (temporal) voluntária					<u>Associação</u> (temporal) involuntária	<u>Execução</u> (espacial) involuntária	<u>Execução</u> (espacial) voluntária
	<u>Capacidade de designar</u>		<u>Capacidade de se ter presente o passado e o futuro</u>					
Conhecimento efetivado pela união entre o entendimento e a sensibilidade	Designação por caracteres ou sinais	Designação simbólica ou figurada (<i>speciosa</i>)	Dom de adivinhar (<i>Tacultas divinatrix</i>)	Capacidade de prever (<i>Praevision</i>)	Lembrança ou memória	Ilusão (fantasia, vertigem, nostalgia, simpatia).	Fantasia, sonho Composição [<i>Komposition</i>] ou engenho [<i>Erfindung</i>]	

No que concerne às duas primeiras espécies de capacidade sensível autora, a imaginação *plástica* ou *formadora* refere-se à *execução* originária de figuras no espaço, seja a partir da multiplicidade pura na produção do espaço geométrico e suas figuras, ou da multiplicidade também empírica na produção dos aparecimentos e suas imagens; a imaginação *associativa* refere-se à *conexão* originária de intuições no tempo, seja tomando determinadas representações sensíveis relacionadas a tempos passados, a exemplo dos aparecimentos e suas correspondentes intuições que consideramos provir da memória, seja com relação ao que projetamos para tempos futuros, a exemplo das representações sensíveis de objetos que planejamos construir ou a configuração do estado das coisas que prevemos que irá acontecer. Coerente com o que prescreve o status sensível da imaginação, todas estas operações permanecem adstritas ao tronco da sensibilidade, bastando que a multiplicidade de impressões esteja disponibilizada pelos sentidos para que possam ser reunidas pelas operações de síntese da imaginação.

A terceira espécie de capacidade sensível autora, denominada de *afinidade*, tem como critério de distinção com respeito às duas primeiras a relação de *colaboração* que a faculdade da imaginação estabelece com faculdades intelectuais, justamente pelo fato destas capacidades “se irmanarem” para a realização do nosso conhecimento (cf. 07: 177). Não obstante seus distintos status sensível e inteligível, esta afinidade operacional que há entre a imaginação e o entendimento, por exemplo, é o fundamento da *conduta heterônoma* da imaginação, cujo contexto emblemático consiste na doutrina do esquematismo. Tratarei desta característica mais adiante, quando será possível mostrar por que a imaginação, embora operando apenas no âmbito das representações sensíveis, pode mesmo assim ser dirigida pelo entendimento no modo de reunir e unificar suas intuições.

O caráter da imaginação: sobre a espontaneidade ou receptividade

Mesmo pertencendo ao domínio da sensibilidade e lidando com representações intuitivas, Kant considera que a imaginação é uma capacidade *espontânea* e não, receptiva, como ocorre com o sentido. Denomino de “caráter” a este tipo de característica¹ própria da imaginação que a permite apresentar intuições mediante um exercício *ativo* de operações sintéticas, que tem como resultado determinadas representações em que está unificada a multiplicidade pura ou empírica proveniente dos sentidos.

No contexto da filosofia kantiana, parece ser surpreendente ou contraditório imputar espontaneidade a uma capacidade sensível, pois é comum ver Kant atribuir receptividade à sensibilidade *em geral* e reservar a espontaneidade às capacidades intelectuais, denominadas em sentido lato de “entendimento”². É compreensível, portanto, estranhar a possibilidade da imaginação ser *concomitantemente* considerada como uma capacidade sensível e espontânea. Apesar disto, esta ideia, confirmada por várias declarações que apresentaremos adiante, mostrou-se bastante fértil na hermenêutica de aspectos relevantes da filosofia kantiana. Começo pelo seguinte trecho que apresenta algumas indicações basilares:

No que concerne ao estado das representações, meu ânimo ou é *ativo* [*handeld*] e demonstra faculdade [*Vermögen*] (*facultas*), ou ele é *passivo* [*leidend*] e consiste em *receptividade* [*Empfänglichkeit*] (*receptivitas*). Um *conhecimento* contém ambas ligadas, e a possibilidade de ter um conhecimento tira o seu nome, de *capacidade de conhecer*, da parte mais nobre, a saber, da exequibilidade [*Tätigkeit*] do ânimo de ligar ou separar representações (07: 140).

¹ A escolha do termo “caráter” para denotar este tipo de propriedade foi sugerida por trecho da *Antropologia*, em que Kant faz a distinção entre as capacidades de conhecimento inferior e superior (cf. 07: 140-1), que reproduzo logo a seguir.

² Kant considera o entendimento [*Verstand*] em sentido lato, ou “no significado universal”, como sendo composto pelo entendimento [*Verstand*] (*stricto sensu*), pela faculdade do juízo [*Urteilkraft*] e pela razão [*Vernunft*] (cf. 07: 196-7).

Os dois tipos opostos de caráter que podem ser assumidos pelas capacidades do ânimo e mediante os quais, como atividade ou passividade, qualquer uma executa as tarefas que lhes são próprias, são apresentados acima sem que seja feita referência específica a qualquer das capacidades do ânimo. Porém, em trecho da primeira versão da *Dedução* das categorias, relacionado à primeira etapa da tripla síntese (apreensão na intuição), encontramos exposições que ajudam a esclarecer este ponto:

Esta síntese da apreensão deve também ser praticada *a priori*, isto é, relativamente às representações que não são empíricas. Pois sem ela não poderíamos ter *a priori* nem as representações do espaço, nem as do tempo, porque estas apenas podem ser produzidas pela síntese do múltiplo que a sensibilidade fornece na sua receptividade originária (A99).

É intrigante a expressão “receptividade originária” [*ursprünglichen rezeptivität*] cunhada neste trecho por Kant e ela faz jus à sua meticulosa genialidade. Isto porque, ao referir-se à multiplicidade *a priori* que deve ser sintetizada e que é proveniente das *formas da intuição* do espaço e do tempo (enquanto germes e disposições), Kant reúne nesta expressão o *caráter* receptivo, relacionado à passividade do sentido, com a *aptidão* originária que ele possui em proporcionar a multiplicidade pura que será posteriormente reunida, multiplicidade esta que tem como fonte ou *origem* esta própria capacidade do ânimo e não a experiência. Isto justifica a alegação de que somente após passar pela síntese da apreensão é que esta multiplicidade *a priori*, dada pela afecção dos sentidos sob as *formas puras* da intuição, resultará no espaço e tempo enquanto *intuições formais*. Assim, mesmo que o sentido tenha um caráter receptivo, a sua contribuição para a construção de nosso conhecimento apresenta uma aptidão originária (produtiva).

Em trecho da *Antropologia* situado logo na sequência do que citamos acima, surgem porém certas afirmações que parecem

contradizer o que acabo de alegar sobre a espontaneidade da imaginação:

Representações, com respeito às quais o ânimo se conduz passivamente, ou seja, pelas quais o sujeito é *afetado* (que pode afetar-se a si mesmo ou ser afetado por um objeto), pertencem à capacidade de conhecimento *sensível*, enquanto que aquelas que encerram um mero *agir* [*Tun*] (o pensar) pertencem à de conhecimento *intelectual*. Aquela se chama também capacidade de conhecimento inferior e esta, porém, de *superior*. Aquela tem o caráter [*Charakter*] de *passividade* [*Passivität*] que é própria das sensações do sentido interno; esta, o [caráter] da espontaneidade [*Spontaneität*] que é próprio da apercepção, isto é, a pura consciência da ação que constitui o pensar e pertence à lógica (um sistema das regras do entendimento), assim como aquela pertence à *psicologia* (um inventário de todas as percepções internas submetidas a leis naturais), e funda a experiência interna (07: 140-1).

Utilizo o termo “caráter” [*Charakter*] para me referir a esta característica da imaginação, relacionada com a passividade ou a espontaneidade, seguindo justamente o procedimento de Kant neste trecho. Cabe observar, inicialmente, que há nesta passagem declarações eminentemente genéricas, que atribuem o caráter passivo à “capacidade de conhecimento sensível”, associada às *afecções*, enquanto que o agir é atribuído também genericamente ao “conhecimento intelectual”, associado ao pensar, que correspondem respectivamente à capacidade de conhecimento inferior e superior. Entretanto, em sua parte final, já há menções às capacidades específicas do ânimo, isto é, à receptividade do *sentido interno* (mera passividade da afecção) e à espontaneidade da *apercepção* (o mero agir do pensar). É curioso que não seja feita aí qualquer referência explícita à imaginação, já que Kant costuma insistir que as fontes de nosso conhecimento é fundamentalmente tripartida, exigindo para a sua efetivação que os aparecimentos [*Erscheinungen*] sejam empiricamente representados (i) na percepção pelos sentidos, (ii) na

associação pela imaginação e (iii) na reconhecimento pela apercepção (cf. A 115), exemplarmente descrito nos seguintes termos:

Há, porém, três fontes primitivas (habilidades [*Fähigkeiten*] ou capacidades [*Vermögen*] da alma), que encerram as condições de possibilidade de toda a experiência e que, por sua vez, não podem ser derivadas de qualquer outra capacidade [*Vermögen*] do ânimo; são o sentido, a imaginação e a apercepção. Sobre eles se fundam 1) a sinopse do múltiplo *a priori* pelo sentido; 2) a síntese do múltiplo pela imaginação; finalmente, 3) a unidade dessa síntese pela apercepção originária (A 94-5).

Este trecho explicita as três distintas tarefas que devem ser desempenhados para tornar possível a experiência, ou conhecimento empírico: é preciso (i) que o múltiplo sensível seja *dado* aos sentidos e (ii) que este múltiplo seja *sintetizado* pela imaginação numa unidade subjetiva e (iii) que este múltiplo sintetizado seja agora reunido sob a *unidade* originária e objetiva da apercepção³.

Apesar desta omissão, em passagem das *Preleções* acima citada, que trata da divisão da capacidade de conhecimento sensível [*sinnliche Erkenntnissvermögen*] nos seus pormenores, encontramos uma atribuição categórica do caráter espontâneo à faculdade da imaginação, a terceira fonte fundamental:

Por exemplo, a representação que eu vejo; e, além disso, a representação do azedo, do doce etc. são representações do próprio sentido. Mas se eu me reapresento uma casa, que vi anteriormente, então a representação agora provém do ânimo; mas, no entanto, sobre a condição de que o sentido seja afetado previamente por este objeto. Tal conhecimento sensível que provém da espontaneidade [*Spontaneität*] do ânimo chama-se conhecimento da

³ Eis aqui, em trecho da primeira edição da *Crítica da razão pura*, todos os elementos do emblemático conceito de “ligação” [*Verbindung*] que abrirá o capítulo da *Dedução* das categorias que foi amplamente reformulado para a segunda edição da mesma obra, a saber, *unidadesintética do múltiplo*, uma das razões pelas quais alego que as duas versões da *Dedução* das categorias são amplamente conciliáveis (cf. Calabria, 2012, 195-8).

faculdade de formar [*bildenden Kraft*]; e o conhecimento que provém mediante a impressão dos objetos chama-se representação do próprio sentido (28: 230).

Não há como duvidar de que Kant está atribuindo o caráter de espontaneidade a uma capacidade que lida com intuições, pois é evidente que este contexto concerne exclusivamente ao domínio de sensibilidade. É importante notar que a prerrogativa de proporcionar o conhecimento que se origina desta *espontaneidade* do próprio ânimo pertence à ‘faculdade de formar’, o mesmo termo utilizado na *Antropologia* para denotar a primeira das três subdivisões autorais da faculdade da imaginação (cf. *Vorl*: AA 28, V-1, 230-8 e *Anth*: AA 07, 174 e ss., por exemplo). Além disto, é dito que o conhecimento que tem origem nesta capacidade se dá sob a condição do sentido já ter sido afetado de antemão, exatamente o que já foi mostrado sobre a dependência que a imaginação tem em relação à disponibilidade da multiplicidade desconectada proveniente dos sentidos⁴.

