



A CIVILIZAÇÃO COMO DESTINO

Nuria Sánchez Madrid

KANT
E AS FORMAS DA REFLEXÃO

Nefiponline

Página intencionalmente em branco

A civilização como destino

Kant e as formas da reflexão

Página intencionalmente em branco

A civilização
como destino
Kant e as formas da reflexão

Nuria Sánchez Madrid

*Nefi*online
Florianópolis
2016

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/>

Capa: Leon Fahri Neto.

Foto: *Cidade ideal* atribuída à Fra Carnevale.
Walters Arts Museum de Baltimore.

Projeto gráfico: Daniel Schiochett.

Diagramação: Daniel Schiochett.

Este livro recebeu apoio acadêmico dos projetos de pesquisa *Poetics of Selfhood: memory, imagination and narrativity* (PTDC/MHC-FIL/4203/2012) do CFUL, concedido pela Fundação para a Ciência e a Tecnologia do Governo de Portugal; e *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 MINECO do Governo de Espanha.

M183c Madrid, Nuria Sánchez
A civilização como destino : Kant e as
formas da reflexão / Nuria Sánchez Madrid. -
Florianópolis : Nefiponline, 2016.
288 p.

ISBN: 978-85-99608-16-6
Inclui bibliografia.

1. Filosofia moderna. 2. Kant, Immanuel -
Crítica e interpretação. I. Título.

CDU: 1

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

Licença de uso Creative Commons:

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



SUMÁRIO

Prefácio.....	7
<i>Por Leonel Ribeiro dos Santos</i>	
Introdução: Kant e a emoção transcendental.....	21

Capítulo I

As formas da reflexão e a genealogia da ordem

1. A “Técnica da natureza”: A co-originariedade crítica de arte, natureza e razão.....	27
2. Filosofia, tom e música em Kant: Vivificação sonora do ânimo e recepção do tom da razão.....	53
3. Maneira e método: Notas para uma genealogia da Crítica a partir da “Metodologia do gosto” da <i>Crítica do Juízo</i>	87

Capítulo II

Paradoxos da cultura: educação, consciência e diferença sexual

4. Dos obstáculos da natureza aos obstáculos da razão: Uma leitura das «Preleções de pedagogia» de Kant em seis passos.....	113
5. Razão, consciência e ficção: J.-J. Rousseau nas <i>Vorlesungen über Anthropologie</i> de I. Kant.....	139
6. Corpo, desejo e razão: a sedução como arte de dominação na Antropologia de Kant.....	171

Capítulo III

Os alicerces da civilização: a sociabilidade como aprendizagem da coação

7. A normatividade pragmática na Antropologia de Kant.....	191
8. <i>Decorum</i> e <i>sociedade civil</i> : Kant em diálogo com B. Gracián e Chr. Thomasius.....	217
9. Kant e Freud sobre os fundamentos da obediência	237
Posfácio	265
<i>Por Márcio Suzuki</i>	
Bibliografia	271
Proveniência dos estudos reunidos no volume	287

PREFÁCIO

Entre as muitas lições que se podem colher dos numerosíssimos estudos que nas últimas décadas têm tido por objeto a obra e filosofia de Kant uma há que não será a de menor significado: o facto de, através deles, se terem tornado visíveis e até ganho relevância muitos aspetos que haviam passado quase completamente despercebidos ou sido muito secundarizados nas tradicionais interpretações do Kantismo. A obra de Kant vem-se revelando assim, não sem surpresa para muitos, não só como uma “obra aberta” a novas leituras e interpretações, mas também como uma obra extraordinariamente fecunda pelas perspetivas que dessas leituras e interpretações se alcançam não apenas para uma reavaliação hermenêutica do próprio significado do projeto filosófico kantiano como igualmente para iluminação dos principais debates filosóficos atuais. Os estafados clichés (purismo, apriorismo, transcendentalismo, formalismo, idealismo, rigorismo, monologismo e solipsismo, e outros do género) que a rotulam e a arrumam, nesse armazém catalogado de doutrinas filosóficas a que, frequentemente, em forma de caricatura, se reduz a história da filosofia, têm vindo a revelar-se impróprios ou inadequados para darem suficiente conta da sua complexidade e até do seu efetivo propósito, à medida que são relidos sem preconceitos não só os escritos do filósofo que foram muito lidos e interpretados ao longo de mais de dois séculos de exegese kantiana, como também aqueles outros que o foram muito pouco, ou mesmo nada

tidos em consideração. Essa recente viragem na hermenêutica kantiana, que, dada a sua intensidade, bem pode ser lida como um novo movimento de “retorno a Kant”, vem todavia marcada pela importância agora reconhecida não já tanto exclusivamente, como antes acontecia, às questões do conhecimento e da filosofia teórica e da metafísica, quanto às questões da filosofia prática (tomada esta num sentido amplo que integra a filosofia moral, a filosofia do direito e a filosofia política) e às questões relacionadas com a *Crítica do Juízo* (a estética, a teleologia) e, na conjunção de ambos esses domínios, também às questões de teor antropológico, entre as quais se destaca a relevância da educação do ser humano, essa “única criatura que tem de ser educada”, a da realização da “destinação da humanidade” como espécie humana, a do sentido da história universal num desígnio cosmopolita, enfim a do processo de civilização e de moralização. Não é que, com isso, as questões mais tradicionais do Kantismo, nomeadamente as relacionadas sobretudo com a filosofia teórica e transcendental — a crítica da metafísica dogmática, a doutrina do conhecimento sintético a priori e todos os sofisticados problemas e aspetos com isso conexos —, tenham perdido algo da sua importância e significado. Bem pelo contrário, também essas questões passam a ser iluminadas, pelo menos quanto à sua pertinência e contextualização, pelos novos temas mais recentemente trazidos à evidência, mesmo se estes parecem não falar o discurso duma razão “pura”, mas antes o de uma razão “impura”, que não tem receio de descer da região dos seus princípios transcendentais ao “baixo chão da experiência”, ao vasto campo da natureza considerado em toda a sua ilimitada multiplicidade e contingente variedade e ao drama (ou quiçá à humana comédia) da história universal que parece desenrolar-se sem qualquer sentido, para pensar, não sem relação com aqueles princípios, os assuntos de que se tece e as regiões onde realmente habita a humanidade, os quais não podem ser ignorados por uma razão, que, tendo-se certificado dos seus limites, sabe bem que, em essência e no fundo, é apenas “razão humana”. De facto, a densidade da

problemática antropológica na filosofia de Kant, que atualmente começa a merecer mais atenção dos intérpretes, exhibe-se generosamente pelos vários capítulos desta obra de Nuria Sánchez Madrid, dando prova da verdade da asserção de Kant segundo a qual todas as outras mais relevantes questões filosóficas por fim se reconduzem à questão «*Que é o Homem?*» e dela tiram a sua pertinência.

A civilização como destino. Kant e as formas da reflexão é uma obra que se inscreve nessa recente viragem hermenêutica operada nos estudos kantianos, já pelos tópicos que privilegia, alguns deles bem pouco comuns nas mais correntes exegeses da filosofia kantiana. As suas reflexões, em vez de insistirem na costumeira estratégia das contraposições, demarcações e cisões, procuram antes mostrar as mediações e as passagens efetivas entre diferentes planos: entre o racional e o sensível, entre a densidade empírica da antropologia “pragmática” e a normatividade moral, entre o processo de civilização e socialização, de feição estética e política, e a moralização, entre o vasto conhecimento empírico do mundo e o conhecimento racional dos princípios, e até entre o sentimento e o conhecimento filosófico e científico. E novos são também os pressupostos que a inspiram e os focos de iluminação que ela projeta sobre a obra do filósofo de Königsberg. Correspondendo, ainda nisso, a uma exigência por este mesmo formulada (*Logik*, AA 09:24), tais pressupostos são, porém, ditados mais por uma visão da filosofia concebida como “sabedoria mundana” (*Weltweisheit*), num sentido e intuito cósmico (*in sensu cosmico*), ocupada e preocupada com a “destinação do homem” (*Bestimmung des Menschen*), do que por uma filosofia concebida num sentido escolar (*in scholastischen Bedeutung/ nach dem Schulbegriffe*), como mera arte ou habilidade de análise ou de sistemática de conceitos. Esses pressupostos são, usando ainda uma outra fecunda distinção proposta pelo filósofo crítico, de intencionalidade “estética”, mais do que “lógica” (*Logik* AA 09:38), e é assim que, entre outros, assomam a primeiro plano, como sendo tópicos bem característicos e semanticamente

ricos da obra kantiana, o respetivo tom, a sua musicalidade, o seu ritmo, a sua peculiar linguagem, tudo o que nos remete para um aspeto frequentemente negligenciado na obra dos filósofos, embora tenha sido Kant porventura um dos primeiros pensadores a colocá-lo em pleno destaque, a saber: que em filosofia importa sobremaneira não só (e talvez mesmo não tanto) *a coisa* ou a *causa*, mas *o tom* (*KrV* A 315), não apenas o que se pensa ou se afirma sobre este ou aquele assunto ou problema, mas a qualidade e a atitude do pensamento com que tal se pensa, por conseguinte, o *modo* ou a “maneira de pensar”, ao ponto de propor a sua filosofia crítica e transcendental como constituindo, propriamente, uma “mudança da maneira de pensar” (*Veränderung der Denkart*). Deste assunto se ocupa largamente o capítulo 3 do presente livro, como que delineando o que se poderia chamar um “maneirismo” kantiano, de inequívoca matriz estética, como um convite à livre criação no pensar, que não tem de recusar a disciplina de um método, mas, incorporando-a, está muito para além dela e que tem em conta não apenas as exigências da objetividade, mas também as que têm que ver com a condição e qualidade subjetiva do pensamento, que são mais da ordem do sentimento, e isso tanto no próprio pensador como naqueles a quem o seu pensamento é comunicado. Do que resulta a convicção da necessidade de conjugar os aspetos lógicos do pensamento com os aspetos estéticos e retóricos da sua criação e comunicabilidade, enfim do reconhecimento da sua pertinência e sentido entre humanos.

Deste modo, mesmo os temas tradicionalmente reconhecidos como sendo os mais genuinamente “kantianos” recebem um novo enquadramento e até uma nova orquestração, que lhes conferem um significado mais pregnante, não só porque assim se torna visível o que de outro modo não era sequer visível na sua pertinência, mas porque se faz ver com muito mais densidade mesmo o que já era visível nas interpretações canónicas das escolásticas kantianas tradicionais. Na verdade, a Autora conhece bem

estas escolásticas kantianas, as mais antigas e as mais recentes, com as quais dialoga para a sua interpretação dos textos kantianos. Um dos vícios dessas escolásticas, que as limita radicalmente na sua pretensão de pertinência, reside no facto de elas se terem constituído com base numa ou noutra parte do *corpus* textual kantiano (por vezes muito limitada: numa só obra, ou até numa só seção de uma só obra), isolada e absolutizada, subalternizando ou deixando de lado ou na sombra todo o restante. Em contrapartida, uma das qualidades da presente obra é o ter a sua Autora, por horizonte das suas leituras e das interpretações que propõe, todo o *corpus* kantiano atualmente disponível, seja ele constituído pelas obras publicadas em vida do filósofo, seja pelo espólio constante das inúmeras reflexões sobre as mais diversas matérias filosóficas, seja ainda pelo material dos vários cursos universitários lecionados pelo Professor Kant e recolhidos por alguns dos seus alunos. Nuria Sánchez Madrid tem por certo consciência do cuidado com que se deve fazer uso destes últimos materiais, que não foram publicados e nem preparados para publicação pelo próprio filósofo, não tendo, por conseguinte, uma autoridade *autoral*. Mas ela sabe também que esses materiais, desde que aferidos, sempre que tal seja possível, pelas obras publicadas (e também pela correspondência e até pelas reflexões avulsas da mesma época), fornecem testemunhos importantes e por vezes até documentos imprescindíveis para se reconstituir a génese e o desenvolvimento de muitos tópicos do pensamento kantiano, sobretudo quando faltam ou escasseiam outros elementos de informação, como é o caso na chamada “década silenciosa”, período no qual Kant pouco publicou e durante o qual todavia redigiu a sua *Crítica da Razão Pura*. No caso dos temas focados na presente obra, é sobretudo o material das *Lições de Antropologia* (disponível, desde 1997, em edição dos Professores e Reinhard Brandt e Werner Stark, como volume 25 da Akademie-Ausgabe), que permite, entre muitos outros tópicos, reconhecer a génese do pensamento político (melhor diríamos, do pensamento antro-histórico-político) de Kant,

ao fio da interpretação das principais obras do filósofo de Genebra e da elucidação pelo Professor Kant do que ele próprio designava por “os paradoxos de Rousseau”. De outro modo, à falta do conhecimento de tais materiais, poderíamos ser levados a pensar, como geralmente tem acontecido, que Kant só se interessou pelo sentido da história depois de haver publicado a *Crítica da Razão Pura* e que só se viria a ocupar expressamente de filosofia política na década de 90, e isso, segundo algum intérprete, devido não tanto a uma genuína preocupação com a espessura filosófica desses problemas, mas por pressão dos acontecimentos desencadeados pela Revolução Francesa. Se, em contrapartida, tivermos em conta os registos desses cursos de Antropologia, nomeadamente dos lecionados no semestre de Inverno de 1775/76 e por toda a década seguinte, veremos que é aí, ao mesmo tempo que elaborava a revolução de pensamento no domínio da filosofia teórica e procedia à crítica da metafísica dogmática, que Kant define os contornos do seu pensamento político e histórico-político, que nas décadas seguintes só virá a confirmar. A filosofia e a política partilham em Kant a mesma lógica e ambiência semântica. Não é de admirar, pois, se, como escreveu Jean-François Lyotard, «a frase filosófica segundo Kant é um análogo da frase política segundo Kant» (*L'enthousiasme. La critique kantienne de l'histoire*, Paris: Galilée, 1986, 16). De resto, não deve ser tido por pormenor sem importância o facto de que o pensamento político e histórico de Kant tenha seu natural contexto de nascimento no âmbito da meditação antropológica em torno do tópico da “destinação do homem”, a que recentemente vem sendo dada alguma importância e que neste livro está em plena evidência já desde o seu título.