As condutas autônoma e heterônoma da imaginação

Talvez resida na duplicidade de condutas a diferença mais relevante que há entre a interpretação que elaborei e tenho defendido e o conjunto das interpretações que têm sido propostas sobre a concepção kantiana da imaginação⁵. Ao contrário do que defende a maioria dos intérpretes de Kant, senão sua totalidade, atribuindo-lhe a habilidade de se comportar ou exclusivamente

⁴ Dado que a imaginação compartilha com o entendimento o caráter de espontaneidade, considero oportuno utilizar a expressão “*faculdade da imaginação*” para traduzir o termo “*Einbildungskraft*”, não apenas porque a denominação de “*faculdade*” dá claramente a ideia de um *poder* ou de uma *atividade* operacional, mas também por sua analogia com o termo “*Urteilskraft*”, que se referindo também a uma espontaneidade, costuma ser traduzido por “*faculdade do juízo*”.

⁵ Já elaborei uma descrição detalhada dos quatro tipos modelares de interpretação que há na literatura secundária sobre a faculdade da imaginação em Kant (cf. 2012, 83-114), e que exemplifico com os trabalhos de M. CAIMI [2008], M. HEIDEGGER [1929](1991), B. LONGUENESSE [1993] e R. A. MAKKREEL [1990](1994), assim como uma análise dos pontos divergentes e convergentes que minha posição possui em relação a tais interpretações (cf. *ibidem*, 115-167).

mediante um comportamento governado por capacidades intelectuais, ou exclusivamente mediante um comportamento livre, nossa proposta funda-se na fértil ideia de atribuir à imaginação a habilidade de realizar suas operações sintéticas *tanto* de modo independente de regras provenientes de outras capacidades do ânimo, *quanto* dirigida por regras de origem alheia, dependendo somente do contexto do qual ela participa. Denominamos o primeiro caso de conduta livre ou independente (com “autonomia”) e, o segundo, de conduta regulada ou dirigida (com “heterônoma”).

Para destacar este aspecto, tomo o auxílio de certas partes da *Dedução* das categorias da primeira edição da *Crítica da razão pura* (1781), que são dedicadas ao tratamento da “tripla síntese”, para mostrar que as sínteses da *apreensão* e da *reprodução* são efetuadas de maneira autônoma, enquanto que a síntese da *reconhecimento* é efetuada de modo heterônomo. Isto permitirá ratificar a distinção que alego existir na filosofia kantiana entre os dois tipos de objetos para nós, já que mediante a conduta livre temos como resultado a produção dos “aparecimentos” [*Erscheinungen*], enquanto objetos *indeterminados* da intuição empírica (cf. A20/B34) e, mediante a conduta dirigida, a produção dos “fenômenos” [*Phaenomena*], que por analogia podem ser denominados de objetos *conceitualmente determinados* da intuição⁶.

O seguinte trecho refere-se à *síntese da apreensão*:

Mas, porque cada aparecimento contém um múltiplo e, portanto, se encontram no ânimo percepções diversas, dispersas e isoladas, é necessária uma ligação [*Verbindung*] entre elas, que elas não podem ter no próprio sentido [*Sinne*]. Há em nós, pois, uma capacidade ativa [*tätiges*] de síntese deste múltiplo que chamamos de imaginação, e a sua atividade [*Handlung*], que se exerce imediatamente nas percepções, designo por apreensão. A imaginação deve, com efeito, reduzir a uma imagem o múltiplo da intuição;

⁶ Pelo que sei, fui o primeiro a defender que Kant faz esta distinção entre os dois tipos de objetos para nós, o que sustento desde minha Dissertação de Mestrado (2003), posição que tenho sustentado publicamente desde então, principalmente em palestras e publicações, ideia que com satisfação vejo a cada dia ser mais aceita e utilizada em nosso meio acadêmico.

portanto, deve receber previamente as impressões na sua atividade, isto é, apreendê-las (A120).

Como sustentei acima, o sentido só pode nos proporcionar uma multiplicidade de “percepções diversas, dispersas e isoladas” (*idem*) devido ao seu caráter receptivo, faltando-lhe assim o poder de proporcionar por si próprio a conexão necessária à construção de qualquer simples imagem espacial. Deste modo, afirmar que o aparecimento contém um múltiplo implica em dizer que ele é o resultado de operações sintéticas e que, por isso, já possui algum tipo de unidade, entendida como uma compreensão de multiplicidades *num* todo. Kant denomina este tipo de síntese unitária (reunião) das multiplicidades da intuição empírica de “síntese da apreensão”. Na sequência, encontram-se outras confirmações disto:

É, porém, claro, que mesmo esta apreensão do múltiplo não produziria, por si só, nem uma imagem nem um encadeamento de impressões, se não houvesse aí um princípio subjetivo capaz de evocar uma percepção, da qual o ânimo passa para outra, depois para a seguinte e, assim, é capaz de representar séries inteiras dessas percepções, isto é, uma faculdade reprodutiva da imaginação, faculdade que é também apenas empírica (A 121).

Entendo que tanto a “síntese da apreensão *na intuição*” como a “síntese de reprodução na imaginação” [*Einbildung*]’ são efetuadas pela faculdade da imaginação [*Einbildungskraft*] e que com isto Kant consegue descrever a produção dos aparecimentos sem se referir a qualquer faculdade intelectual, mas levando em conta apenas as capacidades sensíveis.

Isto significa que a multiplicidade de impressões dadas é reunida pela imaginação sob condutas autônomas tanto na formação de imagens espaciais correspondentes, como na sua associação e encadeamento temporal, justamente por não terem nestes casos

⁷ A utilização do termo “*Einbildung*”, ao invés de “*Einbildungskraft*”, talvez indique uma distinção que já indiquei sobre dois tipos de *reprodução* (cf. 2012, 139 e ss. Q. v.).

qualquer relação com capacidades intelectuais, nem por conseguinte a direção de suas regras de unidade (conceitos do entendimento). Daí porque, de tais reuniões autônomas resultam uma *unidade meramente circunstancial e subjetiva*. A mesma concepção está presente na segunda versão da *Dedução* das categorias, em que é afirmado que pela expressão “*síntese da apreensão*” deve-se entender “a reunião do múltiplo numa intuição empírica pela qual é tornada possível a percepção, isto é, a consciência empírica desta intuição (como aparecimento)” (B 160).

Kant chama de “faculdade reprodutiva da imaginação” quando a reunião que ela opera diz respeito a uma associação da multiplicidade de representações intuitivas *no tempo*, de tal modo que esta síntese é realizada apenas imitando a forma na qual tais representações foram empiricamente recebidas na afecção dos sentidos, como foi dito acima, em relação às aptidões da imaginação. O que se acrescenta agora é o fato de que esta reprodução é realizada mediante um caráter autônomo (livre). Isto é comprovado nas seções da *Antropologia* destinadas à capacidade *autora* sensível da associação, em que Kant afirma: “a lei da *associação* [*Assoziation*] é: representações empíricas, que frequentemente seguiram umas às outras, produzem um hábito no ânimo tal que, quando uma representação é produzida [*erzeugt*], a outra também se deixa gerar [*entstehen*]” (07: 176). Porém, note-se que, embora estejam sendo apresentadas intuições que já foram percebidas sucessivamente e, portanto, são lembradas pela imaginação reprodutiva de modo imitado, está também presente aí certo aspecto originário. Isto porque, de início, somente se tem a percepção das representações isoladamente, e portanto sem a consciência de sua sucessão, pois não são recebidas em qualquer conexão, inexistindo qualquer *relaçãotemporal* entre cada parte. Sendo assim, o que a imaginação proporciona agora de modo autoral é justamente esta relação temporal associativa (imaginada), que tem como fundamento a lei de associação habitual⁸. Isto é descrito por Kant nos seguintes termos:

⁸ No mesmo espírito da crítica empirismo de Hume ao princípio da causalidade, embora aqui, naturalmente, os desdobramentos sejam bem diferentes.

Todavia, porque se as representações se reproduzissem indistintamente umas das outras, longe de formar um encadeamento determinado, não seriam mais do que um amontoado sem regra alguma e da qual, portanto, não poderia resultar qualquer conhecimento, é preciso que a sua reprodução tenha uma regra, segundo a qual uma representação se une na imaginação de preferência com esta do que com outra. Este princípio subjetivo e empírico da reprodução segundo regras chama-se associação das representações (A 121).

Para realizar tais sínteses sob a lei subjetiva da associação empírica bastam as tarefas desempenhados pelos sentidos e pela imaginação autônoma e embora isto vá muito além da simples reunião *sem regra alguma*, ela ainda está longe de ser uma relação *objetiva*. Naturalmente, o que Kant deseja é avançar para além deste patamar que é característico do saber circunstancial próprio de uma concepção empirista. Daí porque o conhecimento, no sentido próprio do termo, somente pode ser obtido na medida em que a síntese das intuições for realizada pela imaginação sob a direção de *regras de unidade objetivas* próprias das fontes intelectuais:

Se esta unidade da associação, contudo, não tivesse também um fundamento objetivo, de tal modo que fosse impossível serem apreendidos os aparecimentos pela imaginação de outra maneira que não fossem subordinados à condição de uma unidade sintética possível dessa apreensão, seria também algo de completamente acidental que os aparecimentos se acomodassem num encadeamento de conhecimentos humanos (A121).

Chega-se assim finalmente à terceira etapa da tripla síntese, na qual o ‘fundamento objetivo’ acima referido possibilita que a imaginação efetue suas operações de síntese sob uma conduta heterônoma:

Deve, portanto, haver um princípio objetivo, isto é, captável *a priori*, anteriormente a todas as leis empíricas da imaginação, sobre o qual repousam a possibilidade e mesmo a necessidade de uma lei extensiva a todos os aparecimentos, que consiste em tê-los a todos como dados dos sentidos, susceptíveis de se associarem entre si e sujeitos a regras universais de uma conexão completa na reprodução. A este fundamento objetivo de toda a associação dos aparecimentos chamo afinidade [*Affinität*] dos mesmos (A122).

Mais uma vez Kant sustenta que, ao contrário das duas primeiras sínteses em que a imaginação reúne subjetiva e livremente as percepções ao percorrer [*durchlaufen*] a multiplicidade que é atravessada [*durchgegangen*] e conjuntamente apanhada [*aufgenommen*] (A99 e A77/B102), na *síntese da reconhecimento no conceito* as operações sintéticas da imaginação resultam numa *unidade objetiva*, sendo justamente esta conduta heterônoma que “proporciona pela primeira vez o conhecimento no significado próprio da palavra” (A78/B103).

Se são tomadas em conjunto tanto as descrições das três espécies da capacidade autora sensível, provenientes da *Antropologia* (1798), quanto as descrições da tripla síntese, provenientes da *Crítica da razão pura* (1781), observa-se que há uma forte correspondência entre a formação de figuras no espaço (*imaginatio plástica*) e a síntese da apreensão na intuição; entre a associação de representações no tempo (*imaginatio associans*) e a síntese da reprodução na imaginação, todas elas elaboradas de modo livre⁹. Já a terceira espécie de capacidade autora sensível (*imaginatio affinitas*) corresponde precisamente à síntese da reconhecimento no conceito, em que a imaginação, mediante os procedimentos próprios do esquematismo, produz representações intuitivas, ou esquemas, que possibilitam a aplicação os conceitos do entendimento aos objetos da intuição sensível.

⁹ A partir deste resultado elaborei uma explicação que julgo bem plausível sobre os motivos e consequências da ampla reformulação feita por Kant na *Dedução* das categorias para a segunda edição da *Crítica da razão pura* (cf. Calabria, 2012, 195-8).

Obtém-se com isto o resultado não trivial de poder conciliar exposições elaboradas por Kant em obras de épocas bem diferentes, como as duas edições da *Crítica da razão pura* e a *Antropologia*, além de diversas alegações presentes nas *Reflexões de antropologia* (HN: AA 15) e *Preleções sobre metafísica* e teologia racional (Vorl: AA 28), o que traz a suspeita de que, em seus principais fundamentos, a concepção kantiana sobre a faculdade da imaginação manteve-se inalterada durante praticamente toda sua produção filosófica.

Os impulsos voluntário e involuntário da imaginação

O que denomino de “impulsos” da imaginação referem-se aos estímulos *voluntário* ou *involuntário* que a impelem ao exercício de suas tarefas e à elaboração das intuições com que lida e que apresenta¹⁰. Kant fornece um exemplo de impulso involuntário que frequentemente faz a imaginação exercer determinado tipo de atividade nos seguintes comentários sobre a aptidão originária da imaginação:

Os conceitos dos objetos induzem com frequência a dar-lhes involuntariamente [*unwillkürlich*] por companhia uma imagem autoproduzida (por meio da imaginação produtiva). (...) Então não se deve ainda colocar muito alta expectativa sobre algo, porque a imaginação se inclina naturalmente a levantar-se a extremos; desde que a efetividade é sempre mais limitada que a ideia que serve de modelo [*Muster*] para suas execuções (07: 173).

O exemplo correspondente é o de um personagem cuja vida e ações relatadas em livro moldam-no como um “grande homem reconhecido por seu talento, mérito ou posição”, sendo que esta descrição faz nossa imaginação atribuir-lhe uma *estatura* de formato considerável e, ao contrário, quando o personagem é descrito como sendo fino e suave, costumamos atribuir-lhe uma *figura* pequena e dócil. Estes impulsos involuntários nos induzem a elaborar *imagens*

¹⁰ Sugiro acompanhar esta exposição com os exemplos fornecidos no quadro referente às três espécies de capacidade autora sensível.

de pessoas com quem não tivemos contato (experiência), em que somos conduzidos somente por meio de uma analogia subjetiva e circunstancial que imaginamos (inventamos) haver entre sua vida e personalidade, de um lado, e a estatura e imagem corporal, de outro.

No trecho a seguir, já citado em parte anteriormente, há exemplos que incluem o impulso *voluntário* da imaginação:

Antes que um artista possa apresentar uma figura corpórea (como que palpavelmente), ele deve tê-la executada na faculdade da imaginação; e essa figura é mesmo uma autoria que, quando é involuntária [*unwillkürlich*] (como mais ou menos num sonho), chama-se de *fantasia*, que não pertence ao artista; mas quando ela é regida pelo arbítrio [*Wilkür*], é chamada composição [*Komposition*], engenho [*Erfindung*] (07: 174-5).

Indico apenas mais alguns de vários exemplos razoavelmente compreensíveis destes dois tipos de impulsos, cujas espécies podem ser facilmente identificadas no organograma e no quadro que fornecemos acima. Em relação às execuções involuntárias há três tipos de fantasia, a saber, os *sonhos*, que ocorrem em condição saudável, as *ilusões* e *vertigens*, que ocorrem em condição doente na vigília, em que imagens e outros tipos de representações sensíveis são apresentados ao ânimo sem a presença de seus correspondentes objetos e sem a determinação do arbítrio de quem os imagina¹¹. Em relação às execuções voluntárias há a *composição* e o *engenho*, ligadas fundamentalmente à forma espacial, enquanto que a *lembrança*, as *previsões* e as *designações* estão ligadas fundamentalmente à forma temporal. No primeiro caso podemos pensar nas produções das artes plásticas e, no segundo, na recordação de eventos que vivenciamos ou o nome de pessoas conhecidas, quando voluntariamente reapresentados na intuição.

¹¹ Vale a pena notar que também podem estar presentes nos sonhos representações e operações discursivas, o que, longe de contradizer o que está sendo alegado, apenas mostra que eles extrapolam o domínio das tarefas desempenhadas pela sensibilidade.

Conclusão

A identificação dos cinco tipos de propriedades características em que se baseia a concepção kantiana sobre a faculdade de imaginação, com as suas correspondentes operações, produtos e relacionamentos estabelecidos com outras capacidades do ânimo, decorre diretamente do alargamento das fontes primárias para além das costumeiramente utilizadas na sua caracterização, tendo a *Antropologia de um ponto de vista pragmático* um papel decisivo nesta aquisição. Como resultado, sustento que Kant concebe a faculdade da imaginação como a parte espontânea da nossa sensibilidade, sendo apta a executar suas funções mediante uma duplicidade de condutas (livre ou dirigida), de aptidões (originária ou derivativa) e de impulsos (voluntários ou involuntários).

Além de proporcionar um inventário com ampla complexidade e detalhado esclarecimento das partes que constituem sua concepção sobre a imaginação, considero que as principais novidades que nossa interpretação apresenta, em relação aos quatro tipos modelares de concepções propostas pelos intérpretes de Kant, é a conjunção entre a determinação de seu *status sensível*, de seu *caráter espontâneo* e da sua capacidade de operar mediante uma *duplicidade de condutas*, que identificam o que há de mais essencial em sua identidade própria. Isto porque, as duas outras características complementares, relacionadas à duplicidade de aptidões e de impulsos, mostraram-se até o presente momento como sendo corolários mais modestos no que concerne à exegese e hermenêutica de aspectos relevantes da filosofia kantiana.

Neste sentido, tenho sugerido em recentes publicações algumas alternativas de interpretação relacionadas a temas como as duas versões da *Dedução* das categorias; a distinção entre os dois tipos de objetos para nós; vários aspectos da doutrina do esquematismo; a relação entre a tripla síntese e as três capacidades sensíveis autoras; os papéis desempenhados pela imaginação no domínio estético; a constituição dos objetos da natureza ou da experiência; a distinção entre o saber dos bichos e o conhecimento dos humanos e suas relações com os correspondentes tipos de visão; a identidade entre as

“intuições cegas” (cf. A51/B75) e os aparecimentos; e a cegueira da imaginação sem o entendimento, entre outros¹², nutrindo a suspeita de que esta interpretação pode ter um futuro promissor.

¹²No intervalo que sucede a publicação destas posições, todas sustentadas até a defesa de minha Tese de doutorado (fev. 2012), constatei com satisfação que vários colegas brasileiros foram se aproximando destas minhas ideias, e destaco aqui os trabalhos do prof. José Oscar de Almeida Marques, que em tradução dos *Prolegômenos* (Ed. Estação Liberdade, 2014) é sensível à distinção entre aparecimento e fenômeno, e três textos do prof. Guido de Almeida (Ed. Quarteto, 2013; Ed. Centro de Filosofia da Universidade de Lisboa, 2013; e Ed. Hildesheim: Georg Olms Verlag, 2015), que corroboram todas as principais teses sobre a imaginação que tenho defendido.

Referências bibliográficas

CAIMI, M. [2008] Comments on the Conception of Imagination in the *Critique of Pure Reason*. In: Internationalen Kant-Kongresses: Recht und Frieden in der Philosophie Kants, 10., 2005, São Paulo. **Akten ...** Org. por V. Rohden, R. R. Terra, G. A. de Almeida, M. Ruffing. Berlin: De Gruyter, v. 1, p. 39-50.

CALÁBRIA, Olavo P. The Imagination in Kant's Philosophy and Some Related Questions. Marília: **Estudos Kantianos**, v. 3, n. 1, p.139-158, Jan./Jun., 2015.
[revistas.marilia.unesp.br/index.php/ek/article/view/5126/3615]

_____. Da relação entre os graus de conhecimento e as capacidades de representação em Kant. Uberlândia: **Educação e Filosofia**, v. 27 (n. especial), p. 281-302, 2013.
[www.seer.ufu.br/index.php/EducacaoFilosofia/article/view/22850/12737]

_____. [2012] **A imaginação de Kant e os dois objetos para nós**: e ainda, a propósito da doutrina do Esquematismo e das duas Deduções das categorias. Tese (Doutorado em Filosofia). Belo Horizonte/MG. Departamento de Filosofia da FAFICH - UFMG.
[http://www.bibliotecadigital.ufmg.br/dspace/handle/1843/BUOS-99BFJZ].

_____. [2006] A distinção kantiana entre aparecimento e fenômeno. **Kant E-prints**. Campinas: Série 2, v. 1, n.1, p. 119-26.
[ftp://ftp.cle.unicamp.br/pub/kant-e-prints/Distincao%20entre%20aparecimento%20e%20fenomeno.pdf].

_____. [2003] **Elementos fundamentais da Analítica transcendental de Kant**. Dissertação (Mestrado em Filosofia). Campinas/SP: Departamento de Filosofia do IFCH - UNICAMP.
[https://docs.google.com/file/d/0B10avPvVdTeEQUpzMUJyUEFXZjA/edit].

HEIDEGGER, M. [1929] (1991) Kant und das Problem der Metaphysik. **Gesamtausgabe**. Bd.03. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann.
[comente denominado de "*Kant-Buch*"]

KANT, I. (1900 – ss) AA (01 - 29): **Kants gesammelte Schriften**. Hrsg. von der Königlich Preussischen Akademie der Wissenschaften zu Berlin. Berlin: G. Reimer (Walter de Gruyter).

_____. [1781] (1968) AA 03 - **Werke**: Kritik der reinen Vernunft (A).

_____. (1968) AA 04 - **Werke**: Kritik der reinen Vernunft (B) [1787]; Prolegomena; Grundlegung zur Metaphysik der Sitten [1783]; Metaphysische Anfangsgründe der Naturwissenschaft [1786].

_____. (1968) AA 07 - **Werke**: Der Streit der Facultäten [1798a]; Anthropologie in pragmatischer Hinsicht [1798b].

_____. [1783] (1974). **Prolegômenos**. Trad. por Tania Maria Bernkopf. São Paulo: Abril Cultural.

_____. [1787] (1987) **Crítica da razão pura**. Trad. por Valério Rohden e Udo Baldur Moosburger. São Paulo: Abril Cultural.

_____. [1781 e 1787] (1997) **Crítica da razão pura**. Trad. por Manuela P. dos Santos e Alexandre F. Morujão. Lisboa: Calouste Gulbenkian.

_____. [1798b] (2009) **Antropologia de um ponto de vista pragmático**. Trad. por Clélia Aparecida Martins. São Paulo: Iluminuras.

_____. (1968). AA 15 - **Handschriftlicher Nachlass**: Anthropologie.

_____. (1968). AA 28 - **Vorlesungen**: Vorlesungen über Metaphysik und Rationaltheologie.

LONGUENESSE, B. [1993] **Kant et le pouvoir de juger: sensibilité et discursivité dans l'analytique transcendentale de la Critique de la raison pure**. Paris: Presses Univ. de France.

MAKKREEL, R. A. [1990] (1994) **Imagination and interpretation in Kant: the hermeneutical import of the Critique of Judgment**. Chicago: The University of Chicago Press.