De tudo isso dá conta a Autora sobretudo nos capítulos 5 e 7 deste seu livro, dedicado o primeiro precisamente ao debate de Kant com Rousseau, tal como este ocorre no âmbito das *Lições de Antropologia*, apontando as afinidades e as divergências entre o pensamento antro-po-político do pensador de Genève e do seu leitor e intérprete, o filósofo de

Königsberg. Mas o que se disse da gênese do pensamento político de Kant poderia dizer-se igualmente da gênese e formação do pensamento estético de Kant, do pensamento teleológico e de muitos outros tópicos, de maior ou menor relevância. Poderia alguém considerar despicienda esta atenção prestada à gênese aporética de uma obra e defender que a positividade dos textos publicados é canônica e suficiente para a sua adequada interpretação. Esse tem sido, aliás, o entendimento mais comum entre exegetas do Kantismo. Pensamos, pelo contrário, com a Autora deste livro, que atender à gênese e às sucessivas redações de um mesmo tópico ou de uma ideia, como o podemos fazer lendo as reflexões do espólio kantiano, ou à sucessiva retomada de tópicos, nos diferentes cursos lecionados pelo filósofo, tudo isso acrescenta ou pode acrescentar espessura semântica mesmo às obras ou escritos por ele publicados, pois acresce à forma final da reflexão a luz que vem do reconhecimento dos bloqueios de processo que atrasaram a sua redação e a complexificaram, das hesitações do pensador a respeito de muitos assuntos e também das estratégias para os expor, tudo o que permite compreender melhor as suas decisões e soluções finais. E todos estes aspetos são ainda mais de ter em conta quando se trata de um filósofo que era um *Federdenker*, que pensava escrevendo, como a Autora oportunamente faz questão de o lembrar, logo no primeiro capítulo deste seu livro. Kant não era um pensador, que, como Descartes, pudesse invocar o conforto (ou a confortável ilusão) de partir sempre de “ideias claras e distintas”. Era, pelo contrário, um pensador que tinha do processo de pensamento a pessoal experiência de uma percepção crepuscular sempre envolta em alguma penumbra, que só a custo de insistente reflexão chega a aclarar-se-lhe um pouco, ou como uma lenta e por vezes difícil gestação orgânica, mediante a qual uma ideia, a princípio só percebida de forma oculta ou entrevista de forma indecisa e até caótica, é descrita como sendo um germe que se desenvolve a pouco e que só no final do processo de seu desenvolvimento

se deixa ver ao próprio pensador em sua clareza e forma verdadeira (*KrV* A 833-835). E, mesmo aí, no final do processo, há sempre algo que não fica totalmente claro, subsiste alguma coisa em estado caótico e ainda não plenamente desenvolvido a perturbar o merecido conforto das evidências entretanto alcançadas. Tenha-se presente o Prefácio à *Crítica do Juízo*, obra cujo tema central o filósofo meditou ao longo de mais de duas décadas e meia e, chegado ao fim, tendo já enviado o miolo da obra para publicação, eilo que se desculpa perante o leitor pelo “embaraço” em que se vê envolvido, pela “dificuldade” na solução do problema central da obra e pela “obscuridade” que não conseguira evitar de todo na sua exposição, pois que se trata, diz ele, de “um problema que a natureza tanto complicou”, como que confessando a sua insatisfação ou não completa satisfação com a solução encontrada. Num pensador como este não se pode desconsiderar o processo da confecção, da construção e elaboração do respetivo pensamento e obra, a sua génese aporética e a sua peculiar poética, ou aquilo a que Kant chama a “arquitetónica” de uma filosofia ou de um sistema filosófico. Do mesmo modo, nos parece hermenêuticamente fecunda a estratégia da Autora deste livro de, confrontando pertinentemente os diferentes escritos de Kant, esclarecer as passagens obscuras ou indecisas de uns pelas passagens eventualmente mais explícitas de outros, consciente que está de que o pensamento do filósofo é de natureza orgânica e de que o tecido de que ele se faz num dos domínios é da mesma natureza da que se exerce em todos os outros.

Direi breves palavras para destacar a importância de quatro ensaios deste livro, que tratam de assuntos ou pouco comuns na literatura kantiana ou que estabelecem diálogos aparentemente improváveis entre Kant e outros pensadores anteriores ou posteriores. Num desses ensaios trata-se da educação, assunto que tem sido considerado menor, mas que Nuria Sánchez Madrid aqui coloca no seu devido contexto revelando-lhe a sua real importância. De facto, a questão da educação desde cedo está no centro das preocupações

filosóficas de Kant, nela se entretecendo outros aspetos essenciais do pensamento do filósofo, nomeadamente a antropologia, a ética, a filosofia da história e a filosofia política. Assim se pode entender o alcance daquela declaração que se encontra no *Curso de Pedagogia*, segundo a qual «por detrás da educação se esconde o grande segredo da perfeição da natureza humana» (UP 09:444), ou ainda daqueloutra que se lê num dos Cursos de Moral (*Moralphilosophie-Collins*, AA 27:470), onde o Professor Kant, tendo delineado o horizonte possível da perfeição para o qual deve tender a espécie humana, pergunta de onde e de que se pode esperar uma tal perfeição. Ao que responde que «de nada mais a não ser mediante a educação» (*nirgends als durch Erziehung*), sublinhando como a educação se situa na confluência da antropologia e da filosofia da história, em íntima solidariedade com o seu pensamento político. Na verdade, para além dos cursos que o filósofo lecionou sobre Pedagogia, o tema da educação é recorrente noutros seus cursos universitários (de Antropologia, de Moral) desde meados da década de 70 e a ele dedica vários pequenos artigos que revelam a especial atenção que concedia à experiência pedagógica em curso na Alemanha por esses anos, representada pelo Instituto *Philanthropinum* de Basedow, vendo nela uma promissora esperança e recomendando-a.

Noutro dos ensaios, a Autora aborda a temática do corpo, do desejo, do sexo (ou da diferença do género), da mulher, do feminino, tópicos que vêm assumindo importância nalguma exegese kantiana mais recente, por extensão do relevo que esses temas já alcançaram na filosofia. Também aqui quase sempre a abordagem é descontextualizada. Faz-se o escrutínio dos filósofos mais importantes para indagar o que a respeito de tais temas pensam ou propõem, como se eles tivessem que responder aos quesitos que fazem parte da nossa agenda filosófica, mas que não faziam, a não ser muito indiretamente, parte da deles. No caso do filósofo da razão pura até existe abundante matéria para justificar um tal escrutínio, pois ele aborda esses temas desde muito cedo, seja

no contexto duma comparatística dos sentimentos estéticos, seja no plano das considerações antropológicas e pedagógicas, seja no plano ético-jurídico. Mas a conclusão mais frequente a que chega um tal escrutínio é apontar-lhe os preconceitos ou as incoerências entre os princípios e a sua aplicação, vindo nas suas considerações sobre tais assuntos apenas ideias “fora de moda e desacreditadas”. Nuria Sánchez Madrid aborda esses temas tendo em conta por certo o debate atual entre kantianos e kantianas, mas sobretudo procedendo a uma diligente e subtil exegese dos próprios textos relevantes do filósofo (da *Antropologia*, das *Lições de Antropologia*, da *Metafísica dos Costumes* e de outros), mostrando a densidade que está por detrás das formulações kantianas, cujo sentido e pertinência se perdem quando essas formulações são tiradas de contexto. E ela faz isso no intuito de compreender, não com a pressa para absolver ou condenar o filósofo, por ele se revelar capaz ou não de dar as boas respostas, que, de acordo com as exigências da agenda e da sensibilidade atuais, dele se esperaríamos ou se exigiriam em tais matérias.

Os dois outros ensaios tratam na verdade do mesmo problema: o processo da socialização e moralização humana. Num deles, Nuria Sánchez Madrid, com agudeza e engenho, põe em realce um tema também muito pouco atendido da filosofia kantiana, relacionando-o com o respetivo tratamento em dois autores do barroco, Grácian e Thomasius. Trata-se do *decorum*, do cultivo da urbanidade, das boas maneiras, da socialidade, do gosto e em geral dos sentimentos estéticos entendidos como propedêutica para a moralidade. Tema bem importante este, que revela a sensibilidade do filósofo e da sua intérprete para as mediações, no caso, entre a estética e a moral, do que a primeira parte da *Crítica do Juízo* e a *Antropologia* dão muitas indicações. Nesta perspetiva, até a dissimulação e máscara social que usamos nas nossas relações, o jogo das aparências ou a simulação de bons sentimentos, que, todavia, não possuímos realmente, representam uma efetiva homenagem à moral, revelando-se, também neste

caso, o sábio aproveitamento que o filósofo sabe extrair, daquilo que parece ser apenas negativo, para a realização dos superiores fins da razão. Dando a palavra a este Kant assim inesperadamente disfarçado de pensador barroco: «Mesmo a aparência do bem em outros tem de ser estimável para nós, porque esse jogo com dissimulações, que granjeiam respeito sem talvez o merecer, pode por fim tornar-se sério» (*Anth*, AA 07:153).

Associar Kant e Freud também não é muito comum e ainda menos o é na perspectiva em que a Autora deste livro o faz. Desafiando o inverosímil, ela põe em evidência as “afinidades estruturais” que existem entre dois pensadores aparentemente antípodas, pois que um trata das leis (imperativos, normas, obrigações) ditadas pela razão, enquanto o outro trata das pulsões e instintos do inconsciente. Na verdade, apesar da aparente divergência de pontos de partida, eles encontram-se e é possível estabelecer um diálogo frutuoso entre eles. Iluminando o propósito freudiano com o de Kant e o de Kant com o do pensador vienense, Nuria Sánchez Madrid mostra como para ambos os pensadores o processo de civilização e de moralização humana é um processo de coerções progressivamente interiorizadas, e o homem é efetivamente, como o descreveu Kant, «um animal que precisa de um senhor», quer este esteja fora dele ou venha por fim a ser assumido dentro dele pela sua consciência moral, como instância que o impeça de manifestar os seus impulsos destrutivos seja sobre os outros, seja também sobre ele próprio, impedindo-o de realizar a sua humanidade.

Seja o apontamento final para o que parece constituir o núcleo gerador e o fio condutor que liga os temas deste livro: a *Crítica do Juízo* e o seu princípio de reflexão – do juízo reflexionante – como chave de leitura de todo o sistema crítico, mas também por alguns dos seus temas. Nuria Sánchez Madrid conhece bem essa obra de Kant, sobretudo pelo aturado trabalho em torno da *Primeira Introdução* a essa obra, que traduziu e publicou com um notável estudo interpretativo. Reconhecem-se em vários dos capítulos desta

nova obra os resultados ali alcançados e também alguns interlocutores que ali a acompanharam comparecem nesta, com destaque para o inspirado e inspirador hermeneuta da obra kantiana que foi Gérard Lebrun. No estudo introdutório àquela obra, Nuria Sánchez Madrid pusera já em destaque a importância do tema da “técnica da natureza”, que domina os parágrafos daquela *Primeira Introdução*, que viria a ser substituída por uma outra, na qual esse tema quase se apaga. Volta agora a ele, destacando-o logo no seu primeiro capítulo como sendo o que permite captar não só a unidade arquitetônica da terceira *Crítica*, mas também como aquele que, sendo capaz de ligar a poética da natureza e a poética da arte, permite igualmente compreender a poética da razão, enquanto poética da faculdade de julgar reflexionante - ou, na linguagem de Kant, a «técnica da faculdade de julgar» -, como sendo homólogas entre si. No fundo, uma mesma lógica “artística”, espontânea, teleoforme, gere todos os domínios onde a razão reflexionante se reconhece em sua casa, seja na natureza, na arte ou na criação racional. Este tópico foi até há pouco muito pouco advertido pelos kantianos e cabe à Autora deste livro o mérito de ter contribuído para a sua redescoberta. Mas a *Crítica do Juízo* está presente neste livro também através da insistência na determinação estética do programa crítico, que se expõe na importância que o sentimento assume na filosofia e até no conhecimento, do reconhecimento, enfim, da copertença do sentimento ao pensamento e da dimensão estética do pensamento, que aquela obra legitima na sua pretensão transcendental, ao reconhecer a ligação entre a faculdade de julgar e o sentimento de prazer ou desprazer, como o manifestava Kant já na bem conhecida carta a Reinhold, do final de dezembro de 1787. Por obscura que permaneça a explicação dessa ligação, ela é incontornável e carregada de consequências também para uma reavaliação de todo o programa crítico-transcendental, trabalho que ainda está por fazer, mas para o qual a presente obra constitui já um importante contributo.

Em suma, preside a este livro de Nuria Sánchez Madrid não só uma nova atitude hermenêutica como também uma ética hermenêutica que importa realçar, a qual se traduz em procurar entender, antes que criticar, em reconhecer o que o filósofo interpretado alcançou antes que apontar e denunciar o que não alcançou e o que, desde as nossas perspetivas atuais, deveria ter alcançado, em tentar compreender antes que querer usar apressadamente as suas ideias para servir as nossas agendas ou causas sejam estas filosóficas ou políticas, em procurar a coerência e a íntima congruência da obra, antes que isolar dela aspetos parcelares, ora para os aproveitar a favor das nossas próprias perspetivas, ora para concluir a partir deles a rejeição de todo o sistema. Na verdade, só na medida em que nos dispusermos para ouvir e compreender as suas razões e as suas questões podemos esperar merecer a luz que nos vem até das suas sombras.

Leonel Ribeiro dos Santos
Centro de Filosofia da Universidade de Lisboa (Portugal)

INTRODUÇÃO

KANT E A EMOÇÃO TRANSCENDENTAL

Kant foi raramente e apenas recentemente considerado como um pensador central para pensar as tarefas e dificuldades que o processo de civilização supõe para a comunidade humana. As insuficiências geralmente censuradas às suas imagens da sociedade e à sua maneira de colocar o dinamismo social impediram tomar suficientemente em sério o fim de civilizar a espécie humana que a filosofia prática kantiana considera como preâmbulo da moralização. Mas muito mais inabitual seria pôr em conexão a consecução dos fins da civilidade com estados de ânimo sentimentais que confirmam o que W. Wieland, até certo ponto como uma voz que clama no deserto, chamou de reabilitação do sentimento na filosofia crítica ou *a priori* emocional.¹ Os textos que constituem o presente volume compartilham o alvo de focalizar precisamente a presença desta conexão entre o emocional e o transcendental no pensamento de Kant sobre o ser humano, o surgimento da consciência e a habituação à coação social. Na verdade, os trabalhos apresentados não pertencem exclusivamente ao campo da filosofia prática, mas encontram-se no quadrívio em que se cruzam os caminhos da antropologia, da filosofia moral,

¹ *Vd.* Especialmente o trabalho de Wieland, «Die Lust im Erkennen», contido no volume editado por J. Stolzenberg, *Kant in der Gegenwart*, Berlin/New York, W. de Gruyter, 2007, pp. 291-316.

da filosofia da história e da estética. Talvez o conjunto dessas trilhas componha a única imagem do ser humano aceitável para o filósofo transcendental, quer dizer, uma *Menschkenntnis* que não faça da beleza o objeto de consumo mais almejado pelos indivíduos —na esteira da leitura de Gérard Lebrun, cuja presença é bem evidente no livro que o leitor tem em suas mãos— nem pela sociedade como um produto de análise dos cientistas. Pelo contrário, a condição humana mostra com orgulho a sua autonomia na medida em que se revela como capacidade de refletir, quer dizer, de se orientar em qualquer contexto caótico para voltar às figuras da ordem lógica, quer dizer, o único espaço que o ser humano reconhece como próprio, como a própria morada. Por isso, o ser humano caracteriza-se em Kant como o ente dotado de um senso para o sentido, que às vezes torna-se visível quando não se trata de demonstrar uma tese ou de acrescentar os nossos conhecimentos, mas de compreender o que é que se compreende quando temos diante apenas desenhos *à la grecque* ou motivos decorativos aparentemente sem significado² e o que é que os seres humanos se comunicam reciprocamente quando celebram a sua coexistência.