Rousseau, Rameau e Kant sobre harmonia e melodia¹

Ubirajara Rancan
UNESP-Marília

Compositor e teórico de grande fama e respeito em sua época, Rameau é naturalmente abordado sob a ótica musical, nenhuma estranheza havendo em assim igualmente ocorrer com Rousseau, pelo tanto que sobre a música ele refletiu ou por nela haver atuado como músico. Oportuno, do mesmo modo, o confronto entre Rameau e Rousseau, protagonistas na polêmica conhecida como “*querelle des Bouffons*” ou “*guerre des Coins*”.² Doutra parte, face a uma conhecida postura geral de Kant em relação à música, não exatamente elogiosa—pois, quando “ajuizada pela razão, [ela] tem menos valor do que qualquer outra das belas-artes” (KANT, KU, AA

¹ Parte do texto a seguir apresenta resultados dum projeto de pesquisa financiado pela “Fundação de Amparo à Pesquisa do Estado de São Paulo” [Processo “2011/01002-1”], cuja vigência deu-se entre 01/04/2011 e 31/03/2013], e dedicado ao tema: “Kant e a metáfora musical”. Versão em inglês do presente artigo, mas com diferenças em relação à atual, foi publicada pela revista *Studi Kantiani*; xxvii, 2014; p. 39-50. Todas as referências a escritos de Kant publicados na *Akademie-Ausgabe* e aqui indicadas são feitas de acordo com as abreviaturas preparadas pela *Kant-Forschungsstelle der Johannes Gutenberg-Universität Mainz* [disponíveis, por exemplo, em: <<http://www.societadekant.org/normas-para-citacoes/>> Acesso em: 27 jan. 2017]. Salvo indicação em contrário, as traduções apresentadas são minhas.

² “*Guerre des coins*”. Defensor do estilo musical francês cujo máximo representante era Lully, Rameau, portanto, situava-se entre os que eram ditos estar “*du Coin du Roi*”. Já Rousseau, defensor do estilo musical italiano, situava-se entre os que eram ditos estar “*du Coin de la Reine*”.

05: 328)³—, não deixa de surpreender a intenção de relacionar os três autores cá em pauta, tendo “harmonia” e “melodia” por denominador temático comum. Porque, para além do fato de a identidade de tais elementos, personagens centrais no referido debate, estar exclusivamente situada na esfera musical (razão porventura bastante para que elementos e debate permanecessem à margem dos interesses mais genuínos da filosofia transcendental], a própria contenda—ao menos pela ausência de documentos que levassem ao parecer contrário—não terá merecido, em nenhum momento, atenção especial de Kant. Nesse caso, como avançar o tema proposto?

Conforme Piero Giordanetti em seu *Kant e a música*, o filósofo, segundo Adickes, “poderia ter tido conhecimento, graças a fontes indiretas, da disputa entre Rameau e Rousseau.” (GIORDANETTI, 2001, p. 73)⁴ Por sinal, a “reflexão” de número “639” (presumivelmente manuscrita em 1769, segundo Adickes), lembrada por Giordanetti, nomeia explicitamente o músico borgonhês:

A forma sensível (§ ou a forma da sensibilidade) de um conhecimento apraz como um jogo da sensação, como uma forma da intuição [...] ou como um meio para o conceito do bem. O primeiro [modo] é o estímulo; o segundo, o belo sensível; o terceiro, a beleza autônoma. O estímulo formal é imediato—rameu [*sic*] crê que ele esteja na música—ou mediato, como no riso e no choro (KANT, Refl, AA 15: 276-277)⁵

Jean Ferrari tem essa “reflexão” (melhor: três palavras nela presentes (“*wie rameau [sic] glaubt*”), envolvidas pelo contexto em que

³ “[die T o n k u n s t], durch Vernunft beurtheilt, weniger Werth, als jede andere der schönen Künste [hat].”

⁴ “[Kant] avrebbe potuto venire a conoscenza, grazie a fonti indirette, della disputa tra Rameau e Rousseau.”

⁵ “Die sinnliche Form (§ oder die Form der Sinnlichkeit) einer Erkenntnis gefällt entweder als ein Spiel der Empfindung oder als eine Form der Anschauung (unmittelbar) oder als ein [Beg] Mittel zum Begriffe des guten. Das erste ist der Reitz, das zweyte das sinnlich Schöne, das dritte die selbständige Schönheit. Der formelle Reitz ist entweder unmittelbar, wie rameau glaubt, daß es in der Music sey, oder mittelbar, wie bey Lachen und Weinen”.

se encontram) por ao menos um indício do conhecimento de Kant da “*querelle des Bouffons*”, e por um testemunho do impacto geral da mesma: “Medir-se-á a repercussão do debate pelo vestígio que ele deixou alguns anos mais tarde numa reflexão [das ‘Reflexões’ de Antropologia’ do autor da *Crítica da Razão Pura*.” (FERRARI)⁶ Contudo, Kant haver registrado, em “reflexão” privada, uma possível referência, vaga e indireta, ao debate entre Rameau e Rousseau, que de algum modo lhe teria chegado, não será prova bastante do grau de impacto—pretensamente elevado—da mesma, muito menos ainda, parece-me, do conhecimento que o autor da *Crítica* poderia ter tido daquela polêmica.

Como quer que seja, se aquela conjectura de Adickes proceder— “[Kant] poderia ter tido conhecimento, graças a fontes indiretas, da disputa entre Rameau e Rousseau”—, um possível contato do filósofo com a teoria de Rameau poderá ter sucedido por meio dos *Elementos de música teórica e prática, segundo os princípios do Senhor Rameau*, obra que, publicada por D’Alembert (cf. D’ALEMBERT, 1759) em 1752 (e, pois, no calor da hora da “*querelle des Bouffons*”), seria traduzida cinco anos depois para o alemão por Marpurg (cf. D’ALEMBERT, 1757; cf. GIORDANETTI, 2001, p. 235).⁷ Segundo Serwer, essa tradução “foi largamente responsável pela propagação das teorias de Rameau na Alemanha” (SERWER)⁸, o que não significa, por outro lado, elas tenham sido, lá, hegemônicas.⁹

⁶ “*On mesurera le retentissement du débat [...] à la trace qu’il a laissée quelques années plus tard dans une Réflexion sur l’Anthropologie de l’auteur de la Critique de la raison pure.*”

⁷Entre outras, as seguintes duas obras, por exemplo, também abordam o conteúdo da querela, referindo-se explicitamente a ela: SORGEN, 1760, p. 65-66; MARPURG, 1760, I, p. 12.

⁸ “[*Marpurg’s translation (1757) of D’Alembert’s Eléments de musique*] was largely responsible for the propagation of Rameau’s theories in Germany.” Sobre a tradução de Marpurg, cf. HIRSCHMANN, 1999, p. 188 e seguintes. Nessa obra de D’Alembert não há qualquer referência nominal a Rousseau.

⁹A propósito, assim se expressa Johann Schulz, em 1773, na “Nota preliminar” de seu *Os verdadeiros princípios para o uso da harmonia*: “Rameau implementa essa teoria [“a teoria dos acordes fundamentais” [U.R.]] com tantas inconsistências, que se tem de espantar-se com como semelhantes extravagâncias tenham crédito entre nós alemães, e mesmo defensores, posto termos tido constantemente entre nós os maiores harmonistas, cujo modo de lidar com a harmonia não era decerto explicado segundo

O que claramente se tem, assim, é que, se na única alusão conhecida de Kant a Rameau o objeto em pauta é a música (inda que não na inteira “reflexão” que a contém, mas só no aposto em que é citado o músico borgonhês), no vultoso conjunto de suas menções a Rousseau nenhuma delas converge para o mesmo tema. Concluir-se-ia daí, talvez, que, embora Kant “[pudesse] ter tido conhecimento da disputa entre Rameau e Rousseau” (GIORDANETTI, 2001, p. 73), ele não teria encontrado suficiente interesse nela (ou a teria tido por demasiado restrita), a ponto de formular um parecer próprio sobre seu objeto. Sem que se possa exatamente contrariar tal hipotético juízo—cuja probabilidade, mesmo negativa e indireta, nem por isso é de somenos alcance—, parece viável apontar razões que o suavizem, analisando-se o conteúdo de algumas das passagens do filósofo alemão nas quais melodia e harmonia estão presentes em sentido musical.

Quanto a tais fragmentos, a maioria deles encontra-se em pequenos comentários de Kant nas “Reflexões” e “Lições”, sobretudo as consagradas à “antropologia”, apresentando-se, não raro, de modo metafórico.¹⁰ Será por meio delas que melhor se

os cânones de Rameau. Foi-se tão longe aqui, que se quereria preferivelmente negar a um Bach o rigor de seu procedimento em referência ao tratamento e à progressão dos acordes, do que admitir que os franceses pudessem ter falhado. [...]” [SCHULZ, 1773, p. 4] A segunda página do *Vorbericht* dessa obra não apresenta numeração específica; pela ordem das páginas seguintes, porém, ela deverá ser a de número “4”. “*Rameau hat diese Lehre mit so vielen Ungereimtheiten angefüllt, daß man sich billig wundern muß, wie dergleichen Extravaganzen unter uns Deutschen haben Glauben, ja Verfechter finden können, da wir noch beständig die größten Harmonisten unter uns gehabt, deren Art mit der Harmonie unzugehen, gewiß nicht nach Rameaus Lehrsätzen zu erklären war. Man gieng hierinn so weit, daß man lieber einem Bach die Gründlichkeit seines Verfahrens in Ansehung der Behandlung und Fortschreitung der Accorde absprechen, als zugestehen wollte, daß der Franzose habe fehlen können.*” Sobre a tradução de “angefüllt” por “implementa”, tenha-se presente a correspondência de “anfüllen” com “implere”, do qual provém “implementar”; cf. GRIMM [“anfüllen, implere, opplere [...]”].

¹⁰ Já na reflexão de número “1676” [que, segundo Adickes, terá sido manuscrita na fase “β¹”, e, pois, entre “1752” e “1755-6”], em comentário aos §§ 10 e 11 do *Compêndio de Lógica* de Meier [cf. MEIER, *Auszug aus der Vernunftlehre*. In: KANT, GS, 16: 04], Kant já se valia da música, de modo a, por meio dela, “*spiegare meglio*”, no dizer de Giordanetti [2001, p. 52], o conceito aí em foco, qual seja, o de “representação”: “O que [...], na representação, é [...] concordante com a coisa representada? A representação,

observará o eventual “conhecimento da disputa entre Rameau e Rousseau” pelo filósofo, e, assim, os matizes de sua suposta posição a respeito desta.

O texto a seguir constará de três pequenas partes: na primeira, um apanhado histórico-documental da “*querelle des Bouffons*”; na segunda, possíveis traços duma tal polêmica em Kant; na terceira, à guisa de conclusão, as posições de Kant—tenham ou não sido nalgum grau influenciadas pelo conflito em pauta—sobre harmonia e melodia.