A compreensão do que nos faz humanos aparece paradoxalmente em Kant da mão de estruturas e conceitos bem pouco humanos, minimalistas, que porém determinam os limites da nossa racionalidade e nos providenciam de uma referência para descobrir o sagrado e o divino. Justamente Kant é um pensador de máxima atualidade no nosso tempo devido à profundidade da sua análise dos limites [*Grenzen*], da diferencia deles com respeito às restrições [*Schränken*] e da encarnação que eles recebem na metafísica, mas também na atividade pedagógica e na política e o direito. A última disciplina não é em Kant mais do que uma ciência dos limites, que consegue levar luz e, sobretudo, paz ao campo de batalha de uma metafísica arruinada pelo seu dogmatismo. O ponto ao que mira a razão em Kant parece apontar para a reflexão e as suas

² KU, § 16, AA 05: 229.

formas, que permitem ao sujeito sentir a sua concordância com as formas do mundo e construir por meio de um livre discurso uma sociedade que faça da administração pública do direito a sua instituição mais prezada. Tendo em conta o anterior, a articulação do volume se dividirá em três partes, das quais a primeira — *As formas da reflexão e a genealogia da ordem*— ocupa-se da função rítmica que a faculdade da reflexão possui nas decisões que a razão crítica tem que tomar frente aos problemas que a assediam constantemente. A segunda — *Paradoxos antropológicos da cultura: educação, consciência e diferença sexual*— nos conduzirá pelas vias da formação da consciência, um fenómeno ao que a educação não permanece alheia, além de assinalar a difícil relação que a maturidade moral mantém com a maturidade biológica. Finalmente, os trabalhos que integram o terceiro e último capítulo — *Os alicerces da civilização: a sociabilidade como aprendizagem da obediência e da coação*— perguntar-se-ão pelas condições de aprendizagem da obediência na antropologia política kantiana, apresentando importantes consequências para o que poderia chamar-se de limiar social da moralidade, na idéia de frisar a existência em Kant de uma filosofia social amiúde eclipsada pelo excessivo peso concedido à *Sittlichkeit* hegeliana³, mas muito digna de ser examinada.

Os estudos que o leitor encontrará nas seguintes páginas nasceram vinculados ao projeto de pesquisa *Poetics of Selfhood: memory, imagination and narrativity* (PTDC/MHC-FIL/4203/2012) do CFUL, concedido pela *Fundação para a Ciência e a Tecnologia* do Governo de Portugal para os anos 2013-2015 e aos 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 ambos pelo MINECO do Governo de Espanha para os anos 2014-

³ Sobre este aspecto pode-se consultar o livro de J.-F. Kervégan, *La raison des normes. Essai sur Kant*, Paris, Vrin, 2014, pp. 108-110.

2016 e 2014-2017 respetivamente. Porém, a dívida mais importante que este ensaio mantém dirige-se à comunidade académica filosófica brasileira⁴ e lusófona em geral, e especialmente ao abrangente grupo dos especialistas em Kant do Brasil e do Portugal, com muitos dos quais tive a feliz ocasião de colaborar e discutir a partir do ano 2010, num ambiente de inusual parceria cosmopolita. Sem o entusiasmo e generosidade dos meus colegas, os trabalhos que compõem o volume não teriam sido possíveis. A elaboração deste livro viu-se beneficiada também por uma bolsa como *Visiting Professor* de junho a agosto do 2012 na Faculdade de Filosofia e Ciências da UNESP (Câmpus de Marília), sob financiamento da FAPESP, e por uma estada como *Visiting Researcher* durante uma licença sabática (2014/15) no Instituto de Filosofia do Conselho Nacional de Investigações Científicas (CSIC) de Espanha.

Nuria Sánchez Madrid
Universidade Complutense de Madrid (Espanha)

⁴ Bem representada no volume organizado por F. Rauscher/D.O. Pérez (org.), *Kant in Brazil*, Col. «NAKS Studies in Philosophy», University of Rochester, 2012.

Capítulo I

As formas da reflexão e a genealogia da ordem

1. A “TÉCNICA DA NATUREZA”

A CO-ORIGINARIEDADE CRÍTICA DE ARTE, NATUREZA E RAZÃO

«A medida é dogmática, mas o ritmo é crítico»
(G. Deleuze, «Sobre o ritornello», Mil platos)

A *Primeira Introdução à Crítica do Juízo* possui em si própria uma longa e intrincada história, na qual poderíamos submergir-nos com o alvo de arpoar «o único pensamento» que Kant descobre e desenvolve neste texto e que foi identificado por vários estudiosos da sua obra, como G. Lehmann ou K. Kuypers, com a *técnica da natureza*⁵. Esse único pensamento é um conhecimento nada comum sobre a nossa experiência, mas produto dum olhar «artificial» (*EEKU*, § V, AA 20: 215) que lançamos sobre ela, que diz respeito à adequação ou acomodação das formas múltiplas da natureza à classificação delas segundo instâncias lógicas como os gêneros, as espécies e as sub-espécies. Quando nesse texto se diz que o princípio oriundo do Juízo reflexionante é o princípio da especificação das leis da natureza em concordância com um sistema lógico, essa afirmação equivale

⁵ *Vd.* Lehmann (1969: 294): «Kant na realidade tinha em vista nada menos do que uma filosofia da técnica, uma crítica da razão técnica. [...] [S]ó ela torna plenamente visível a conexão dos pensamentos fundamentais do criticismo» e Kuypers (1972: 33): «[O] conceito de técnica da natureza deve ser posto como base da interpretação de toda a *Crítica do juízo*».

ao seguinte: consideramos a natureza como técnica em virtude de «uma proporção das coisas ao nosso Juízo» (EEKU, § VII, AA 20: 221). Poder-se-ia dizer que este pensamento acompanhou desde sempre o modo kantiano de colocar o sentido e alcance da lógica transcendental, visto que a sua origem é reflexionante, de maneira que a «desproporcionada prolixidade» [*unproportionirten Weitläufigkeit*] (carta de I. Kant a J.S. Beck, 4 de dezembro de 1792, AA 11: 396) da *Primeira Introdução*, que desaconselha a publicação dela, não coíbe a continuação da pesquisa sobre quais serão os últimos fundamentos do que será qualificado mais tarde como uma «pressuposição particular e estranha de nossa razão» (carta de I. Kant a Beck, 18 agosto de 1793, AA 11: 441), à qual o científico ou naturalista recorrem sem refletir sobre uma necessidade semelhante, enquanto o filósofo transcendental, e somente ele, adiciona-a ao acervo dos princípios transcendentais, bem que cobertos por um sentido predominantemente subjetivo. O fato de que a *Primeira Introdução* tenha sido descartada como apresentação do conteúdo e limites da terceira *Crítica* não nega que essas páginas numa extensão tão descortês, tenham contribuído para definir, como o *Apêndice da Dialética transcendental* não estava tampouco em condições de fazê-lo, a existência numa pressuposição na qual se baseiam os nossos juízos e conceitos, quer dizer, o princípio transcendental de teleoformidade.⁶ Com isso procuramos focalizar que o incômodo que esse conhecimento técnico e artificial que alarga a nossa noção sobre a natureza traz com ele não é incompatível, bem pelo contrário, com a persistência numa lenta pesquisa *sobre as condições de possibilidade da reflexão*, quer dizer, sobre o nosso *pensamento selvagem*, que sempre pressupõe uma «objetividade presuntiva»⁷. Dum modo similar à grande

⁶ Tomo em empréstimo este termo do professor Leonel Ribeiro dos Santos, com o qual tenho a honra e a sorte de discutir sobre o pensamento do fim em Kant.

⁷ *Vd.* G. Lebrun (1993: 371).

pintura, que parece mostrar um *favor* o *Gunst* insuperável frente à realidade⁸, a investigação *in progress* contida na *Primeira Introdução* parece ter levado da deusa Ísis os velos que lhe davam um aspecto temível, o que dispõe ao científico e ao artista numa igualdade de condições com o homem comum: os três são capazes de fazer a experiência da conformidade da mente humana ao mundo e os três agradecem ter a ocasião de experimentar esse acontecimento, *faktum* que Chesterton descreveu com genialidade em textos como *Ortodoxia*. Assim, se o pensamento de Copérnico (*KrV*, B XVI) foi considerado só resultado da pura contemplação, a pergunta pelos fundamentos da gênese de conceitos e da subsunção deles sob as leis prova que os herdeiros de Tales deviam cair no poço e suportar as piadas das servas tracias para fundar com solidez a mesma *theoria*. O espanto de Tales unicamente encontrará um final uma vez que tenha sido fundado o fato de que o mundo é captável para nós.

Por meio da reflexão a capacidade de pensar mergulha nas suas origens e justamente esse retorno do pensamento sobre si próprio, em busca do *ritornello*⁹ por meio do qual possa sair airoso dos piores pesadelos lógicos, justifica a impressão de «tautologia» que Kant reconhece ao descobrir o princípio da reflexão, quer dizer, da teleoformidade da natureza:

⁸ *Vd.* Ramón Gaya (2010: 119): «A esa pobre, lastimosa realidad, Velázquez la contempla lleno de amor, pero no enamorado, apasionado, sino lleno de un piadoso amor impersonal, como ha sido siempre el amor de los grandes redentores. Velázquez no puede caer en el amor, en el avariento amor a la realidad ni en el mezquino amor al arte, ya que el suyo no es un amor de amar, sino de *rescatar*. [...] Toda la realidad, la más hermosa como la más horrorosa, sin distinguos, será bien acogida en ese santo terreno de su pintura, y no es que confundiendo unas cosas con otras le parezca igual o le dé igual todo, sino que todo eso que él percibe en sus diferencias como nadie —ya que está dotado de una mirada y de una comprensión excepcionales—, todo eso tan rico y tan vario, viene a estar igualmente en pena, en penitencia».

⁹ *Vd.* G. Deleuze (1995: 324 y 328).

«Esse princípio não tem, à primeira vista, o aspecto de uma proposição sintética e transcendental, mas antes parece ser tautológico e pertencer à mera lógica. Pois esta ensina como se pode comparar uma representação dada com outras e, extraindo aquilo que ela tem em comum com representações diferentes, como uma característica para uso universal, fazer um conceito. Só que quanto a saber se a natureza, para cada objeto, indicou muitos outros como objetos de comparação que tenham com ele algo em comum na forma, sobre isto nada ensina; pelo contrário, essa condição de possibilidade da aplicação da lógica à natureza é um princípio da representação da natureza como um sistema para o nosso Juízo».¹⁰

Estas linhas transmitem que o princípio necessário para garantir as operações do Juízo se descobre no meio de dificuldades que fazem lembrar a «carta roubada» de Poe, e os obstáculos da descoberta continuarão até que se aceite que «[o] que é a categoria quanto a toda experiência particular, é a finalidade ou adequação da natureza (mesmo quanto às suas leis particulares) quanto à nossa faculdade do juízo, segundo a qual ela é representada, não meramente como mecânica, mas também como técnica» (EEKU, § II, nota, AA 20: 204). Por outra parte, o trecho lido transmite outro traço decisivo ao respeito do procedimento da reflexão, que justifica a menção que fazíamos acima do *ritornello* como estratégia de agenciamento e territorialização do conhecimento transcendental. Especialmente, o § V da *Erste Einleitung* lembra-nos que, sem a *esperança* de encontrar conceitos adequados para as formas naturais múltiplas que possamos encontrar no nosso caminhar, «todo refletir seria instaurado ao acaso e às cegas» (AA 20: 212), o que é o mesmo que dizer que sem elevar a *técnica da natureza* a princípio de toda reflexão, «não poderíamos esperar orientar-nos em um labirinto da diversidade de leis particulares possíveis» (AA 20: 214). *Caminharíamos à cegas, os nossos conceitos seriam frutos do acaso e mover-nos-íamos num labirinto*. Tudo aponta aqui para o fato de que sem essa pressuposição subjetiva que mantém viva a

¹⁰ EEKU, AA 20: 211-212, nota.

pesquisa científica, como continua exploração da realidade múltipla do mundo, tornaríamos a ser o jovem que esqueceu o caminho para voltar a casa, com o qual Deleuze começa o ensaio sobre a eficácia do *ritornello* para a implantação mundana da nossa existência. Na realidade, ver-nos-íamos sem a música originária que separa a reflexão humana, laboratório da experiência empírica, da reflexão animal, simples função do instinto.

A radicalidade da pergunta sobre as condições da atividade de pensamento que Kant coloca na *Erste Einleitung* faz que a teoria desça desde a *gramática à música*. A história da filosofia tem-nos mostrado que esse descer pode se realizar na chave do dor, como foi o caso de Schopenhauer, ou na chave da felicidade experimentada ao descobrir as bases lúdicas do que identificamos com a verdade, até o ponto que se poderia dizer que entramos na linguagem e na gramática do mundo pelos jogos infantis da mesma maneira de que alcançamos a nossa madureza lógica no momento em que reconhecemos o campo da ficção e lhe reservamos um local vestibular às nossas regras e leis. Kant sustenta a segunda via mencionada. Ainda que ele não tenha dissimulado o seu reparo frente a esta arte de efeitos tão invasivos e pouco conciliáveis com as exigências da cultura (*KU*, § 53, AA 05: 329-330), a faculdade dos conceitos descobre aspetos que se tornaram invisíveis quando só se tratava do âmbito da objetividade, como o concerto [*Übereinstimmung*] celebrado pela imaginação e o entendimento no limiar da verdade transcendental. As funções mais íntimas do ânimo, as quais Kant costuma atribuir a uma arte oculta ou cujo mecanismo não é suficientemente evidente para nós, só podem se expressar numa linguagem musical. F. Schlegel tinha captado esta característica do pensamento de Kant poucos anos após da publicação da *Crítica do Juízo*:

«[A] repetição constante do tema tem em filosofia duas causas distintas. Seja que o autor tenha descoberto alguma coisa, sem saber ainda aquilo que ela é com exatidão, e neste sentido os escritos de Kant são bastante musicais. Seja que ele

entendeu alguma coisa nova, sem tê-la percebido com exatidão, e neste sentido os kantianos são os maiores músicos da literatura». ¹¹

Partilhamos a proposta que Schlegel faz de recorrer à música para se orientar na elaboração do pensamento kantiano: a abundância da terminologia musical nos textos pertencentes à *Crítica do Juízo* diz respeito às operações, artísticas mais que mecânicas, por meio das quais produzimos os conceitos, ainda que eles tenham um conteúdo altamente empírico, subordinamos umas leis sob a outras mais gerais e desenhamos a reflexão como uma linha que não sabemos até quais cenários insuspeitados nos poderá levar. Não é casualidade que o campo semântico mais recorrente no texto não disponha da unidade dum *genos* ou, se isso for possível, pelo menos dum *genos* atravessado por uma insuperável homonímia, pois o sentido para nós aparece sempre sob a figura do encontro do heterogêneo, da concordância das formas e do acordo entre as faculdades. Referimo-nos ao campo que integram termos como *Übereinstimmung*, *Einstimmung*, *Zusammenstimmung*, *Bestimmung* o *Gebeiß*. Os verbos *stimmen* e *heißen* tornam-se os eixos do vocabulário desta descida ao último fundamento [*erste Grundlage*] da razão (KU, *Vorrede*, AA 05: 168), assim que o plano da *harmonia* se impõe sobre o da *melodia* cognoscitiva ¹². Esta ressonância profundamente musical dos análises levados a cabo na *Primeira Introdução* opõe uma forte resistência à tarefa de ser levada a conceitos (KU, *Vorrede*, AA 05: 170), de maneira que não cremos que seja uma mera especulação considerar a sua escritura como um fato simultaneamente tortuoso e aprazível. Com isto queremos dizer que uma maneira de interpretar este texto encontra em ele a expressão mais aguda da musicalidade das funções profundas do ânimo. Tomando de empréstimo uma afirmação de G. Lebrun, que não poderia ser mais

¹¹ Fragmento do *Athenäum* (1798), frag. 322 (1971: 209).