I

Ocorrida entre aproximadamente 1752 e 1754, a “*querelle des Bouffons*” tem via de regra seu estopim localizado nas apresentações da ópera *La serva padrona*,¹¹ de Giovanni Battista Pergolesi, em agosto de 1752, na *Académie royale de musique*.¹² Mas a contenda, em sua porção discursivo-argumentativa, não terá sido propriamente ocasionada pelas apresentações parisienses do “*intermezzo*” de

posto que ela toma seu fundamento da coisa representada, convém nisso com a mesma, porque, desse modo, ela é composta a partir dos conceitos-parciais [da mesma], como a coisa inteira representada a partir de suas partes. Pode-se, por exemplo, dizer: as notas de uma peça musical são uma representação da ligação harmônica dos tons, não como se uma nota fosse semelhante a um tom, mas sim porque, em tal ligação, as notas, umas sob as outras, são como os próprios tons. [...] *Was ist [...] in der Vorstellung mit den Vorgestellten Dingen übereinstimmendes? Die Vorstellung, weil sie ihren Grund von dem vorgestellten Dinge entlehnt, kommt darin mit demselben überein, daß sie auf solche Art aus ihren Theilbegriffen zusammengesetzt ist, als die ganze vorgestellte sache aus ihren Theilen. als z.E. Man kan sagen: [eine] die Noten eines Musikalischen Stücks sind eine Vorstellung von der Harmonischen Verbindung der Thöne. nicht als wenn eine Note einem Thone ähnlich wäre, sondern weil die Noten in solcher Verbindung unter einander sind als die Thöne selber. [...]*” [KANT, Refl, AA 16: 78]

¹¹ *La serva padrona*, composta em 1730, era uma “*opera buffa*”, não, pois, uma “*opera seria*”. Constando de um só ato, era apresentada entre as partes duma “*opera seria*”, constituindo, assim, um “*intermezzo*”.

¹² A *Académie* é autorizada por carta-patente de Louis XIV, datada de 28 de junho de 1669 [Cf. NOINVILLE, 1753, p. 77-81]. Nessa própria carta-patente é feita explícita menção à *opera* italiana: “[...] depuis quelques années les Italiens ont établi diverses Académies, dans lesquelles ils se fait des Représentations en Musique, qu’on nomme Opera [...]” [ibid., p. 78].

Pergolesi (tampouco pela reencenação de *Omphale*, de André Cardinal Destouches), senão que pela *Lettre sur Omphale*, de Adam Frédéric Melchior Grimm, cujo aparecimento, em janeiro de 1752—alguns meses antes, portanto, das apresentações de *La serva padrona* em Paris—, provocaria, dois meses após, as *Remarques au sujet de la lettre de Mr. Grimm sur Omphale*, objeto, no mês seguinte, de uma réplica de Grimm,¹³ à qual, por sua vez, nesse mesmo mês de abril, seria endereçada a *Lettre à Mr. Grimmau sujet des remarques ajoutées à sa Lettre sur Omphale*, texto atribuído a Rousseau, e no qual, concordando com Grimm a propósito dos estilos musicais francês e italiano, o Genebrino dele discorda a respeito do que o principal autor da *Correspondance littéraire, philosophique et critique*—o próprio Grimm—, elogiando Rousseau, dissera sobre Rameau. Após um período de relativa quietude a respeito, a querela é reavivada pelo mesmo Grimm e seu *Le petit prophète de Boehmischbroda*, em janeiro de 1753. O reavivamento é tal que, num espaço de oito meses, contavam-se “vinte e cinco panfletos que atacavam ou defendiam a posição de Grimm” (MONTY, 1961, p. 21-22), sempre desfavorável à música francesa, sempre favorável à italiana.¹⁴

Dois dos principais personagens em jogo, um presente, outro falecido, dispõem-se no cenário como que a partir de um *libretto* cujo enredo simula uma troca de papéis: Jean-Baptiste Lully (ou Giovanni Battista Lulli),¹⁵ criador da “tragédia lírica”—na qual nenhum dos

¹³ Monty [1961, p. 20] afirma que tal réplica—um texto que ainda não encontrei—foi intitulada: *Lettre à l'abbé Raynal*.

¹⁴ A respeito da qualidade do debate nesse segundo momento da “querelle”, assim se pronunciava Diderot: “*Il s'agissait de savoir quelle est des musiques italienne et française celle qui l'emporte par la force, la vérité, la variété, les ressources, l'intelligence, etc., et depuis deux mois que vous vous piquotez, de quoi s'agit-il encore? De la même chose. Continuez, messieurs, sur ce ton pendant deux ans, pendant dix: les oisifs auront beaucoup ri, vous vous en détesterez infiniment davantage, et la vérité n'en aura pas avancé d'un pas.*” [DIDEROT] Cf. DIDIER, 2011, p. 220-221. O título do texto de Diderot refere-se diretamente aos panfletos de Grimm [*Le Petit Prophète de Boehmischbroda*] e de: MAIROBERT, 1753.

¹⁵ Recordar-se-á que Jean-Baptiste Lully [ou Giovanni Battista Lulli] era não somente filho de pais toscanos, como nascera ele mesmo em terras do então *Granducato di Toscana*. Bem além de tais dados, contudo, recorde-se que a própria polêmica entre a música italiana e a francesa está presente em sua obra; por exemplo: no *Ballet de la*

elementos que a compõem deve sobrepor-se ao conjunto equilibrado de todos—, era não só italiano de nascença, mas, com sua criação, contrapôs-se à ópera italiana, na qual predominava o *bel canto*; Rameau, guardião do estilo inaugurado por Lully, estivera metido em querela anterior (nos anos 1730), que opusera lulistas e ramistas, na qual, sacrificando à riqueza e variedade de suas construções musicais a pobreza dos libretos que lhe chegavam, fora acusado de italianismo. Contudo, ademais e antes da querela de lulistas e ramistas e da dos Bufões, há que lembrar a dos antigos e modernos, que agitara o mundo intelectual francês no final do século XVII. Tendo em conta os nomes que aqui importam, um fio condutor geral entre essas três contendas apontaria, como “antigos”, Rameau teórico (na “*querelle des Bouffons*”) e Rousseau filósofo; como “modernos”, Rameau compositor (na querela de lulistas e ramistas) e Rousseau teórico musical.

A propósito do embate entre Rameau e Rousseau, Ferrari, em seu ensaio acima citado,¹⁶ recorda que “[n]atureza, natural, leis da natureza, imitação da natureza”, expressões comuns a ambos os autores, têm significações “totalmente diferentes” num e noutro. Assim, para Rameau, “[f]azer a teoria da música é inventar um procedimento científico que permita explicar a natureza do som de uma maneira inteligível, e, numa tradição que remonta bem além de Descartes, matemática, partindo da experiência fundamental das cordas vibrantes.” De acordo com Rousseau, em contrapartida, a música, prossegue Ferrari, “é de uma outra essência, porque a natureza que ele invoca não é a das coisas, mas do homem. [...] [Uma música] será natural se ela falar ao coração, se for capaz de evocar todos os sentimentos, todas as emoções, todas as paixões da alma humana.” (FERRARI)¹⁷

raillerie [cujo texto é de Isaac de Benserade], noventa e três anos antes da eclosão da “*querelle des Bouffons*”; cf. BALLARD, p. 16-19.

¹⁶ Cf. p. 148 [se a numeração de páginas mudar, terei de novamente corrigir a referência interna presente nessa nota].

¹⁷ “[n]ature, naturel, lois de la nature, imitation de la nature”; “*totalment différentes*”; “[f]aire la théorie de la musique, c’est inventer un procédé scientifique qui permette d’expliquer la nature d’une manière intelligible, et, dans une tradition qui remonte bien au-delà de Descartes, mathématique, en partant de l’expérience fondamentale des cordes vibrantes”; “*est d’une autre*

Já o próprio Rameau, nas *Observations sur notre instinct pour la musique, et sur son principe* (de 1754), assinala ser a harmonia “a única base da música e o princípio de seus maiores efeitos” (RAMEAU, 1754, p. v).¹⁸ Da mesma forma, “é somente à Harmonia que compete agitar as paixões; a Melodia extrai sua força somente dessa fonte, da qual ela emana diretamente” (ibid., p. vi).¹⁹ Mas já na abertura de seu *Traité de l'harmonie reduite à ses principes naturels*, publicado em 1722, lia-se: “Divide-se comumente a música em harmonia e melodia, ainda que esta seja somente uma parte daquela, e que baste conhecer a harmonia para se estar perfeitamente instruído sobre todas as propriedades da música [...]”. (id., 1722, p. 1)²⁰ Se a primeira e a terceira afirmações são de ordem eminentemente física (“a harmonia é a única base da música”; “bast[a] conhecer a harmonia para se estar perfeitamente instruído sobre todas as propriedades da música”), a segunda é claramente de âmbito estético (“é somente à Harmonia que compete agitar as paixões”).

Em contrapartida, no *Essai sur l'origine des langues* (esboçado em 1755, mas publicado postumamente em 1781, e em cujo subtítulo lê-se: “no qual se fala da melodia e da imitação musical”), Rousseau, contra Rameau, afirma:

Da mesma forma que [...] a pintura não é a arte de combinar as cores de uma maneira agradável à vista, tampouco a música é a arte de combinar os sons de uma maneira agradável ao ouvido. Se nada mais houvesse, uma e outra comporiam entre as ciências naturais, não entre as belas-artes. É somente a imitação que as eleva a esse grau. Ora, o que faz da pintura uma arte da imitação?

essence, parce que la nature qu'il invoque n'est pas celle des choses, mais de l'homme. [...] [Une musique] sera naturelle si elle parle au cœur, si elle est capable d'éveiller tous les sentimens, toutes les émotions, toutes les passions de l'âme humaine.”

¹⁸ “est l'unique baze de la Musique, & le principe de ses plus grands effets”.

¹⁹ “c'est à l'Harmonie seulement qu'il appartient de remuer les passions, la Mélodie ne tire sa force que de cette source, dont elle émane directement”.

²⁰ “On divide ordinairement la Musique en Harmonie & en Melodie, quoique celle-cy ne soit qu'une partie de l'autre, & qu'il suffise de connoître l'Harmonie, pour être parfaitement instruit de toutes les proprietiez de la Musique [...]”.

O desenho. O que faz da música uma outra arte da imitação? A melodia. (ROUSSEAU, 1835, p. 514)²¹

Não obstante as afirmações exclusivistas de um e outro, o Genebrino, no *Dictionnaire de la musique*, assevera:

A melodia reporta-se a dois princípios distintos, segundo a maneira de considerá-la. Tomada pelas relações de Sons e pelas regras do Modo, ela tem seu princípio na Harmonia [...] Mas, tomada por uma arte da imitação, [...] é preciso procurar um outro princípio para si, pois não se vê nenhum meio pelo qual unicamente a harmonia, e tudo o que dela vem, possa afetar-nos assim. (DAUPHIN, 2008, p. 514)²²

A bem dizer, portanto, se se tratar da *fisicalidade* de sua matéria (sonora), a melodia será sempre redutível à harmonia, com o que, então, Rousseau concordaria com a primeira das duas afirmações acima lembradas de Rameau: “a harmonia é a única base da música”. Se, porém, se tratar da *afetividade* desencadeada pela mesma melodia, esta terá, por assim dizer, campo próprio, com o que, então, Rousseau *não* concordaria com a segunda das duas afirmações acima lembradas de Rameau: “é somente à Harmonia que compete agitar as paixões”.

No mesmo Ensaio sobre a origem das línguas, lê-se, ainda:

²¹ “Comme [...] la peinture n'est pas l'art de combiner des couleurs d'une manière agréable à la vue , la musique n'est pas non plus l'art de combiner des sons d'une manière agréable à l'oreille. S'il n'y avoit que cela , l'une et l'autre seroient au nombre des sciences naturelles et non pas de beaux-arts. C'est l'imitation seule qui les elève à ce rang. Or, qu'est-ce qui fait de la peinture un art d'imitation ? c'est le dessein. Qu'est-ce qui de la musique en fait un autre ? c'est la mélodie.”

²² “La Mélodie se rapporte à deux principes différens : selon la manière dont on la considère. Prise par les rapports des Sons et par les règles du Mode, elle a son principe dans l'Harmonie [...] mais prise pour un art d'imitation [...] il lui faut chercher un autre principe : car on ne voit aucune prise par laquelle la seule Harmonie, et tout ce qui vient d'elle, puisse nous affecter ainsi.”