¹² Kant, I., V-Lo/Philippi, AA 24: 352.

acertada: «[s]ão o movimento e a ramificação dos conceitos que explicam os entusiasmos dos homens, e não o inverso»¹³. Kant escolheu de fato a analogia com as regras da composição musical para precisar a objetividade das nossas representações¹⁴. O texto que nos ocupa quase convida a compará-lo com o Sócrates do *Fedon* (61 b), que reconhece ter começado a produzir peças musicais, respondendo assim ao mandato que lhe foi encaminhado em sonhos, não por vontade de competir com outros músicos como Eveno. A mensagem desse mandato vinca o verdadeiro sentido da atividade desenvolvida por Sócrates, quer dizer, o amor sem condições frente aos arrazoamentos, quer dizer, a «música mais excelsa». Para criticá-lo desde a perspectiva do método, Kant lembra numa reflexão que comenta um parágrafo da *Metafísica* de Baumgarten (§ 78) que a ciência da ordem [*ordinis scientia*], onde não se deve só coordenar, mas também aportar uma ordem a diversas representações, se chamou antigamente, num senso lato, música. *Ordinis scientia olim erat musica latius dicta*.

Mas há outra maneira, não carente de razões, de interpretar as estranhezas que saem ao passo do leitor desta primeira versão da introdução à terceira *Crítica*, ainda que pague o preço de permanecer na superfície das coisas. A *Primeira Introdução* foi vinculada amiúde com o fato de que Kant for um *Federdenker* —¿há algum pensador que não o seja?—, uma atribuição divulgada nomeadamente por um dos editores do texto, G. Lehmann. Um trecho dum curso de *Antropologia* dos anos 1779/1780 providencia —G. Tonelli e R. Terra confirmaram esta avaliação— a radiografia mais fiel do «processo de montagem» dos textos de Kant:

«[D]evemos ter à mão uma folha de papel dobrada ao meio, na qual vamos registrando *promiscue* todas as imagens que digam respeito à matéria. Além disso, também precisamos fazer alguns intervalos enquanto pensamos, os quais contri-

¹³ (1993: 400).

¹⁴ Vd. R 1676, AA 16: 78.

buem de maneira extraordinária para o descanso e fortalecimento da imaginação. Também devemos evitar reler com frequência aquilo que nós mesmos tivermos escrito. (Não devemos ler escritos sobre a matéria a respeito da qual estamos refletindo, do contrário atamos o gênio.) E devemos pensar no assunto mesmo e reunir imagens. Quando ali se encontrarem todos os materiais de nosso assunto, surgirá em nós durante a leitura um esquema que formularemos em frases curtas, emendando-o sem coerção. Caso o esquema esteja correto, recorreremos ao nosso estoque de imagens. Anotamos então a matéria sem ponderação, e se logo nos ocorre alguma outra coisa, deixamos um espaço e, com uma palavra, assinalamos na margem o que deverá vir no meio. Depois, nós o revemos, completamos aquilo que sentimos faltar, copiamos uma vez mais, polimos aqui e ali, e ele está pronto. Pensa algo disparatado e certamente falha em seu objetivo, quem quer fazer algo muito bem de uma só vez, intercalando aí os seus pensamentos».¹⁵

Seguindo as conclusões tiradas deste trecho, deveríamos reconhecer na escritura de Kant um campo submetido a duas forças que avançam em direções opostas¹⁶, quer dizer, dum lado, a constituição sistemática e orgânica que pertence *de iure* ao pensamento, doutro a efetiva encarnação dele em sucessivas capas e estratos diversos, progressivamente remanejados e emendados pelo autor, de maneira que esta combinação de forças oferece um horizonte de variação e

¹⁵ I. Kant, *Anthropologie Brauer (1779-1780)*, repr. por O. Schlapp (1901: 215-216).

¹⁶ Vd. R. Terra, «Reflexão e sistema: as duas Introduções à *Crítica do Juízo*», in: I. Kant (1995: 15): «Mesmo que Kant, em algumas passagens, caia em certo formalismo sistemático, este não é o movimento da sua reflexão. Ou melhor, poderíamos dizer que há, de um lado, uma forte tendência sistemática e, de outro, o processo de pensamento que não cabe no sistema, cria tensões e chega a transbordar o sistema. A *Crítica do Juízo*, por exemplo, elabora questões que não estavam previstas nas duas primeiras Críticas e, mais ainda, reformula o próprio sistema sem destruir as construções anteriores. Não se pode ler a *Crítica da razão pura* e a *Crítica da razão prática* sem levar em conta a terceira Crítica, mas essa não arruína as outras duas. Junto com a invenção constante há o esforço sistematizador que engloba as obras anteriores sem superá-las radicalmente».

coexistência de diferentes abordagens do mesmo problema. A seguinte passagem de Lehmann apresenta este proceder com ajuda da passagem de Kant anteriormente citada:

«Os manuscritos de Kant são muito cuidadosamente trabalhados. Um tema surge primeiro como reflexão em uma folha solta em meio a outras reflexões, é então trabalhado independentemente em uma série de folhas soltas, que são recompostas como esboços [*Entwürfe*]. Dos esboços provém a versão a limpo [*Reinschrift*], que virá a ser novamente reelaborada. Mesmo a cópia [*Abschrift*] é corrigida por Kant e provida de suplementos».¹⁷

Introduziremos neste contexto uma voz, ao nosso juízo, mais sensível ao estilo de Kant. Os estudos kantianos têm contraído uma considerável dívida com a perspicácia que Walter Benjamin dedicou sempre às suas leituras de história da filosofia. Benjamin considera que a escritura de Kant leva os rastros duma forte polêmica que o pensamento mantém com ele mesmo, sendo esta estrutura o *tradendum* do texto:

«Estou persuadido duma coisa: não sentir em Kant a luta *do pensamento que habita a própria doutrina* é não apreendê-lo em sua letra como algo a transmitir, como um *tradendum*; com o máximo respeito, é ignorar o principal da filosofia. Eis por que a crítica de seu estilo filosófico é pura e simples miopia e conversa de madres. É absolutamente verdadeiro que em toda criação da ciência é preciso incluir o valor estético (e vice-versa) e por isso estou igualmente persuadido de que a prosa de Kant representa um limiar da grande prosa de arte. Não fosse assim, a *Crítica da razão pura* não teria transtornado Kleist no íntimo de si mesmo».¹⁸

As indicações de Benjamin não estão desencaminhadas, pois as dificuldades para estar à altura do seu pensamento que o autor do texto exprime são bem eloqüentes: o cenário que atende noutra lado da teleoformidade da natureza é o inferno

¹⁷ G. Lehmann (1969: 56).

¹⁸ Carta a Gerhard Scholem, 22 de outubro de 1917, em Benjamin (1979: 179).

dos desencontros entre as formas naturais e os conceitos, acontecimento do qual decorreria uma autêntica catástrofe para a nossa existência. De fato, preferimos ouvir aqueles que nos dão esperanças de que até os estratos mais profundos do empírico se deixarão classificar em concordância com padrões lógicos, como Kant frisa na *Introdução à Crítica do Juízo*:

«preferimos ouvir aqueles que nos dão esperanças de que quanto mais internamente conhecermos ou pudermos comparar a natureza a elementos externos por ora desconhecidos por nós, tanto mais simples a acharemos em seus princípios. [...] Pois é um chamado [*Geheiß*] do nosso Juízo proceder segundo o princípio da adequação da natureza à nossa faculdade de conhecimento até onde seja possível, sem estabelecer (porque não é nenhum Juízo determinante que nos dá essa regra) se ele tem ou não em algum lugar seus limites».¹⁹

A instância que comunica a estreita conexão entre *razão* e reconhecimento do *sentido* é o *prazer*²⁰. Por isso um pesquisador como Linneo considerava ser motivo de contínua inquietude, que adiaría necessariamente os progressos da investigação, ter que garantir em cada caso as condições de classificação dos entes naturais, como lembra uma nota de Kant na margem da página da *EEKU* (§ V, AA 20: 215-216). Do anterior recorre o *faktum* duma influência da *vontade* sobre a *teoria*, insólita quando não se olha todo o necessário para os fundamentos das modalidades do ter-por-verdadeiro, nos quais Kant anima a reparar nas lições de *Lógica-Jäsche*:

¹⁹ KU, AA 20: 188.

²⁰ Vd. KU, AA 05: 188: «[N]os desagradaria por completo uma representação da natureza através da qual se nos fosse predito que, à menor investigação para além da experiência mais comum, depararíamos com uma heterogeneidade de leis da natureza que tornaria impossível para nosso entendimento a unificação de suas leis particulares sob leis empíricas universais, porque isso conflita com o princípio da especificação subjetivo-final da natureza em seus gêneros e com o Juízo reflexionante em seu propósito».

«Na medida em que a vontade, seja impulsionada o entendimento a pesquisar uma verdade, seja o dissuadida disso, é preciso conceder-lhe uma influência sobre o *uso do entendimento* e, assim, também indiretamente sobre a mesma convicção, visto que esta depende numa grande medida do uso do entendimento».²¹

Creemos que a progressiva *Zergliederung* das condições da produção de conceitos, até chegar a um princípio do uso reflexionante do Juízo obedece a uma inexatidão salutar que abriga a faculdade de julgar, sem que a supressão dela tenha nada de visionária, bem ao contrário:

«A balança do entendimento não é totalmente equânime, e um braço dela, que leva a inscrição *esperança no porvir*, tem uma vantagem mecânica que faz com que as razões fracas que caem no prato correspondente elevem para acima as especulações, que são por si mesmas muito pesadas. Esta é a única inexatidão que não posso suprimir e que, de fato, não quero suprimir jamais».²²

O único matiz que a *Primeira Introdução* teria que opor a um trecho como este seria o seguinte: a vantagem com que conta o prato da balança do entendimento que trabalha em favor do porvir não é mecânica, mas técnica ou artística²³, pois nem o entendimento nem os sentidos a determinaram, mas a *heautonomia* do Juízo. Sem recusar a luz que o trecho do curso de Antropologia possa projetar sobre a estrutura profunda dum texto como a *Primeira Introdução à Crítica do Juízo*, temos a impressão de que a opinião que Kant expressa sobre esta peça da sua produção tem uma espantosa proximidade com as primeiras linhas do *Tractatus* de Wittgenstein, onde o autor diz o seguinte:

«Talvez este livro somente seja compreendido por quem já tenha cogitado por si próprio os pensamentos aqui expres-

²¹ L, AA 09: 73.

²² TG, AA 02: 349-350.

²³ EEKU, AA 20: 213-214.

sos, ou ao menos cogitado pensamentos semelhantes. Não é, pois, um manual. Terá alcançado seu objetivo se agradar a quem o ler com atenção.

Trata de problemas filosóficos e mostra, creio eu, que o questionar desses problemas repousa na má compreensão da lógica de nossa linguagem. Poder-se-ia apanhar todo o sentido do livro com estas palavras: em geral o que pode ser dito, o pode ser claramente, mas o que não se pode falar deve-se calar.

Pretende, portanto, estabelecer um limite ao pensar, ou melhor, não ao pensar, mas à expressão do pensamento, porquanto para traçar um limite ao pensar deveríamos poder pensar ambos os lados desse limite (de sorte que deveríamos pensar o que não pode ser pensado).

O limite será, pois, traçado unicamente no interior da língua; tudo o que fica além dele será simplesmente absurdo.

Não quero julgar até onde meus esforços coincidem com os de outros filósofos. Por certo o que escrevi não pretende ser original no pormenor; por isso não dou fonte alguma, posto que me é indiferente se o que pensei já foi pensado por alguém antes de mim». ²⁴

G. Lebrun conectou por princípios textos como o *Apêndice da Dialética transcendental* da *Crítica de Razão pura* com o texto da *Primeira Introdução à Crítica do Juízo*. No seu *Kant e o fim da Metafísica* lemos a seguinte observação: «É na superfície da aparência [*Erscheinung*] estética que a Aparência [*Schein*] transcendental vai enfim se dissipar» ²⁵. É bem conhecido que a razão prepara ao entendimento o seu campo (*KrV*, B 685) por meio da unidade sistemática originária da primeira faculdade, quer dizer, uma «unidade projetada» [*projektierte Einbeit*] (*KrV*, A 647/B 675) irreduzivelmente incongruente com a experiência possível. A *KrV* vinca o fato de que o desajustamento do horizonte *problemático* (*KrV*, A 508/B 536) da razão com a faculdade dos conceitos não diminuirá nunca, o que quer dizer que o princípio oferecido será sempre com certeza *vagum* (*KrV*, A 680/B 708), porém estável como

²⁴ Wittgenstein (1968: 53).

²⁵ Lebrun (1993: 400).

orientação de toda pesquisa científica. De fato, não encontraremos cientistas que não tenham caído apaixonados com alguma das máximas da razão, que terá alguma das seguintes formulações —*entia praeter necessitatem non esse multiplicanda; entium varietates non temere esse minuendas; non datur vacuum formarum*— e que não devemos entender como simples pautas procedimentais, mas como menções quase míticas de princípios transcendentais da razão ainda por descobrir. A indeterminação destes princípios permite aplicá-los à experiência sem produzir nenhum conhecimento particular, além da orientação que prestam. Pelo menos três trechos das duas introduções à *Crítica do Juízo* sublinham esta auto-limitação na qual parece consistir a *beautonomia* da faculdade de julgar:

«E, se a natureza não nos mostrasse nada mais do que essa finalidade lógica, já teríamos motivo, por certo, para admirá-la por isso, na medida em que, segundo as leis universais do entendimento, não sabemos fornecer nenhum fundamento para isso; só que dessa admiração dificilmente seria capaz alguém que não fosse, acaso, um filósofo transcendental, e mesmo este não poderia nomear nenhum caso determinado em que essa finalidade se demonstrasse *in concreto*, mas teria que pensá-la apenas no universal».²⁶

O segundo texto diz o seguinte:

«[C]om [a lei da especificação da natureza] nem se prescreve uma lei à natureza nem dela se aprende uma lei através da observação (ainda que aquele princípio possa ser corroborado através dela). Pois não se trata de um princípio do Juízo determinante, mas apenas do Juízo reflexionante».²⁷

O último enuncia a restrição da validade do princípio do Juízo talvez com maior clareza que os anteriores:

²⁶ EEKU, AA 20: 216.

²⁷ KU, AA 05: 186.

«Essa pressuposição do Juízo é não obstante tão indeterminada acerca de qual deva ser a extensão daquela finalidade ideal da natureza com vistas à nossa faculdade de conhecimento que aquiescemos mesmo se nos é dito que um conhecimento mais profundo ou mais amplo da natureza pela observação teria de, por fim, esbarrar em uma diversidade de leis [...]. [P]orque nós, com efeito, podemos determinar limites em vista do uso racional da nossa faculdade de conhecimento, mas no campo empírico nenhuma determinação de limite é possível».²⁸

A indeterminação dos princípios da razão será herdada sem dúvida pelo princípio transcendental do Juízo, mas com importantes variações. É relevante levar em conta as limitações do entendimento discursivo frente aos casos empíricos. O fato de que um médico, um juiz ou um político não saibam encontrar o caso correspondente à regra que já aprenderam nas respectivas academias, o que bastaria para declará-los incompetentes, é completamente diferente do fato de que o entendimento finito apenas possa indicar *a priori* o caso ao qual se aplicará uma das regras dele²⁹, sem construí-lo de antemão. Só a partir do momento em que a razão começa a colocar o problema da conformidade a lei dos estratos mais empíricos do mundo tomará aspecto preciso a *Zufälligkeit*, que exige refletir sobre as condições duma legalidade relativa ao contingente³⁰, mesmo que ela funcione num registro apenas subjetivo. Será de interesse uma meditação etimológica sobre este termo —*Zufälligkeit*—, ao qual a tradução por «contingência» não faz justiça, pois trata-se em propriedade das formas que podem vir ao nosso encontro, a emergência das quais *mostra* cada vez um aspecto diverso do mesmo mundo. Aqui se abrem duas vias, igualmente prometedoras, mas que levam até territórios bem distintos. Por um lado, novamente a lógica de Wittgenstein emerge como uma

²⁸ KU, AA 05: 188.

²⁹ *Vd.* KrV, B 174-175.

³⁰ *Vd.* KU, § 76, AA 05: 404.

amizade desacostumada do caminho transcendental kantiano. Se lermos o seguinte trecho:

«Um modo particular de designação pode ser desimportante, mas é sempre importante que seja um modo *possível* de designação. Esta é a situação na filosofia em geral: o singular se manifesta repetidamente como desimportante, mas a possibilidade de cada singular nos dá um esclarecimento [*Aufschluß*] sôbre a essência do mundo». ³¹

Vemos a proximidade com a pergunta que Kant coloca ao indagar sobre a legalidade do contingente e ao oferecer, conseqüentemente, o princípio de teleoformidade como resposta ao problema. Quando Wittgenstein sustenta que a lógica não é uma doutrina, mas «uma imagem especular do mundo» (*Tractatus* 6.13) atinge um nível de reflexão análogo ao que Kant procura chegar na terceira *Crítica*, recorrendo à fórmula da «técnica da natureza». Nos dois casos trata-se de responder ao acontecimento do assombro ou espanto perante o fato da existência do singular na totalidade do mundo ³², ao

³¹ Wittgenstein (1968: 68).

³² *Vd.* el excelente trabajo de F. Ledesma (2008: 172-173): «Así entendida, como método transcendental, la filosofía se encamina hacia un peculiar modo de ocuparse del mundo, de vivir en el mundo, mirándolo derechamente a través de su abertura o descubrimiento en lo singular y en cada caso sin importancia. Lo que cada vez intenta de nuevo es que el mundo irrumpa o se abra, mostrándose en lo singular, de un modo parecido a como aflora el mineral escondido en la entraña de la tierra, cuando la superficie de ésta se rompe y deja la veta al descubierto: éste es precisamente el sentido recto de la palabra alemana *Aufschluß*».

Por eso hacía falta el rodeo, el intento de aproximación que paradójicamente necesita tomar una y otra vez el camino más largo, para ver lo singular derechamente como lo en cada caso sobrepasado por su posibilidad; para ver lo empírico, como lo en cada caso sobrepasado por lo supraempírico, por decirlo kantianamente. Pero el rodeo no podía no retornar a lo que se «manifiesta siempre de nuevo como algo sin importancia», pues la posibilidad de eso sin importancia es lo único que revela el mundo. Y de eso sin importancia ha de alimentarse de continuo dicha revelación. Este camino que parte de lo singular y arbitrario, de lo en cada caso ya dado, para remontarse a su posibilidad y retornar a lo singular

qual é especialmente sensível o filósofo transcendental, como assinava o primeiro texto frisado um pouco mais acima (EEKU, § V, AA 20: 216). Doutro lado, poderíamos trazer à colação, como convida a fazê-lo G. Lebrun, como exemplo da escassa *Wirkungsgeschichte* deste trabalho de Kant, a crítica que Husserl elevou em 1908 contra a suposta abstração da lógica transcendental, que se teria mostrado incapaz de impor regras aptas para uma natureza do fato. Husserl distingue entre as instâncias da natureza exata, estudada pelas ciências exatas, o mundo enquanto conjunto de coisas dotadas ainda duma certa unidade e finalmente uma *Dingvielfalt* que carece de qualquer unidade, e torna necessária a pergunta sobre a possibilidade de levar à natureza sob uma unidade racional. Ao ler textos como o seguinte:

«Trata-se de esboçar a idéia de uma natureza em certo sentido correlativa de uma ciência da natureza matemática, e também de uma natureza que aparece como um certo cosmos, correlato das ciências morfológicas... —portanto, não de uma natureza tal como ela é pensada teoreticamente pelo físico, mas tal como ela se apresenta quando se consideram as coisas sensíveis em uma intenção histórico-descritiva— de uma natureza que *sempre se organiza novamente em gêneros*, espécies, etc., e dá lugar a ciências morfológicas. Nossa consciência fáctica é tal que nela constitui-se uma natureza desde tipo: um cosmos racional».³³

Se advertirá que o trabalho elaborado por Kant na *Primeira Introdução* não teve, como bem sabemos, uma transmissão à sua altura. As preocupações de Husserl sobre os perigos da *incompletitude* da lógica coincidem com as razões que levam Kant a conceder carta de natureza a um princípio

mismo, que de ese modo se vuelve manifestación del mundo y de lo no arbitrario, no tiene nada de nuevo: «así es como, en efecto, suceden las cosas en filosofía (*Ibid.*). Este camino no es otra cosa que lo que kantianamente suele llamarse método transcendental, con el que ya se habían encontrado Platón y Aristóteles, cada cual a su manera».

³³ Husserl (1956: 395).

subjetivo do Juízo, mas dotado de um inequívoco alcance transcendental. Além do diálogo aberto com Husserl e Wittgenstein, que mereceria por si próprio um comentário autônomo, a dedução dum princípio correspondente ao Juízo, por assim dizer, põe remédio as pretensões duma selvagem felicidade que a razão abriga. A *Dialética* e a *Metodologia* da *KrV* fizeram o justo diagnóstico das ilusões duma faculdade que fabrica ideais e imagens de objetos impossíveis de alcançar para ela, quer dizer, esse imaginário depende do esquecimento das condições de possibilidade da síntese sensível. O vocabulário da inicial insatisfação (*Hang, Bestrebung*) e o sonho dum final sossego (*Ruhe zu finden*) percorre esta inteira parte da primeira *Crítica* (A 797/B 825). Kant não oculta que a felicidade é uma exigência irrenunciável para a natureza da razão, no mesmo tempo que para a natureza racional do homem, nem que essa exigência conforme *ideais da imaginação* (*GMS, AA 04: 418*), uma satisfação omnímota dum ponto de vista *extensive, intensive* e *protensive* (*KrV, B 834*) e pretende que tudo no mundo se comporte segundo o desejo e vontade dele (*KprV, AA 05: 124*). Em resumo, a razão parece condenada a assistir aos seus fracassos, até atingir a esperada benéfica maturidade. Mas o fato surpreendente é que a crítica não destrua o desejo de felicidade da razão, como dizíamos antes, irrenunciável para todo sujeito. Pelo contrário, propicia o reencontro com este estado sonhado de satisfação completa como *faktum*, quer dizer, o *faktum* da compreensão das formas múltiplas do mundo por o nosso Juízo, que desencobre um prazer que já temos esquecido, mas que existiu num passado do qual já não podemos lembrar-nos e que regressa cada vez que assistimos ao acontecimento de apropriação recíproca da natureza e das nossas espécies e gêneros:

«De fato, da coincidência das percepções com as leis regidas por conceitos universais da natureza (as categorias) não encontramos em nós mesmos, nem podemos encontrar, o menor efeito sobre o sentimento de prazer —porque o entendimento, com isso, procede necessariamente e sem propósito segundo sua natureza; mas, em contrapartida, a compatibilidade descoberta entre duas ou mais leis empíricas

heterogêneas da natureza —sob um princípio que engloba a ambas— é o fundamento de um prazer considerável, frequentemente até de uma admiração, tal que não cessa mesmo se já se está suficientemente familiarizado com o objeto dela. Na verdade, não sentimos mais nenhum prazer considerável na compreensibilidade da natureza e sua unidade das divisões em gêneros e espécies, através da quais apenas são possíveis conceitos empíricos, pelos quais conhecemos a natureza segundo suas leis particulares; mas o prazer certamente existiu a seu tempo e penas porque a experiência mais comum não seria possível sem ele, o prazer foi misturado pouco a pouco com o mero conhecimento e não foi mais particularmente notado.³⁴

Além da conexão entre prazer e exercício da teoria, o tom estético e reflexionante do Juízo acarreta um sentimento religioso, pertencente a uma religião que jamais pode com tanta clareza ser considerada uma religião dentro dos limites da simples razão:

«A admiração [*Bewunderung*] da beleza bem como a emoção [*Rührung*] suscitada pelos fins tão diversos da natureza que um espírito que reflete está em condições de sentir antes mesmo de possuir uma clara representação de um autor racional do mundo têm em si algo de semelhante a um sentimento religioso [*religiösen Gefühl*] (de reconhecimento e veneração [*der Dankbarkeit und der Verehrung*] para com esta causa que nos é desconhecida), mediante uma espécie de apreciação desta beleza e destes fins que seria análoga à apreciação moral, e assim age sobre o espírito suscitando idéias morais, quando inspiram esta admiração, que está ligada a um interesse muito mais vasto do que aquele que pode produzir uma consideração simplesmente teórica».³⁵

A emergência dum agradecimento e veneração dirigidos à causa desconhecida da ordem da natureza constitui o núcleo da prova físico-teológica da existência de Deus e provavelmente reaparecerá pela mão da possibilidade de

³⁴ KU, Einleitung, § VI, AA 05: 187.

³⁵ KU, «Nota final», AA 05: 246.

contemplar a natureza como se fosse dotada de uma arte que lhe permitisse transitar por si própria do caos ao sentido. A *Primeira Introdução* realiza a análise necessária para captar, por assim dizer, o *quale* da pensabilidade, prévio à *facticidade* de este ou aquele conhecimento, uma medida —*Maß*— que não tinha sido suficientemente avaliada na fundamentação da unidade sintética da natureza segundo leis transcendentais e que sobrevoa o inteiro texto, pois os princípios transcendentais do entendimento mantiveram os níveis mais empíricos daquela num estado precário, sem garantia de poder atingir uma unidade que for além duma unidade analítica da experiência (*EEKU*, § II, AA 20: 203-204). Antes de proceder à aplicação das categorias à multiplicidade sensível que os nossos sentidos têm recebido, é preciso adquirir consciência da produção dum conceito qualquer, do mais humilde em que possamos reparar. Somente repetindo o caminho no sentido inverso daremos com *as bases últimas de toda conceitualidade*, que não por acaso comparece em vários trechos do § IV da *Primeira Introdução* como *qualificação* de leis particulares à pertença a uma única experiência ou de percepções particulares a uma lei empírica. Essa qualificação é o reverso do *faktum* de que a riqueza formal do mundo seja *captável* para a nossa faculdade de conhecimento. A crítica da prova físico-teológica da existência de Deus continha já uma interessante declaração sobre a emergência simultânea da *arte*, da *natureza* e da *razão*, como se as três fossem figuras ou menções míticas dum mesmo *limite*, além do qual perderíamos as mínimas condições para pensar:

«A partir da analogia entre algumas produções da natureza e aquilo que a arte humana produz quando faz violência à natureza e a obriga a curvar-se aos nossos fins em vez de proceder segundo os seus (da semelhança dessas produções com casas, navios, relógios), a razão conclui que a natureza deve ter precisamente por princípio uma causalidade do mesmo gênero, a saber, uma inteligência e uma vontade, fazendo derivar ainda de uma outra arte, embora de uma arte sobre-humana, a possibilidade interna da natureza livremente

operante (que primeiramente torna possível toda a arte e talvez mesmo a razão)» (*KrV*, A 626/B 654).

O vínculo entre as três instâncias pertence ao fenômeno da «dupla fascinação»³⁶ produzido pela beleza livre, expressão cunhada por Lebrun e baseada na explicação de Kant sobre o mecanismo da *fascinatio* sensível (*ApH*, § 13, AA 07: 150), na qual o sentido parece contradizer-se a si mesmo, pois os nossos pensamentos não podem sair desta espécie de triangulação, da mesma maneira que a beleza supõe uma *indecidibilidade* entre a natureza e a arte, como manifesta o § 45 da *Crítica do Juízo*, segundo o qual:

«A natureza era bela quando aparecia ao mesmo tempo como arte, e a arte só pode ser chamada de bela se estamos conscientes de que ela é arte e nos aparece entretanto como natureza» (AA 05: 306).