A melodia faz na música precisamente o que o desenho faz na pintura. É ela que marca os traços e as figuras, dos quais os acordes e os sons são somente as cores. Mas, dir-se-á, a melodia é somente uma sucessão de sons. Sem dúvida. Mas o desenho é também somente um arranjo de cores. Um orador serve-se de tinta para traçar seus escritos; isso quer dizer que a tinta seja um licor muito eloquente? (ROUSSEAU, 1835, p. 513-514)²³

Será forçoso concluir, com o genebrino, que o modo como notas, pontos e palavras se articulem não será devido a uma propriedade física do som, da cor ou da tinta, mas tributário do *sentido* que tais articulações expressem.²⁴ Não obstante, ter-se-á presente, nessa passagem de Rousseau, que a independência tacitamente posta entre “melodia” e “som” e “desenho” e “cor” será meramente conceitual, não nos sendo possível *não ouvir* uma melodia—mesmo quando nenhum instrumento ou voz a execute e se esteja tão só diante do exame visual das notas inscritas no pentagrama (cujos signos, contudo, se deverá poder identificar)—, tampouco olhar para um desenho e *não ver* a cor de seu traçado. Noutras palavras, haverá não uma independência, mas uma interdependência originária entre “melodia” e “som”, como entre “desenho” e “cor”. Mas o que em tal afirmação parece interessar a Rousseau é, uma vez mais, o realce do sentido outorgado pela melodia às indefinidas possibilidades de encadeamento sonoro. Noutras palavras: não fosse uma disposição conferida por ela, o som que fosse, inda que se fazendo ouvir, não

²³ “*La mélodie fait précisément dans la musique ce que fait le dessin dans la peinture ; c'est elle qui marque les traits et les figures , dont les accords et les sons ne sont que les couleurs. Mais , dira-t-on , la mélodie n'est qu'une succession des sons. San doute ; mais le dessin n'est aussi qu'un arrangement de couleurs. Un orateur se sert d'encre pour tracer ses écrits : est-ce à dire que l'encre soit une liqueur fort éloquente?*”

²⁴ Poder-se-á conjecturar que as canções programáticas de um Clément Janequin [“*La bataille de Marignan*” [ou “*La Guerre*”]; “*La Chasse*”; “*Le chant des oiseaux*”; “*Les cris de Paris*”], escritas entre aproximadamente 1530 e 1555, bem possam representar—sem que seu autor tenha sido o único, primeiro ou derradeiro no gênero, embora decerto o mais afamado nele—um tipo de confirmação antecipada da especificidade imitativa da melodia, afora porventura testemunharem a origem comum [nos exemplos da guerra, da natureza, da urbe] entre as línguas falada e cantada, defendida por Rousseau [cf. ROUSSEAU, 1835, p. 44-46].

nos tocaria. Dessarte, face à significatividade melódica, a sonoridade, tomada exclusivamente em si mesma, é *meramente* acessória.

Ainda com respeito a Rousseau, lembremo-nos por fim de sua viagem à Itália, quando, na condição de secretário do embaixador francês, desembarca em Veneza a 4 de setembro de 1743. Entre obrigações e prazeres distintos, o Genebrino regozijou-se (cf. ROUSSEAU, 1889, p. 38-39) com a música executada pelas meninas do *Ospedale della Pietà*, instituição na qual, entre 1704 e 1740, ensinara o veneziano Vivaldi, que expusera, em 1711, se não o conflito, ao menos as diferenças entre as petições da harmonia e as da melodia, na obra *L'estro armonico*, cujo título exhibe como que um oxímoro disfarçado entre o estímulo fogoso (melódico) e os limites das regras (harmônicas) às quais aquele deve submeter-se. Igual mote reapareceria em *Il cimento dell'armonia e dell'inventione*, obra composta pelo mesmo Vivaldi entre 1723 e 1725, quase trinta anos antes, portanto, da eclosão da “guerra dos cantos”. Parece-me seja de supor-se o impacto que a abordagem vivaldiana da temática harmonia *versus* melodia terá tido sobre Rousseau em sua estada veneziana, a ponto de ele haver composto (mas por volta de 1775, num ocase porventura nostálgico) uma versão para flauta solo de “*La Primavera*”, das chamadas “*Le Quattro Stagioni*”, concertos que fazem parte de *Il cimento dell'armonia e dell'inventione*, e na qual versão, obviamente, ouve-se tão só a *melodia* daquele concerto.²⁵

A partir desse quadro—do qual não se sabe ao certo se Kant terá tido algum conhecimento, e, em caso positivo, qual possa ter sido ele e qual seu parecer sobre o mesmo—, avancemos alguns dos pensamentos musicais do filósofo relativos à harmonia e à melodia.

²⁵ No caso da obra de Vivaldi, trata-se do “*Concerto No. 1 in Mi Maggiore, Op. 8, RV 269*”; no caso da obra de Rousseau, trata-se de: “*Le Printemps de Vivaldi arrangé pour une Flûte sans accompagnement (1775) in D Major*”.

II

Nas “*Vorlesungen über Logik*”(Philippi), Kant, por volta de 1772, assinala:

Na música, a harmonia é a própria beleza e [é tal] para o entendimento; a melodia, porém, o estímulo ou a sensação. Aquela é universalmente válida e inalterável; este, o estímulo, é diverso segundo a diversidade dos sujeitos. A melodia nada mais é senão sensações expressas por meio de tons. Conforme um sujeito seja mais ou menos inclinado para tais sensações, que o melódico numa música expresse, [a música] será mais ou menos estimulante para [ele]. Fascinados pelo estímulo, alguns podem ter uma música medíocre e mesmo má por muito bela; só que assim não pensam outros. (KANT, V-Lo/Philippi, AA 24: 352)²⁶

Em primeiro lugar, notar-se-á o fato de o filósofo, aí, tomar harmonia e melodia num só movimento, no qual as compara uma com outra. Tal procedimento não representando uma excepcionalidade em Rameau e Rousseau—posto ser neles o emblema da controvérsia que os reúne—, em Kant, para quem o tema é secundário, realçará um traço comum a todos, quer ele seja ou não o produto numa coincidência fortuita. Em segundo lugar, não obstante a afirmação inicial peremptória (“a harmonia é a própria beleza e [é tal] para o entendimento”), a seguir justificada (“[a harmonia] é universalmente válida e inalterável”), a quase totalidade dessa passagem dirige-se à melodia, que, *vis-à-vis* a harmonia, é então de certo modo desvalorizada por meio dos conceitos de “estímulo” e “sensação”.

²⁶“*In der Musik ist die Harmonie die eigentliche Schönheit und für den Verstand; die Melodie aber der Reiz oder die Empfindung. Jene ist allgemeingültig und unveränderlich. Dieser der Reiz ist nach Verschiedenheit der Subjekte verschieden. Die Melodie ist nichts anders als durch Töne ausgedrückte Empfindungen. Nachdem nun ein Subject zu solchen Empfindungen die das Melodische einer Musik ausdrückt, mehr oder weniger geneigt ist, nachdem ist sie für das Subject mehr oder weniger reizend. Von Reiz geblendet kann mancher eine mittelmäßige ja wol schlechte Musik für sehr schön halten; allein so denkt ein anderer nicht.*”

Uma nova passagem dessas mesmas “*Vorlesungen*” também se movimentam em idêntico quadro referencial:

Na música, o melódico ou o tinido dos tons é a matéria; mas a forma dos mesmos consiste na variação harmônica desses tons. No que concerne à matéria ou ao tinir, a um, então, pode ser agradável isso; a outro, o instrumento. Pois, nisso, ele depende da sensação, que é diferente nos diferentes sujeitos. Só que no atinente à forma da música, um concerto que é harmônico tem então de bem-soar a todos. (ibid., p. 348-349)²⁷

Nesse trecho, para além do fato que o “melódico” está para a “matéria” como o “harmônico” para a “forma”, aquele para o elemento individuante, este para o universalizante, o “melódico” é também identificado com o “tinido dos tons”, como o “harmônico”—a “forma”—com a “variação harmônica desses tons”; ou, talvez melhor: com a variação *equilibrada* de tais tons. Porém, mais do que tomar o “melódico” por um pleonástico soar ou toar de sons ou tons, creio Kant o tenha por um “tinido”²⁸ de tons; ou seja: o melódico representa tons que por si próprios tendem a *sobressair* aos demais, a sobressalência dos mesmos, vivificada desse ou daquele modo, sendo a *matéria* duma obra musical, alcançável pela “sensação” que dela se tenha. Já o “bem-soar a todos” dum “concerto”²⁹ será devido à variação *equilibrada* dos tons que o

²⁷ “*An der Musik ist das melodische oder der Klang der Töne die Materie; die Form derselben aber besteht in der harmonischen Abwechslung dieser Töne. Was die Materie oder den Klang betrifft, so kann dem einen dies, dem andern das Instrument angenehmer seyn: denn hierinn kommt es auf die Empfindung an, die bey verschiedenen Subjecten verschieden ist. Allein was die Form der Music anbetrifft, so muß ein Concert, was harmonisch ist, allen wohlklingen.*”

²⁸ Sobre a tradução, aqui, de “*Klang*” e “*Klingen*” por “tinido” e “tinir”, cf.: GRIMM: “*KLINGEN, klang, geklungen, sonare, tinnire [...]*”.

²⁹ Com respeito a “*Concert*”, a expressão tanto pode designar um conjunto de instrumentistas quanto uma forma musical; cf. SULZER, 1771, p. 223: “*Dieses Wort hat zweierlei Bedeutung. Es bezeichnet eine Versammlung von Tonkünstlern, die zusammen eine Musik aufführen; und bedeutet auch eine besondere Gattung des Tonstücks. [...]*”. Na presente passagem, parece-me que “*Concert*” referir-se-á à forma musical, que, por exemplo, caracteriza os *Brandenburgische Konzerte*, de Bach, compostos entre 1718 e 1721.

formem. Sobre tal “bem-soar” ou bem-sonância, o significado do termo será aquele encontrado (pela mesma época, por sinal) em Sulzer:

Algumas vezes, expressa-se o bem-soar, a boa consonância ou o confluir de muitos tons num só pela palavra harmonia. Nesse sentido, os intervalos e acordes que mais consonam têm também mais harmonia, e a harmonia mais perfeita é a que mais tons igualmente agudos dão ou a [em que mais tons igualmente agudos] estão acordados em unísono ou em sintonia; porque eles fluem tão completamente num só que não se diferencia nenhum deles em particular. (SULZER, 1771, p. 512)³⁰

Se assim, a partir da distinção entre “melódico” e “harmônico” Kant especifica a dependência do primeiro em relação ao segundo, do ponto de vista duma bem-sonância universalizadora; ou seja: a propensão à sobressalência por parte do tinido melódico é contemporizada em favor duma consonância harmônica ou duma confluência equilibrada de todos os tons interferentes, cujas propriedades remetem não à “sensação”, mas à natureza do som físico.

A consideração conjunta de harmonia e melodia e a relação entre ambas também ocorre num fragmento da “*Reflexion*” de número “5750” (que, segundo Adickes, terá sido manuscrita nos anos 1780), com uma possível alusão à convergência natural entre elas. Nessa passagem, o filósofo terá presente o “§ 78” da *Metaphysica* de Baumgarten, no qual está nomeada a música, o primeiro da “Seção V” dessa obra, consagrada ao conceito de “ordem” (cf. BAUMGARTEN):³¹ “No ânimo, toda ordenação está no tempo, e, na

³⁰ “*Bisweilen drückt man das Wohlklingen, das gute Konsonieren oder das Zusammenfließen mehrerer Töne in einen, durch das Wort Harmonie aus. In diesem Sinne haben die Intervalle und Akkorde, die am meisten konsonieren, auch die meiste Harmonie und die vollkommenste Harmonie ist die, welche mehrere gleich hohe Töne oder die im Unisonus oder Einklang gestimmt sind, geben; weil sie so völlig in einander fließen, dass man keinen davon besonders unterscheidet.*”

³¹ Cf. BAUMGARTEN, *Metaphysica*. In: KANT, GS, AA 17: 44: “Se muitas coisas são postas junto umas das outras ou a seguir umas às outras, diz-se que ESTÃO

verdade, em sucessão. Reciprocamente, o que pode ser intuído sucessivamente é simultâneo. Harmonia e melodia.” (KANT, Refl, AA 18: 343)³²

Se se for agora ao “§ 14” da terceira Crítica, o qual, intitulado: “Elucidação por meio de exemplos”, liga-se diretamente ao conteúdo do anterior, que trata do juízo-de-gosto puro, nele se lerá:

Toda a forma dos objetos dos sentidos (do externo, como, mediatamente, também do interno) é figura ou jogo; no último caso, o jogo das figuras (a mímica e a dança, no espaço) ou o simples jogo das sensações (no tempo). O estímulo das cores ou o dos tons agradáveis do instrumento pode vir em acréscimo, mas o desenho no primeiro e a composição no último constituem o objeto próprio do juízo-de-gosto puro. (KANT, KU, AA 05: 26)³³

Pelo final dessa passagem, notar-se-á uma convergência para com afirmação acima citada de Rousseau.³⁴ Em ambos os casos, com efeito, a cor, relativamente ao desenho, será, por assim dizer, um elemento conceitualmente acessório. No caso da música, se, para Rousseau, os meros “sons”, por si próprios insignificativos, forem

LIGADAS. A ligação de muitas coisas pode ser ou da mesma [espécie] ou de diversa [espécie]. Se for a primeira, chama-se COORDENAÇÃO, e a sua identidade chama-se ORDEM. Outrora a ciência da ordem era a MÚSICA ENTENDIDA NO SENTIDO MAIS AMPLO. [*Si multa iuxta vel post se invicem ponuntur, CONIUNGUNTUR**]. *Coniunctio plurium vel est eadem, vel diversa, §. 10, 38. Si prior, est COORDINATIO***), *et eius identitas ORDO****). *Ordinis scientia olim erat MUSICA LATIUS DICTA.* *) *verbunden werden.* **) *zusammenordnen.* ***) *Ordnung.*.]” A tradução do presente texto é devida ao Professor Doutor Leonel Ribeiro dos Santos, do Departamento de Filosofia da Faculdade de Letras da Universidade de Lisboa, a quem agradeço.

³² “*Im Gemüthe ist alle Ordnung in der Zeit [entweder] und zwar nach einander. was wechselseitig nach einander angeschauet werden kan, ist zugleich. Harmonie und Melodie.*”

³³ “*Alle Form der Gegenstände der Sinne (der äußern sowohl als mittelbar auch des innern) ist entweder Gestalt, oder Spiel; im letztern Falle entweder Spiel der Gestalten (im Raume die Mimik und der Tanz); oder bloßes Spiel der Empfindungen (in der Zeit). Der Reiz der Farben, oder angenehmer Töne des Instruments kann hinzukommen, aber die Zeichnung in der ersten und die Composition in dem letzten machen den eigentlichen Gegenstand des reinen Geschmacksurtheils aus*”.

³⁴ Cf., aqui, p. 153-154. [se a numeração de páginas mudar, terei de novamente corrigir a referência interna presente nessa nota]

acessórios face à “melodia” significante, para Kant, em contrapartida, “[o] estímulo [...] dos tons agradáveis do instrumento” será acessório, principal a “composição” (*Composition*); ou seja: a especificidade timbrística do instrumento que for não constitui “o objeto próprio do juízo-de-gosto puro”.

Na mesma terceira Crítica, agora em seu “§ 53” (“Comparação do valor estético das belas-artes entre si”), o juízo de Kant, relativamente à melodia e à harmonia—a única passagem dessa obra em que ele considera tais conceitos—, conterà, parece-me, um importante cambiamento face à sua postura anterior sobre eles, cuja inclinação terá sido favorável à harmonia:

[...] posto que aquelas ideias estéticas [“ideias estéticas naturalmente ligadas [à música]” [U.R.] não são nenhuns conceitos nem pensamentos determinados, a forma de composição (*Zusammensetzung*) dessas sensações (harmonia e melodia) serve somente de forma de uma linguagem para [...] expressar a ideia estética dum todo consistente dum indizível profusão-de-pensamentos, conforme a um certo tema, que constitui na peça o afeto dominante. Nessa forma matemática, embora não representada por meio de conceitos determinados, unicamente se apóia o comprazimento que a simples reflexão conecta [...] com esse jogo [das sensações] como condição de sua beleza, válida para qualquer um; e unicamente segundo ela o gosto pode arrogar-se um direito de pronunciar-se antecipadamente sobre o juízo de qualquer um. (KANT, KU, AA 05: 328-329)³⁵

³⁵ “[...] weil jene ästhetischen Ideen [ästhetischen Ideen natürlicher Weise [mit der Tonkunst] verbundenen [U.R.] keine Begriffe und bestimmte Gedanken sind, die Form der Zusammensetzung dieser Empfindungen (Harmonie und Melodie) nur, statt der Form einer Sprache, dazu diene, vermittelt einer proportionierten Stimmung derselben (welche, weil sie bei Tönen auf dem Verhältnis der Zahl der Luftbeugungen in derselben Zeit, sofern die Töne zugleich oder auch nacheinander verbunden werden, beruht, mathematisch unter gewisse Regeln gebracht werden kann), die ästhetische Idee eines zusammenhängenden Ganzen einer unennbaren Gedankenfülle, einem gewissen Thema gemäß, welches den in dem Stücke herrschenden Affekt ausmacht, auszudrücken. An dieser mathematischen Form, obgleich nicht durch bestimmte Begriffe vorgestellt, hängt allein das Wohlgefallen, welches die bloße Reflexion über eine solche Menge einander begleitender oder folgender Empfindungen mit diesem Spiele derselben als für jedermann gültige Bedingung seiner Schönheit verknüpft; und

Se, como parece, a expressão “forma matemática” compreender “forma de composição dessas sensações (harmonia e melodia)”, uma e outra (“harmonia” e “melodia”)—e, pois, não só a “harmonia”—comporão com o matemático da música.

III

Terá Kant tido contato com a polêmica entre Rameau e Rousseau? Se não diretamente, pela leitura de panfletos, obras e opúsculos que lhe deram vida, creio que de modo indireto, talvez pela *Allgemeine Theorie der schönen Künste*, de Sulzer, a qual, no verbete “harmonia”, não somente refere o embate acerca da preeminência da harmonia ou da melodia, como—inclusive nomeando-os—discute as posições de Rameau e Rousseau a respeito. (SULZER, 1771, p. 514-515)³⁶

sie ist es allein, nach welcher der Geschmack sich ein Recht über das Urtheil von jedermann zum voraus auszusprechen, anmaßen darf.”

³⁶ SULZER, 1771, p. 512-516: “*Es entsteht also die Frage, was für einen Antheil die Harmonie an der Musik habe. Einige Neuere behaupten, sie sey das Fundament der ganzen Musik; sie glauben es sey nicht möglich, daß ohne Kenntnis der Harmonie irgend ein gutes Stück könne gemacht werden. Allein diese Meinung wird dadurch widerlegt, daß die Alten, wie Hr. Bürette sehr wahrscheinlich gezeigt hat, diese Harmonie nicht gekennt und dennoch eine Musik gehabt haben. Wem dieses nicht hinlänglich ist, der bedenke, daß viele Völker ohne die geringste Kenntnis der Harmonie ihre Tanzgesänge haben; und daß man überhaupt eine große Menge sehr schöner Tanzmelodien hat, die ohne Baß und ohne harmonische Begleitung sind. Daß die zum Behuff des Tanzens gemachten Gesänge das eigentlichste Werk der Musik seyen, daran kann niemand zweifeln, wenn man bedenkt, daß die Bewegung und der Rhythmus, folglich das, was in der Musik gerade das Wesentlichste ist, und den Gesang zu einer leidenschaftlichen Sprache macht, in denselben am vollkommensten beobachtet werden. Nun wird Niemand in Abrede seyn, daß nicht fürtreffliche Tänze, ohne Rücksicht auf die Harmonie, gemacht werden. Also ist die Harmonie zur Musik nicht nothwendig; die Alten hatten ohne sie Gesänge von großer Kraft. Doch wollen wir eben nicht mit Rouseau behaupten daß sie eine gothische oder barbarische Erfindung sey, die der Musik mehr schadet, als nützet. Einstimmige Sachen, die von einem guten Baß und einigen Mittelstimmen nach den besten Regeln der Harmonie begleitet werden, verlieren durch die Harmonie nicht nur nichts, sondern gewinnen im Ausdruck offenbar. Freylich ist ein vierstimmiger Gesang, wenn er nicht vollkommen harmonisch ist, schlechter, als ein einstimmiger: aber von einem guten Harmonisten verfertigt, und von geschickten Sängern so aufgeführt, daß die Stimmen in einander fließen und zusammen einen einzigen Gesang ausmachen, rühret er weit mehr. Es ist wol schwerlich etwas in der Musik, das an Kraft und Ausdruck einem vollkommen gesetzten und vollkommen aufgeführten vierstimmigen Choral zu*

Como quer que seja, de acordo com Rameau o primado em música será concedido à “harmonia”; segundo Rousseau, à “melodia”. Conforme Kant, à “harmonia”, se nos ativermos a algumas passagens de escritos seus dos anos 1770³⁷, ou, parece, à “composição” (*Zusammensetzung*) de ambas, se nos ativermos à KU. Embora, numa suposta referência indireta à “*querelle des Bouffons*”

vergleichen wäre. Und welcher Mensch empfindet nicht, daß ein gutes Duet, ein wolgesetztes Trio, schöner und reizender ist, als ein Solo? Wir ziehen hieraus den Schluß, daß zwar die Harmonie in der Musik nicht nothwendig, aber in den meisten Fällen sehr nützlich sey, und daß die Kunst überhaupt durch die Erfindung der Harmonie sehr viel gewonnen habe.” [p. 513-514]; “*Demnach hat die Musik durch Einführung der Harmonie unstreitig sehr viel gewonnen. Indessen treiben diejenigen freylich die Sache zu weit, die mit Rameau behaupten wollen, daß die ganze Kunst blos auf die Harmonie gegründet sey, und daß so gar die Melodie selbst ihren Ursprung in der Harmonie habe. Diese hat nichts, das auf Bewegung und Rhythmus führen könnte, die doch in der Musik das Wesentlichste sind. Man kann auch nicht einmal sagen, daß die Regeln der Fortschreitung aus Betrachtung der Harmonie entstehen. Denn das, was Rameau mit so viel Zuversicht und mit so demonstrativen Ton hiervon sagt, ist von Roußeau hinlänglich widerlegt worden.*”; “*Wenn wir der Melodie den Vorzug über die Harmonie einräumen, so wollen wir deswegen die Wichtigkeit der Harmonie nicht streitig machen. Wir haben schon erinnert, daß mehrstimmige Sachen, Duette, Trio, Chöre unter die wichtigsten Werke der Musik gehören. Num kann ein Mensch das größte Genie zu melodischen Erfindungen haben, und doch nicht im Stande seyn, vier Takte in einem Duet oder Trio richtig zu setzen. Denn hiezu ist die genaueste Kenntnis der Harmonie unumgänglich nothwendig. Aber auch außer diesen Fällen, wo nur eine einzige Melodie vorhanden ist, wie in Arien, ist die Kenntnis der Harmonie entweder nothwendig, oder doch von großem Nutzen. Nothwendig ist sie zu solchen Stücken, wie die heutigen Opernarien sind, da ein kurzer melodischer Satz, der den wahren Ausdruck der im Text geäußerten Empfindung enthält, etwas ausführlich muß behandelt und durch eine gute Modulation in verschiedenen Schattirungen vorgetragen werden. Ohne Kenntnis der Harmonie hat keine Modulation statt; und jederman empfindet, wie kräftig bisweilen der Ausdruck selbst durch die Harmonie unterstützt werde. Nicht selten geschiehet es, daß gewisse tief ins Herz dringende Töne ihre Kraft blos von der Harmonie haben; wie aus verschiedenen chromatischen und enharmonischen Gängen könnte gezeigt werden, wo es ohne gründliche Kenntnis der Harmonie nicht möglich gewesen wäre, selbst in der Melodie auf die Töne, die eben die nachdrücklichsten sind, zukommen.*” [destaques meus].