Frente à *species quae fallit*, da qual decorre um disprazer inequívoco, *species quae illudit placet admodum et delectat*, como lemos no *Entwurf zur einer Opponenten-Rede* (AA 15: 906-907). Segue-se disso que não podemos descer a um estágio que flutue por debaixo das formas e conceitos. Nem decifrar completamente os segredos que contém a Mãe-natureza, que como a deusa Ísis, proclama o seguinte: «Eu sou tudo, o que é, o que foi e o que será, e nenhum mortal levantou o meu

³⁶ *Vd.* Lebrun (1993: 537-538): «Eu sei que estou em presença de um produto artificial, mas tal que não posso me impedir de visá-lo como *bela natureza*. Tudo se passa como se, através de uma dupla “fascinação”, uma retificando o efeito da outra, a verdade se restabelecesse, mas no imaginário. Uma dupla mentira, com efeito: eu nego a finalidade efetivamente presente na obra de arte para projetar, no seu lugar, esta finalidade imaginária que um belo espetáculo da natureza suscitava; na superfície desta obra que é verdadeiramente o produto de uma intenção e de um esforço, a intencionalidade só é encontrada no modo da ficção. Graças a essa reviravolta, doravante a arte pode agradar no “simples juízo”, assim como a natureza, já que ali a finalidade está, assim como aqui, ausente e presente, perdida e reencontrada».

véu» (KU, § 49, AA 05: 316)³⁷. A Providência desta natureza é uma das poucas concessões que Kant faz ao discurso mítico nos escritos sobre filosofia da história. Por que motivo? Nomeadamente pelo seguinte: porque o cuidado [*Vorsorge*] da Natureza, longe de ser qualquer expediente dum *List* racional, dispõe nas mãos dos homens todo o peso da agência no plano histórico. Como o Deus tomista, a Natureza kantiana só quer que os homens desenvolvam até o máximo a sua razão, não agir em nome deles, e nenhuma ação poderá ofendê-la, mais do que o fato que o homem renuncie ao uso de sua mesma razão: *Deus a nobis offenditur nisi ex quo quod contra nostrum bonum agimus* (*Summa contra Gentiles*, III, § 122). O que pode querer dizer a fixação deste limite, para o qual contribui a *técnica da natureza*? Sem dúvida, reabilita a seguinte máxima da escolástica: *forma dat esse rei, motto* que cumpre uma função decisiva no escrito *De um tom de grande senhor recentemente adotado em filosofia*. E, quando se trata da ordem a máxima autoridade não pode ser a contingência e casualidade, mas sempre o *logos*, a nossa única pátria legítima, mesmo que os seus apelos ou chamamentos. A principal fonte clássica desta tese kantiana, segundo a qual a ordem da *physis* é interdependente da linguagem, é a *Física* de Aristóteles, onde lemos que a natureza se diz segundo ou com vistas [*hoú héneka*] à arte e vice-versa, quer dizer, uma depende da outra devido a uma analogia baseada no fato que ambas se encaminham até um fim. Se aprofundarmos os motivos que puderam levar Kant a cunhar a expressão de *técnica da natureza*, decerto emergirá como potência a capacidade da antinomia como motor do pensamento, num sentido que poucos terão apreciado com tanto acerto como G. Deleuze. Em efeito, a expressão possui um forte sentido antinômico, da mesma maneira que expressões habituais na *Crítica do Juízo*, como «divre conformidade a lei» o «teleoformidade ou conformidade a fim» ou «conformidade a fim sem fim», termos que curiosamente se esforçam para dar nome à *determinabilidade*

³⁷ *Vd.* Hadot (2004).

[*Bestimmbarkeit*] do substrato suprasensível externo e interior a nós (KU, *Einleitung*, § IX, AA 05: 196-197). Leonel Ribeiro dos Santos tem reparado com a sua acostumada combinação de agudeza teórica e erudição no elevado caráter oximórico deste vocabulário kantiano³⁸, que ousamos qualificar, tomando em empréstimo as palavras do professor Ribeiro dos Santos, noutra trabalho dele, de «jogo criador, não decerto dos objetos mesmos das representações, mas das representações em si mesmas pertinentes e com sentido, bem que não haja objeto nenhum que lhes corresponda em concreto»³⁹. E o oximoro lembra no espaço da retórica uma operação próxima à oposição real entre proposições na qual consiste a Antinomia. O predomínio duma linguagem antinômica leva sobre si o selo da expressão dos limites da razão. É bem conhecida a confissão de Kant, contida numa célebre carta a Garve, segundo a qual o descobrimento do problema das Antinomias teria significado um considerável progresso no acesso à questão do transcendental:

³⁸ Vd. Ribeiro dos Santos (2009: 150): «O processo de construção do conceito de «técnica da natureza» revela-nos o característico modo de pensar de Kant em toda a sua complexidade: isto é, procedendo por analogias múltiplas, sob o modo do *como se (als ob)*, e, no caso da terceira *Crítica*, recorrendo a conceitos estratégicos dados sob a forma de oximoros, conceitos e expressões que por assim dizer se auto-anulam ou curto-circuitam a si mesmos. É o caso das expressões «livre conformidade a lei» (*freie Gesetzmässigkeit*) (da imaginação): se é livre —espontânea— é precisamente porque não segue uma lei (dada), mas dá-se a si mesma ou inventa uma regra no seu produzir que se confunde como o próprio produzido ou inventado; e ainda da expressão «teleoformidade sem fim» ou «conformidades a um fim sem fim» —*Zweckmässigkeit ohne Zweck* (se é conformidade a fim como é ela sem fim?). Também a expressão «técnica da natureza» é um oximoro, pois junta numa mesma expressão dois princípios ou modos de produção considerados em princípio como antinômicos: o espontâneo ou não intencional, da natureza, e o da arte, que se rege por uma causalidade intencional que opera mediante fins predeterminados pelo agente».

³⁹ Vd. Ribeiro dos Santos (2008: 46).

«Meu ponto de partida não foi a investigação da existência de Deus, da imortalidade, etc., mas a Antinomia da razão pura... foi ela que me despertou pela primeira vez do sono dogmático e me levou à crítica da própria razão, para fazer cessar o escândalo de uma aparente contradição da razão consigo mesma».⁴⁰

É como se Kant nos dissesse que o único começo digno para o conhecimento de um ser racional seria o encontro com a sua razão num estado germinal. O misterioso processo da “aquisição originária” simboliza inequivocamente este gesto da natureza humana, quer dizer, da nossa razão, mas a inteira obra de Kant aproximou-se, com maior ou menor determinação, do acontecimento deste encontro do homem com a sua única origem, para o qual o campo semântico coberto pela «técnica» oferece o suplemento hermenêutico mais adequado.

Pode-se dizer que o Juízo reflexionante põe em funcionamento uma autêntica *arqueologia do saber* em Kant, graças à qual compreendemos que a adequação entre as formas da natureza e as nossas funções lógicas do pensamento é sinal dum contrato que a razão celebrou consigo própria ali onde se perde a memória dos tempos, por meio da reflexão. E a existência desse contrato mostra que a faculdade de julgar é uma faculdade seletiva, que abriga uma tendência ou *studium* que só encontra satisfação no encontro com o sentido presente na conformação das figuras. Esta propriedade é a que permite que o juízo sobre a beleza tenha um alcance ontológico, o que torna coerente a atribuição de Lévi-Strauss ao juízo estético da capacidade de promoção «de um objeto não-significativo a um papel de significação»⁴¹. Até no período pré-crítico encontramos exemplos onde o termo «técnica» remete a uma ordem demasiado concreta para que a ciência a analise, mas imprescindível para a hermenêutica da razão. Enquadram-se neste marco expressões como a «arte

⁴⁰ Carta a Garve, 21 de novembro de 1798, AA 12: 257.

⁴¹ G. Charbonnier (1961 : 130).

secreta» [*gebeime Kunst*], de que fala a *História general da natureza e teoria do céu* (AA 01: 229), encarregado de explicar a formação do cosmos a partir do caos, sem precisar de introduzir causas que não sejam mecânicas. Por outro lado, a «arte oculta nas profundidades da alma humana» (*KrV*, A 141/B 180-181) que é o esquematismo do entendimento, ou a «arte dos sistemas» [*Kunst der Systeme*] (*KrV*, A 832/B 860) que define à arquetônica de razão pura provam a recorrência com a qual Kant usou variantes da *ars naturae* de inspiração estoica, na linha que Balbo expõe no livro II de *Da natureza dos deuses* de Cícero. Nesta obra latina, em desconformidade com a teologia *more epicuro*, que renuncia à participação especial que o homem tem na inteligibilidade do mundo, ao se referir a «uns deuses esquemáticos e inativos», defende-se a riqueza de sentido da técnica, por contraste com a frieza do esquema.

Não poderíamos encontrar uma posição mais contrastante com o ceticismo de Hume, antecessor de Nietzsche⁴² na tarefa de analisar as decisões e moveis que provocaram as posições metafísicas, e com a sua proposta de se sustentar sobre o *faktum* de que a finalidade não é mais que um *relato* autocomprazedor que superpomos à realidade, relato que tem mais que ver com os efeitos uma leve vibração do nosso cérebro, quer dizer, duma eco-localização que só delimita o espaço que podemos cobrir, que com a gênese efetiva dos acontecimentos do mundo, como denuncia no segundo dos diálogos por boca de Filão nos *Diálogos sobre a religião racional*. G. Deleuze assentará numa objeção muito próxima a esta a sua reclamação para abrir «o mundo pululante das singularidades anônimas e nômades, impessoais, pré-individuais» (*Logique du sens*, p. 125), que obedece ao mesmo

⁴² *Vd.* Lebrun (2006: 546-547): «E, se a Vontade de Potência é dita, além disso, *plástica*, é porque ela está *inteiramente* concentrada em cada configuração na qual opera. Ela não é como um determinável que permaneceria retirado, como à espera da determinação que o afetará. “O elemento plástico se determina ao mesmo tempo que determina e se qualifica ao mesmo tempo que qualifica».

espírito das objeções que dirige ao idealismo transcendental. O seguinte texto de Lebrun permitirá dispor esta controvérsia na qual se joga o mais fundamental do pensamento de Kant:

«Eis aí, por tanto, um bom teste para medir a obediência à representação: ser capaz de pensar a *singularidade* fora dos modelos do Ego ou do Eu e, conseqüentemente, ser convencido de que para além do Ego ou do Eu começa o caos, a desordem absoluta. Muitos se satisfazem com essa posição. [...] [P]ara Deleuze é a mesma coisa romper com esse “transcendental” securitário e pensar o *campo transcendental* no sítio mesmo dessa “desordem” (de primeira aproximação) contra a qual a Crítica julgava dever precaver-se, porque não estava armada para *concebê-la*.

Enquanto vocês restringirem o que chamam “o singular” a “piedosas” singularidades, domesticadas, “aprisionadas”, nada de surpreendente que o “transcendental” *deva*, para vocês, tomar a forma de uma instância encarregada de conjurar o caos, de frustrar a todo instante os maus aspectos que o malicioso cinábrio poderia apresentar-nos. Nada de surpreendente, portanto, que a frase de Deleuze soe para vocês como uma simples provocação...».⁴³

Mas avaliar a fertilidade do diagnóstico que Deleuze faz sobre o modo kantiano de colocar a pergunta pelo sentido abriria uma nova via que se encontra longe do nosso propósito presente.

⁴³ Lebrun (2006: 565-566).

2. FILOSOFIA, TOM E MÚSICA EM KANT VIVIFICAÇÃO SONORA DO ÂNIMO E RECEPÇÃO DO TOM DA RAZÃO

«A voz humana pode ser abstrata, ser, possivelmente, a abstração do homem. Mas isso seria uma espécie de abstração parecida com a do corpo desnudado. Já é quase um *prudendum*!»
(T. Mann, *Doutor Fausto*).

A *Crítica* de Kant não é em absoluto indiferente ao *tom* usado no campo da filosofia, especialmente quando se tratar de discussões de natureza polêmica relativas aos objetos principais da *traditio* metafísica. Na *Metodologia* da *Crítica da razão pura* pode-se ler que neste tipo de discussões «[o] que está [...] em litígio não é a *coisa* mas o *tom*»⁴⁴, pois às vezes, após descobrir a impotência cognoscitiva sobre certos objetos, a renúncia à ciência mostra como o avesso da *certeza* a emergência duma «*fé* sólida»⁴⁵ que a *razão* não só aceita, mas promove, devido ao fato de a sua própria existência depender da consolidação desse modo de adesão. Por sua vez, com respeito à prova físico-teológica da existência de Deus, Kant põe sobre aviso dos efeitos prejudiciais duma fingida redução da «linguagem dogmática de um sofista arrogante ao *tom* de

⁴⁴ KrV, «A disciplina da razão pura relativamente ao seu uso polêmico», A 744/B 772.

⁴⁵ *Ibid.*

reserva a de moderação conveniente a uma fé [grifo nosso]»⁴⁶, pois precisamente o dogmatismo ignora o alcance do tom em filosofia, ao não se interessar pela diferença entre as espécies de adesão [*Fürwahrhalten*]⁴⁷ das faculdades de conhecer aos objetos de conhecimento, quer dizer, por descuidar a pergunta pelos limites e não atentar para o uso legítimo dessas faculdades. Uma operação semelhante acontece ao aconselhar-se que «o orgulhoso nome de ontologia» se veja substituído «pela mais *modesta* denominação de simples analítica do entendimento»⁴⁸ [grifo nosso], mais atenta para os limites do uso e sentido dos princípios transcendentais do entendimento puro. Outra referência preliminar tocante ao *rasto tonal* do uso da razão levar-nos-ia ao desprezo mostrado no próprio tempo da *Crítica* em face da outrora considerada rainha das ciências, quer dizer, a Metafísica, tornada uma quérula e plangente Hécuba por obra do «tom de moda» [*Modeton*]⁴⁹ da época na qual eclode um juízo amadurecido. A mesma presunção dos *indifferentistas* no tocante às questões metafísicas, ao preferir o *tom popular* [*populären Ton*]⁵⁰ à terminologia monopolizada pelas escolas⁵¹, não pode se eximir de precisar do vocabulário e de estruturas metafísicas desde que eles tencionam simplesmente pensar. A partir das citações precedentes poderíamos extrair a impressão de a

⁴⁶ KrV, A 624/B 652.

⁴⁷ KU, § 91, AA 05: «Se considerarmos simplesmente o modo como algo pode ser *para nós* (segundo a constituição subjetiva das nossas faculdades de representação) objeto de conhecimento (*res cognoscibilis*), compararemos então os conceitos, não com os objetos, mas sim simplesmente com as nossas faculdades de conhecimento e com o uso que estas podem fazer da representação dada (numa intenção teórica ou prática). A questão de saber se algo é ou não um ser suscetível de conhecimento não diz respeito à possibilidade das próprias coisas, mas sim do nosso conhecimento das mesmas».

⁴⁸ KrV, A 247/B 303.

⁴⁹ KrV, A VIII-A IX. Tradução ligeiramente modificada.

⁵⁰ KrV, A X.