³⁷ Mas já também, talvez, nos anos 1760; cf. KANT, Refl, AA 15: 267: “*Bey allen producten der Natur und Kunst ist etwas, was sich lediglich auf den Zweck bezieht, und etwas, was blos die Übereinstimmungen [mit] der Erscheinung [der Hand] mit dem Gemüthszustande angeht, d.i. die Manier, die Einkleidung. Die letztere, wenn man auch keinen Zweck versteht, macht mannigmal alles aus. e.g. Figur und Farbe bey Blumen. Ton und Harmonie bey Music. Symetrie im Gebäude.*” [destaques meus]. De acordo com Adickes, essa reflexão, de número “618”, terá sido manuscrita na segunda metade dos anos 1760.

(na “*Reflexion*” de número “639”, acima lembrada), Kant tenha nomeado somente Rameau, pode-se também encontrar um suposto eco antirrousseauiano na “*Reflexion*” de número “700” (manuscrita, segundo Adickes, “cerca de 1770-71—cerca de 1771”)—e, com isso, uma suposta outra referência indireta à mesma contenda—, na qual, a saber, ele afirma: “Não se deveria dizer: toda a beleza na natureza está somente na melodia, e no mundo intelectual no compasso.” (KANT, Refl, AA 15: 310)³⁸

Inda que com nuances, o plano da contenda na qual se põem harmonia e melodia será ao menos parcialmente o mesmo: em Rameau, de natureza física, mas também estética; em Rousseau e em Kant, de natureza claramente estética. Neste último, levando-se em conta as passagens acima citadas da KU, haverá um estímulo que possa ser dito *sensorial* (“O estímulo das cores ou o dos tons agradáveis do instrumento”), e outro que, por contraposição a este, possa ser dito *formal*, referido a “composição”. Mas o primeiro—diferentemente do que ocorria nas “*Vorlesungen über Logik*” (Philippi), nos idos de 1772—não parece mais corresponder, na KU, à melodia.

Por outro lado, na “*Reflexion*” de número “639” Kant falava literalmente em “estímulo formal”, o mesmo que, segundo ele, o músico borgonhês teria posto na música. Tratando-se de Rameau, definitivamente improvável tal estímulo corresponder à melodia. O mesmo significaria esse autor ter sido não só incompreendido, mas compreendido às avessas, se não exatamente por Kant, por aquele de quem o filósofo tivesse haurido tal conhecimento. Dada a clareza da argumentação com que Rameau afirma e reafirma o primado da harmonia em música, bem como a provável fonte indireta (Sulzer) de tal conhecimento para o filósofo, essa hipótese estará de antemão descartada. Nesse caso, o “estímulo formal” de que fala a mesma “*Reflexion*” deverá ser reputado à harmonia. Contudo, o estímulo *formal* que parece encontrar-se na passagem acima citada da KU, e reputado à “composição”, não parece equivaler mais, unicamente, à harmonia. Como, então, compreendê-lo?

³⁸ “*Solte man nicht sagen: alle Schönheit in der Natur ist nur die Melodie, und in der intellectualen Welt ist der takt.*”

Entre outras acepções, das quais também se serve Kant, “composição”—não somente “*Composition*” ou “*Komposition*”, mas também “*Zusammensetzung*”,³⁹ verbete utilizado por Kant na passagem por mim destacada da KU—, ao menos desde o século XVI, e em diversas línguas, é verbete empregue para designar a produção e o produto da arte musical. Embora, na passagem em questão, Kant não pareça estar se referindo a “*Zusammensetzung*” como “*musikalische Zusammensetzung*”, se, mesmo assim, ele estiver ponderando a qual elemento atribuir o primado em música, se à harmonia ou à melodia (o que parece ocorrer nos anos 1770, talvez também nos anos 1780), então, na KU, ele não terá optado por um ou por outro, mas pelo conjunto de ambos.

Dessarte, esteja ou não indiretamente considerando os termos mais evidentes da “*querelle des Bouffons*”, e, pois, a adversidade polemística entre “harmonia” e “melodia” no tocante à primazia musical duma ou doutra, parece-me possível encontrar duas posições em Kant com respeito a ambos esses elementos musicais; a saber: uma que, dispersa por passagens das “*Reflexionen*” e das “*Vorlesungen über Logik*” (Philippi), poderia ser alcunhada de rameauniana, e, pois, favorável à primazia harmônica; outra que, apoiada na KU, refletiria não uma postura rousseauniana, e, pois, favorável a uma primazia melódica em música, mas uma “composição” entre ambas, inda que a “forma de composição dessas sensações (harmonia e melodia)”, para efeito do condicionamento formal que possibilite a universalidade requerida, seja, ao fim e ao cabo, a expressão duma “forma matemática”, com o que, então, a “melodia” presente em tal “forma de composição dessas sensações” não pareça mais ser a que tinha em mente Rousseau.

³⁹ Por exemplo, cf. FORKEL, 1788, p. 24: “*Harmonie und Melodie sind in einer guten musikalischen Zusammensetzung so unzertrennlich, als Wahrheit der Gedanken, und Richtigkeit des Ausdrucks in der Sprache.*”

Referências bibliográficas.

D’ALEMBERT, Jean-Baptiste le Rond. *Systematische Einleitung in die Musicalische Setzkunst nach den Lehrsätzen des Herrn Rameau*. Aus dem Französischen übersetzt und mit Anmerkungen vermehret von Friedr. Wilh. Marpurg. Leipzig: Bey Johann Gottlob Immanuel Breitkopf, 1757.

D’ALEMBERT, Jean-Baptiste le Rond. *Éléments de musique, théorique et pratique, suivant les principes de M. Rameau*. À Paris, Chez Charles-Antoine Jombert [...] M. DCC. LIX.

BALLARD, Robert. *Ballet de la raillerie*. Dansé par sa Majesté le 19 février 1659. A Paris. [...] M. DC. LIX.

BAUMGARTEN, Alexander Gottlieb. *Metaphysica*. In: KANT, Immanuel. *Kant's gesammelte Schriften*, Berlin 1900 ff.

DAUPHIN, Claude. *Le Dictionnaire de musique de Jean-Jacques Rousseau: une édition critique*. Bern: Peter Lang, 2008.

DIDEROT, Denis. *Au petit prophète de Boesmischbroda, au Grand Prophète Monet*. Paris: 1753. Disponível em: <http://www.musicologie.org/theses/diderot_01.html> Acesso em: 27 jan. 2017.

DIDIER, Béatrice. “*Diderot and the aesthetics of the libretto*”. In: FOWLER, James [ed.]. *New Essays on Diderot*. Cambridge: Cambridge University Press, 2011.

FERRARI, Jean. “*La querelle Rousseau-Rameau*. Disponível em: <www.rodioni.ch/OPERNHAUS/indesgalantes/querellerousseaurameau.PDF> Acesso em: 27 jan. 2017]”.

FORKEL, Johann Nicolas. *Allgemeine Geschichte der Musik*, im Schwickerstschen Verlage, Leipzig, 1788.

GIORDANETTI, Piero. *Kant e la musica*. Milano: CUEM, 2001.

GRIMM, Jacob; GRIMM, Wilhelm. *Deutsches Wörterbuch*. 1854-1971. Disponível em: <<http://woerterbuchnetz.de/DWB/>> Acesso em: 27 jan. 2017.

HIRSCHMANN, Wolfgang. Zwischen Wissenstransfer und kritischer Lektüre. *Studien zu den deutsch-französischen Musikbeziehungen im 18. und 19. Jahrhundert*. Hrsg. Schneider, H., Hildesheim, p. 188 e seguintes, 1999.

KANT, Immanuel. *Kant's gesammelte Schriften*, Berlin 1900 ff.

_____ »*Kant im Kontext III*« – Komplettausgabe - 3. Aufl. 2013 – Release (XP/Vista/7/8) 4/2014 Werke, Briefwechsel, Nachlaß und Vorlesungsnachschriften. Herausgegeben von Karsten Worm und Susanne Boeck. 1. Aufl., Berlin 2007, 2. erw. Aufl. 2009, 3. erw. Aufl. u. technisches Update-Release 2013.

MAIROBERT, Mathieu-François Pidansat de. *Les Prophéties du Grand Prophète Monet*. ?, 1753.

MARPURG, Friedrich Wilhelm. *Kritische Briefe über die Tonkunst, mit kleinen Clavierstücken und Singoden begleitet von einer musikalischen Gesellschaft in Berlin*. Berlin: Friedrich Wilhelm Birnstiel, 1760.

MEIER, George Friedrich. *Auszug aus der Vernunftlehre*. In: KANT, Immanuel. *Kant's gesammelte Schriften*, Berlin 1900 ff.

MONTY, Jeanne R. *La critique littéraire de Melchior Grimm*. Paris: Librairie Minard, 1961.

NOINVILLE, Jacques Bernard Durey de; TRAVENOL, Louis. *Histoire du Théâtre de l'opéra en France*. Depuis l'établissement de l'Académie Royale de Musique, jusqu'à présent. [...] Paris: Joseph Barbou, 1753.

RAMEAU, Jean-Philippe. *Traité de l'harmonie réduite à ses principes naturels*. Paris: Jean-Baptiste-Christophe Ballard, 1722.

_____ *Observations sur notre instinct pour la musique, et sur son principe*. A Paris: Prault Fils, 1754.

ROUSSEAU, Jean Jacques. *Essai sur l'origine des langues*. In: *Œuvres complètes de J.-J. Rousseau*. Tome Troisième. A Paris: Furne, 1835.

_____ *Les Confessions*. Paris: Launette, 1889, v. VII/2.

SCHULZ, Johann Abraham Peter. *Die wahren Grundsätze zum Gebrauch der Harmonie* [...]. Berlin und Königsberg, bey G. J. Decker und G. L. Hartung, 1773.

SERWER, Howard. "Marpurg, Friedrich Wilhelm." *Grove Music Online. Oxford Music Online*. Oxford University Press. Disponível em: <www.oxfordmusiconline.com/subscriber/article/grove/music/50046> Acesso em: 27 jan. 2017.

SORGEN, Georg Andreas. *Anleitung zum Generalbass und zur Composition*. Mit Anmerkungen von Friedrich Wilhelm Marpurg. Berlin: Gottlieb August Lange, 1760.

SULZER, Johann George. *Allgemeine Theorie der Schönen Künste*. Leipzig: M. G. Weidmanns Erben und Reich, 1771.