⁵¹ Na KrV (B XXXII) se faz alusão ao «Monopol der Schulen», que manifesta desprezo pelo «Interesse der Menschen».

atividade do pensamento se ver sempre acompanhada dum *tom* ou *som* [*Ton*], duma *Stimmung* das faculdades do ânimo — poderíamos acrescentar—, apenas reconhecível para o exercício da crítica, que substitui a avaliação de livros e sistemas pelo estudo dos princípios e do alcance da razão em geral⁵². Assim, Kant pode fazer alusão aos riscos que o desejável «espírito de profundidade» correu na Alemanha por obra do *tom de moda* «de uma liberdade de pensar com foros de genial»⁵³, que ele redargüirá com rigor no escrito titulado *Dum tom enaltecido recentemente percebido na filosofia*. Neste contexto Kant previne dos prejuízos resultantes da combinação entre a curiosidade alastrada, especialmente entre os jovens, pelo *tom de moda* na época com os resultados de uma educação segundo um método dogmático, pois se trata nos dois casos de aproximações superficiais ao exercício do pensamento. Do encontro entre o tom de moda dos mais novos e aquele orgulhoso dos dogmáticos apenas é pensável esperar que a «vantagem da novidade» chegue a abater os segundos, devido à manifesta incapacidade que eles têm para descobrir «a dialética oculta que se encontra no seio [do filósofo dogmático] como no do antagonista»⁵⁴. O primeiro disfarça esta carência de censura e repressão, de modo que a polêmica filosófica reduzir-se-á a uma competição dos mais novos frente aos que se tornaram antiquados, quer dizer, a um simples combate de divisas mais ou menos subtis, que decorre entre correntes e modas e do qual a razão estará completamente ausente.

Forma parte da hermenêutica filosófica kantiana, do projeto duma *philosophirende Geschichte der Philosophie*, ensaiada nos *Progressos da Metafísica dos tempos de Leibniz e Wolff* (1793), também esclarecida por o próprio Kant na mesma obra como uma *arqueologia filosófica*, colocar os fundamentos racionais das afirmações metafísicas, além das conjunturas empíricas e

⁵² KrV, A XII.

⁵³ KrV, B XLIII. Trad. ligeiramente modificada.

⁵⁴ KrV, A 754/B 782-A 755/B 783.

cronológicas⁵⁵. Tal história da filosofia não se podia manter alheia à estreita relação entre a atividade do pensamento e o uso da linguagem. Sendo verdade que os pensamentos só se encarnam nas palavras e sintagmas lingüísticos, não despertará estranheza o fato de ser possível descobrir na linguagem que uns e outros filósofos usam tons diferentes, não todos condizentes aos propósitos da *Aufklärung*. Com efeito, nós os homens pensamos apenas «mediante os signos» [*durch die Zeichen*]⁵⁶, quer dizer, *in abstracto*, sem esquecer que as palavras são uma espécie de *custódio* [*Wachter; custos*]⁵⁷ dos conceitos, não signos da construção *in concreto* deles. Sendo esta a dependência da razão com respeito à linguagem, é preciso sublinhar a profundidade subjetiva do ato lingüístico de pensar:

«Toda língua é designação de pensamentos e, inversamente, a forma mais primorosa de designar pensamentos é pela língua, esse meio soberano de entender a si mesmo e aos outros. Pensar é falar consigo mesmo (os índios de Otaheite chamam o pensar de linguagem do ventre), por conseguinte, também de ouvir interiormente (por meio da imaginação reprodutiva). Para o surdo de nascimento seu falar é um sentimento de jogo de seus lábios, língua e maxilar, e quase não é possível pensar que em sua fala ele faça algo mais que

⁵⁵ *Vd.* Ribeiro dos Santos (1994: 174): «Kant é levado a problematizar a própria historicidade da razão e a esboçar os fundamentos de uma «história filosófica da filosofia». Por breves que sejam as indicações dadas neste sentido, elas não deixam de constituir uma autêntica «revolução copernicana» no modo de encarar a «história da filosofia», a qual passa a ser vista não como «história das opiniões que aparecem aqui ou ali, mas como história da razão que se desenvolve a partir de conceitos» e onde a ordem cronológica da sucessão dos três estádios (dogmatismo, cepticismo, criticismo) «se funda na natureza da humana faculdade de conhecer». Beneficiou-me muito sobre a maneira kantiana de confrontar a história da filosofia a leitura do trabalho de Andia (2007).

⁵⁶ *Vd.* UD, AA 02: 278.

⁵⁷ ApH, AA 07: 191.

jogar com sentimentos corporais, sem ter conceitos próprios nem pensar»⁵⁸.

Atente-se para a diferenciação no trecho entre um *jogo com sentimentos corporais*, atribuída aos surdos de nascimento, e o *pensar por meio de conceitos*, pois esta dupla se tornará interessante quando falarmos mais de perto dos efeitos da música sobre o ânimo humano. De momento, bastará enxergar o fato de que há uma única linguagem autêntica, sem prejuízo da variedade empírica delas, mas também linguagens análogas com a primeira, como a linguagem dos surdos. Restaria por analisar se a linguagem (musical) das afecções corre idêntica sorte. É uma constante kantiana salientar que o filósofo sempre pensa em companhia de outros, isto é, com ajuda doutros indivíduos, que contribuirão para corrigir e aprimorar o seu pensamento⁵⁹. No âmbito desta comunidade de pensamento será interessante atentar para a co-presença de tons e afecções correspondentes às palavras. Quando Kant pede ao interlocutor para receber, como «pobre filho da terra» as opiniões dele «se possível, na linguagem dos homens»⁶⁰, está a reivindicar o meio lingüístico como o único capaz de conduzir aos homens a consensos não artificiais nem indignos dum ser provido de razão. A mesma manutenção da palavra dada [*Worthaltung*] é sinal do amor da verdade [*Wahrheitsliebe*] dos falantes⁶¹, porquanto a palavra é a expressão e custódio do conteúdo verdadeiro. Por isso, ela deve ser especialmente protegida pela comunidade filosófica conforme os interesses e

⁵⁸ ApH, § 39, AA 07: 192.

⁵⁹ *Vd.* WhDo?, AA 08: «[Q]uanto e com que correção pensaríamos nós se, por assim dizer, não pensássemos em comunhão com os outros, aos quais comunicamos os nossos pensamentos e eles nos comunicam os seus! Pode, pois, muito bem dizer-se que o poder exterior, que arrebatava aos homens a liberdade de comunicar publicamente os seus pensamentos, lhes rouba também a liberdade de pensar: o único tesouro que, não obstante todos os encargos civis, ainda nos resta e pelo qual apenas se pode criar um meio contra todos os males desta situação», trad. de A. Morão.

⁶⁰ *Vd.* Carta de Kant a Hamman, AA 10: 194.

⁶¹ *Vd.* GSE, AA 20: 153.

fins da humanidade. Estudosos da obra de Kant, como Chiara Fabbrizi, encontram na idéia kantiana da linguagem um considerável progresso com respeito a teorias que pretendem esclarecer a atividade do pensamento por meio do recurso às *ideae materiales*, de sólida tradição entre os cartesianos:

«Kant substitui por meio da linguagem o sistema fisiológico das *ideae materiales*, sistema altamente dogmático, pois nenhum componente fisiológico se pode identificar cientificamente com a alma»⁶².

Após marcar a onipresença, por vezes implícita e oculta, da linguagem na análise kantiana da razão, proporíamos dirigir a atenção à pertença à linguagem duma das belas artes de funcionamento mais enigmático, quer dizer, a música. Da mesma maneira que a razão permite reconhecer o tom que aguarda debaixo das afirmações dela, a música será considerada por Kant como uma arte dos sons [*Tonkunsst*], sem, porém, mostrar ulteriores semelhanças entre elas além da mutua ligação ao campo do som, sobre o qual parecem abrir perspectivas tão enfrentadas quanto complementarias. Quando Kant estabelece na terceira *Crítica* uma hierarquia das belas artes, recorre a uma analogia com a língua. No § 51 da *Crítica do Juízo* Kant escolhe —frisando em todo momento que se trata de uma experiência e não de uma verdadeira teoria— as três ordens reconhecíveis na linguagem como fio condutor duma exposição das belas artes:

«[S]e queremos dividir as belas-artes, não podemos pelo menos como tentativa escolher para isso nenhum princípio mais cômodo do que o da analogia da arte com o modo de expressão, da qual os homens se servem no falar para se comunicarem entre si tão perfeitamente quanto possível, isto é não simplesmente segundo conceitos mas também segundo as suas sensações. -- Este modo de expressão consiste na *palavra*, no *gesto*, e no *tom* (articulação, gesticulação e modulação). Somente a ligação destes três modos de expressão constituiu a comunicação completa do falante. Pois pensamento,

⁶² Fabbrizi (2008: 229). *Cfr.* Ribeiro dos Santos (1994: 39-67).

intuição e sensação são simultânea e unificadamente transmitidos aos outros»⁶³.

Uma divisão dicotômica das artes, à qual Kant se refere também um pouco mais à frente, baseada na capacidade delas para exprimir conteúdos conceptuais ou intuitivos, teria trazido consigo uma impressão artificiosa, que bastaria conferir com a força hermenêutica do uso da linguagem para preferir a eleição inicial. Neste contexto a Crítica reserva um ambíguo espaço para a música, sem dúvida tão próxima à matemática por tradição quanto incômoda para o desenvolvimento das operações do pensamento. O § 53 da mesma obra refere-nos a um *falar* «por meras sensações, sem conceitos»⁶⁴, que, ainda não ofereça nada relevante para reflexionar, tem a qualidade de mover «o ânimo do modo mais variado e, embora só *passageiramente*, no entanto mais *intimamente*»⁶⁵ [grifo nosso]. Essa capacidade de *comoção anímica*⁶⁶ eleva a música às posições mais elevadas da

⁶³ KU, § 51, AA 05: 320.

⁶⁴ KU, § 53, AA 05: 328.

⁶⁵ *Ibid.*

⁶⁶ Geralmente esse afeito da música é considerado como o avesso da harmonia, quer dizer, como efeito da melodia, que, por exemplo, o Hegel da *Estética* estima, numa linha interpretativa que se remonta a Rousseau, como a dimensão principal numa peça musical: «A harmonia, a saber, abrange apenas as relações essenciais que constituem a lei da necessidade para o mundo dos sons, mas tampouco como o compasso e o ritmo ela abrange a música propriamente dita, e sim apenas a base substancial, que são o fundamento e o terreno regulares sobre os quais se move a alma livre. O poético da música, a linguagem da alma, que derrama o prazer interior e a dor do ânimo em sons e nesta efusão se eleva suavemente acima da força natural do sentimento, na medida em que faz da comoção [*Ergriffensein*] atual do interior uma percepção de si mesmo, um demorar livre junto a si mesmo e dá ao coração, desse modo, igualmente a libertação da pressão advinda da alegria e do sofrimento – o livre soar da alma no campo da música é primeiramente a melodia [...] o compasso, o ritmo, e a harmonia, tomados por si mesmos, são apenas abstrações, que em seu isolamento não possuem nenhuma validade musical, mas apenas por meio da melodia e no seio dela, como momentos e lados da melodia

hierarquia estética, mas unicamente do ponto de vista do *gozo*, porque a *razão* abriga firmes prevenções contra a influência que esta arte mostra ter no ânimo. Se quisermos esclarecer um pouco mais este primeiro aspecto da música, teríamos que atentar para o fato de que o *atractivo* [Reiz] associado a ela está ligado à interconexão de cada expressão lingüística com um *som* [Tom] diferente, experimentada tanto por o falante quanto pelo ouvinte, que assim participam duma «linguagem universal das sensações», semelhante ao que acontece com os gestos⁶⁷. É em analogia com esse eixo de comunicação que a música põe em obra uma espécie de «linguagem das afecções» [*Sprache der Affekte*], que a tradição de Platão em diante costumou denominar «linguagem das paixões». Poderíamos fixar este *topos* por meio de textos que iriam da *Política* de Aristóteles, confiante na potencia educacional da arte dos sons, até a *Estética* de Lukács:

«Nos ritmos e melodias, sobretudo, estão as mimeses mais próximas da *natureza real* da cólera, da doçura, e também da coragem e da temperança, e de todos os seus contrários, e de outras qualidades morais. Isto os fatos mostram claramente: ao ouvir tais mimeses, a alma muda de estado. E o hábito de se sentir dor ou alegria por tais similitudes está muito próximo daquilo que se sente em face da realidade»⁶⁸.

mesma, podem chegar a uma existência verdadeiramente musical» (Hegel 2002: 315-317).

⁶⁷ *Vd.* AA XXV: 1026-1027; cfr. Giordanetti (2001: 123).

⁶⁸ Aristote, *Política*, livro VIII, 1340a; Cfr. Monteverdi (1926-1942: 10): «Três são as principais paixões ou afeições da alma. Assim considerei, bem como os melhores filósofos. São elas a ira, a temperança e a humildade ou súplica, como mostra, aliás, a própria natureza da nossa voz, que se faz alta, baixa e mediana; na música, claramente referidas por concitado, mole e temperado. Não pude, porém, encontrar nas composições do passado exemplos do gênero concitado, apenas do mole e temperado, mesmo que o gênero concitado tivesse sido mencionado por Platão no terceiro livro de *Retórica* (...); e sabendo ainda que o que move efetivamente nossa alma são os contrários, e que a finalidade da boa música é mover, me dispus com não pouco esforço e estudo a realizá-lo».

O leitor terá a sensação de não ter passado o tempo se atentar para o seguinte trecho de Lukács:

«Não havia dúvida para os gregos de que toda a relação humana com a realidade, tanto a científica quanto a artística, se funda numa refiguração da natureza objetiva de tal realidade. [...] Por outro lado, os gregos viram com toda clareza que o objeto mimeticamente reproduzido pela música se distingue qualitativamente das demais artes: é a vida interior do homem»⁶⁹.

Ainda que alguns proeminentes musicólogos como Carl Dahlhaus⁷⁰ tenham considerado a teoria das afecções no contexto da música como um elemento contingente, dado que um tema musical pode envolver outros conteúdos diferentes das afecções, seria interessante deter-se no fato de que a «Musik ohne Text» mencionada na *KU*⁷¹, na qual alguns intérpretes encontraram o cerne matemático mais autêntico desta arte, está isenta de *tema* e justamente por isso não origina afecção nenhuma. Peças desse tipo, resultado da improvisação que ofereceria, por exemplo, uma sessão de jazz, serão vistas com simpatia por aqueles que gostariam de desligar a música em Kant do sentimento de prazer e desprazer, mas então se tornaria indispensável determinar se a carência duma reação emocional não arrebataria a esta arte do único veículo de que dispõe e que lhe permite dotar-se de alguma saída em face da pura transitoriedade. As próprias afecções, verdadeiro ponto de união entre a alma e o corpo e também meio de desencantamento e secularização do mistério que tradicionalmente envolveu este falso problema⁷²,

⁶⁹ G. Lukács (1982: 8).

⁷⁰ Vd. Dahlhaus (1953: 338-347); cfr. Schubert (1975: 12-25).

⁷¹ *KU*, § 16, AA 05: 229: «[O]s desenhos *à la grecque*, a folhagem para molduras ou sobre papel de parede etc., por si não significam nada: não representam nada, nenhum objeto sob um conceito determinado, e são belezas livres. Também se pode contar como da mesma espécie o que na música se denomina fantasias (sem tema), e até toda a música sem texto».

⁷² É especialmente proveitoso o artigo de Hermann-Sinai (2010: 437): «As

seriam o veículo conector da estrutura matemática duma peça musical com o modo de se sentir o ouvinte a si próprio. Como é bem sabido, Kant diferencia com diligência entre *afecções* e *paixões*⁷³, como se pode comprovar na *Antropologia em sentido pragmático*. Os dois termos exemplificam, no campo do sentimento de prazer e desprazer e na faculdade de desejar respectivamente, uma incapacidade para conceder às inclinações o seu peso específico real e não imaginário, mas com a diferença seguinte: as afecções arraigam no estado presente, que confundem com uma totalidade permanente, enquanto as paixões mostram uma maneira de desejar conforme variadas ilusões egoístas, não conforme legítimos princípios racionais. Por isso, as paixões são cânceres e inimigas declaradas da razão, as afecções, porém, uma espécie de embriaguez que estorva transitoriamente do pensamento, são emoções, quer dizer, «comoções passageiras da mente»⁷⁴. A obsessão pelo momento presente torna o sujeito prisioneiro duma dor ou duma alegria excessivos que chegam a envolver sem falhas o mundo circundante, que por obsedantes podem pôr em causa a vida mesma. O jogo das sensações que a música comporta cumpre a missão de acostumar o corpo a uma oscilação e antagonismo entre as dores e os prazeres, quer dizer, entre a promoção da vida e o impedimento dela⁷⁵. Graças ao gozo musical, as afecções, aprenderão a definhar a sua vivacidade e quebras abruptas dos

afecções, assim, como excitações do ânimo, formam tanto parte da dimensão de atrativo e emoção *transitória* ou *passageira* da música como também são transmissoras do tema e, precisamente por isso, a garantia do “movimento *continuado* e [da] vivificação do ânimo” (KU, AA 05: 329)». Cfr. Hermann-Sinai (2010: 438): «O fato de que um movimento corporal corresponda a uma afecção provocada no ânimo é um ponto decisivo para a interconexão entre música e tempo».

⁷³ Encontrar-se-á um exaustivo estudo destes termos, assim que doutros relacionados com o campo semântico da felicidade em Kant, na Tese de doutorado de García Ferrer (2011). Permito referer ao leitor também ao meu trabalho sobre a lógica kantiana das paixões (2013).

⁷⁴ ApH, § 80, AA 07: 266.

⁷⁵ ApH, § 60, AA 07: 231.

“diques” anímicos, assim que apagarão os afeitos mais agressivos⁷⁶:

«[N]o que diz respeito ao sentido vital, não só é movido de um modo indescritivelmente vivo e variado, mas também fortalecido pela música, como um jogo regular de sensações auditivas, que é como uma linguagem de meras sensações (sem nenhum conceito). Os sons aqui são tons, são para o ouvido o que as cores são para a visão: uma comunicação dos sentimentos a distância, num espaço circundante, comunicação a todos os que nele se encontram, e uma fruição social que não é diminuída pelo fato de muitos dela participarem»⁷⁷.

A íntima relação entre *tom/som* e afecção segundo Kant tornaria bem difícil posicioná-lo do lado da *Musikwissenschaft*. Pelo contrário, uma *Musikphysiologie*, que teria atraído a leitores como Gilles Deleuze, começa a tomar forma com ajuda dos raros, porém, densos textos que Kant dedica à música, pois esta arte da qual tratamos, longe de projetar figura [*Gestalt*] nenhuma de qualquer objeto, aporta câmbios e mudanças apenas referidas ao sujeito⁷⁸, como se estivesse a dar forma a um mundo interior e subjetivo, no logo de projetar uma realidade exterior. A apresentação da música nos §§ da *Crítica do Juízo* concentrados na hierarquia entre as belas artes, segundo o peso que o gosto tem nelas, diz-nos que estamos frente a uma arte da comunicação universal que se serve da harmonia e da melodia, em vez de uma forma da linguagem, com o intuito de expressar Idéias estéticas⁷⁹, quer dizer, complexos de sentido não conceptuais que «dão muito que pensar» (KU, § 49, AA 05: 314), e, porém, não constituem enigmas que pudéssemos esperar decifrar alguma vez. O

⁷⁶ ApH, § 74, AA 07: 252.

⁷⁷ ApH, § 18, AA 07: 155.

⁷⁸ *Vd. R*, AA 15: 304-305.

⁷⁹ *Vd. KU*, § 57, Obs. I, AA 05: 342: «Uma *ideia estética* não pode tornar-se um conhecimento porque ela é uma *intuição* (da faculdade da imaginação), para a qual jamais pode encontrar-se adequadamente um conceito».

característico dessa Idéias é a abertura do campo semântico indeterminado que elas trazem com elas, sempre mais vasto do que a unidade da função conceitual poderia determinar. O que é que a música transmite segundo estes antecedentes? Se olharmos para a *Logik-Philippi* (AA 24: 357-358):

«A música não fornece absolutamente nenhuns objetos ou descrições dos mesmos. A proporção (*Proportion*), que em nenhuma espécie de beleza (*in keiner Art der Schönheit*) é tão exata e tão múltipla como na música, é o que constitui a beleza da mesma».

Mesmo que a música não se ocupe da figura das coisas, poderia ser a descida mais profunda que uma arte puder empreender até o mais profundo do ânimo graças a sua capacidade para captar a proporção com a qual decorre a vida. Aqui o problema assenta no estabelecimento do caráter objetivo ou meramente subjetivo dessa proporção⁸⁰. O § 51 estabelece um desdobro das sensações, especialmente do ouvido e da vista, nas quais deveriam diferenciar-se a mera *receptividade* passiva duma peculiar *afectibilidade* [*Affektivität*], que Kant enlaça com a reflexão e com a sensibilidade para captar «diferenças concebíveis» entre qualidades sonoras diferentes:

⁸⁰ No *Doutor Fausto* de Thomas Mann, o palestrante Kretzschmar refere-se à ambigüidade da dimensão sensual e espiritual da música, apresentando a música pura como o verdadeiro fado dela: «Talvez —disse Kretzschmar— seja o mais íntimo desejo da Música não ser ouvida, nem tampouco ser vista ou sentida, e sim, se possível, ser percebida e enxergada unicamente num além dos sentidos e até da alma, numa região espiritualmente pura. [...] Existe [...] um instrumento, isto é, um recurso de realização musical, mediante o qual a música fica audível, mas de um modo meio assensual, quase abstrato e por isso peculiarmente adequado à sua índole espiritual: é o piano, instrumento que não é tal na aceção dos outros, já que lhe falta qualquer caráter específico. Pode-se, na verdade, tocá-lo como solista, à maneira dos demais, e transformá-lo em veículo do virtuosismo, mas isso seria um caso excepcional e, a rigor, um abuso. Tudo considerado, o piano é o direito soberano representante da própria Música, na sua espiritualidade» (Mann 1996: 61-62).

«É digno de nota que estes dois sentidos, com excepção da receptividade para sensações, na medida do que é requerido para obter por intermédio delas conceitos de objetos exteriores, são ainda capazes de uma sensação particular ligada a eles, sobre a qual não se pode decidir com certeza se ela tem por fundamento o sentido ou a reflexão; e que esta afectibilidade não obstante pode por vezes faltar: embora de resto o sentido, no que concerne ao seu uso para o conhecimento dos objectos, não é absolutamente falho, mas até especialmente fino. Isto é, não se pode dizer com certeza se uma cor ou um tom (som) são simplesmente sensações agradáveis, ou se já é em si um jogo belo de sensações e se como tal traz consigo, no julgamento estético, um comprazimento na forma. Se se considera a rapidez das vibrações da luz ou, na segunda espécie, das vibrações do ar, que ultrapassa de longe toda a nossa faculdade de ajuizar imediatamente na percepção a proporção da divisão do tempo por elas, então dever-se-ia acreditar que somente o *efeito* desses estremecimentos sobre as partes elásticas de nosso corpo é sentido, mas que a *divisão do tempo* pelos mesmos não é notada e trazida a julgamento, por conseguinte que com cores e tons só se liga o agrado e não a beleza da sua composição. Mas se, contrariamente, se considera, *primeiro*, o matemático que na música e no seu julgamento se deixa expressar sobre a proporção dessas vibrações, e se ajuíza o contraste das cores, como é justo, segundo a analogia com a última; *segundo*, se se consultam os exemplos, conquanto raros, de homens que com a melhor vista não puderam distinguir as cores do mundo e com o ouvido mais apurado não puderam distinguir os sons, do mesmo modo como, para aqueles que o podem, a percepção de uma qualidade alterada (não simplesmente do grau de sensação) nas diversas intensidades da escala de cores ou sons, e além disso o facto que o número das mesmas é determinado para diferenças *concebíveis*: assim poderíamos ver-nos coagidos a não considerar as sensações de ambos como simples impressão dos sentidos, mas como efeito de um julgamento da forma no jogo de muitas sensações»⁸¹.

Embora alguns homens careçam completamente desta *afectibilidade*, como Kant sustém neste mesmo § e descreve na carta a Hellwag do 3 de janeiro de 1791 a propósito do amigo

⁸¹ KU, § 51, AA 05: 324-325.

dele, o comerciante Green, que ao ler o *Essay of Man* de Pope o único que lamentava era que o texto estivesse escrito em verso em vez de em prosa, as precavidas indicações de Kant apontam para o fato de que possuir uma capacidade semelhante permite extrair da música uma experiência propriamente estética. Mas isso «não se pode dizer com certeza». Talvez Kant refira-se no trecho referenciado mais a uma ilusão de formalidade do que à gênese matemática da arte em pauta. Pois, se atentarmos para os detalhes, a velocidade do ritmo, em contraste com a estrutura harmônico-melódica duma peça musical, seria um índice suficiente das raízes marcadamente sensíveis desta arte, na qual podemos reconhecer os três passos duma única aparência:

- 1) Como jogo de sensações sem conceitos, se impõe primeiramente a dimensão marcadamente intuitiva do ritmo presente na música.
- 2) O ritmo combina-se com o eixo harmônico-melódico, que exprime Idéias estéticas.
- 3) A Idéia estética expressada pelo eixo harmônico-melódico volta sobre o corpo «com força conjugada» [*mit vereinigter Kraft*].

O seguinte trecho demarca justamente este itinerário que tem no corpo o *alpha* e *omega* do movimento musical:

«Na música este jogo vai da sensação do corpo a Idéias estéticas (dos objetos para afectos), e destas então de volta ao corpo, mas com forças conjugadas»⁸².

Contamos, por tanto, com elementos suficientes para sustentar que segundo Kant a música funciona no campo das belas artes como uma *aparência dentro do próprio campo das aparências*, o que explica a sua instável posição na hierarquia das artes, além de dar licença para ligá-la ao *riso* despertado pelos gracejos, quer dizer, a «um afecto resultante da súbita

⁸² KU, § 54, AA 05: 332.

transformação em nada de uma tensa expectativa»⁸³. Ainda que o riso mantenha uma relação não oscilante com o delir-se duma tensa expectativa, como é o caso da música, esta e o riso partilham duma proximidade ao conceito —ou, melhor dito, ao *acontecimento*— de *nada*, o qual não é alheio à comunicação entre o jogo sensível, o corpo e o movimento do ânimo. Assim, a música pertence, como outros jogos de implantação social, à vindicação da seriedade do supérfluo num espaço cultural, quer dizer, à necessidade de reservar um local para um gozo passageiro e aparentemente sem importância nenhuma no seio da mesma cultura. Não parece desprovida de interesse a coincidência entre a aparição da nada, por exemplo, na tabula da nada da primeira *Crítica* e a demarcação e toma de consciência dos extremos limites das faculdades do ânimo. De antemão, nessa nada jogamo-nos muito desde o ponto de vista do bem-estar anímico, mas seria exagerado pretender que tal jogo puder se tornar um assunto tão sério como o tecido de Idéias estéticas que oferece a poesia⁸⁴. Esta cumplicidade entre música e *bagatelle* anímico-corporal não nega o enlace entre o som e uma linguagem no sentido mais amplo, assentada num sistema de codificação racional no qual predominam os rastos [*Spuren*] e signos [*Winkel*] só eloqüentes para um ouvinte como o homem:

«Os atractivos na natureza bela, que tão freqüentemente são encontrados como que amalgamados com a forma bela, pertencem ou às modificações da luz (na coloração) ou às do som (em tons). Pois estas são as únicas sensações que não

⁸³ KU, § 54, AA 05: 332.

⁸⁴ P. Kerszberg propõe uma leitura nesta linha da música em Kant em (Kerszberg 2003: 53-72). Pode-ser ler especialmente (Kerszberg 2003: 69): «Vista deste ângulo, a música se aproxima talvez mais do que nenhuma outra à satisfação estética maior possível: devido a que o autêntico prazer do sujeito é se iludir sobre o prazer doutros, no momento no qual se impõe completamente a nós pela carência de urbanidade dele, pelo seu poder por ser invasivo demais para o corpo, a música é na beira de se dissolver num quase nada —simples aprazimento da ilusão que nunca se toma em serio até ao fundo».

permitem simplesmente um sentimento sensorial [*Sinnengefühl*], mas também reflexão sobre a forma destas modificações dos sentidos, e assim contêm com que uma linguagem que a natureza nos dirige e que parece ter um sentido superior»⁸⁵.

Naturalmente, deve salientar-se que a linguagem da qual se fala no trecho pertencente ao § titulado «Do interesse intelectual» pelo belo da *Crítica do Juízo* se refere mais a um código produzido no interior do ânimo do espectador do que a um que estivesse objetivamente latente na superfície da natureza e os seus produtos. Mas os sons emitidos livremente pela natureza pouco têm que ver com a música propriamente dita. Não incomodam como os vizinhos, prisioneiros o não, dum bairro ou duma cidade pequena como Königsberg. No caso das *rêveries du promeneur solitaire* a experiência com as Idéias estéticas aponta à transição ao simbolismo moral, enquanto o análogo duma linguagem gerada pela música vivifica e move dum modo particularmente variado e íntimo o ânimo. O espectador rousseauiano da natureza olha para o céu estrelado sobre mim, todavia o ouvinte da música olha no seu interior, e não precisamente para procurar a voz da lei moral, mas para sentir o ritmo do ânimo, sempre oscilante entre a dor e o prazer.

Ao associar a música mais com o gozo do que com a cultura, Kant convida a atentar para o fato de que esta arte acorda nos ouvintes um *Gedankenspiel* que seria apenas o efeito duma associação mecânica de afecções. Os sons despertam no ânimo Idéias estéticas naturalmente enlaçadas com eles através da formação dum tema, que marca na peça a afecção dominante, portadora da «unidade qualitativa»⁸⁶ sem a qual os sons se destruiriam uns a outros. Numa Reflexão Kant declara que a vivificação do ânimo cumpre melhor o seu escopo quando uma única idéia o tema percorre o jogo⁸⁷. Os

⁸⁵ KU, § 42, AA 05: 302.

⁸⁶ KrV, B 114.

⁸⁷ AA 15: 361.

elementos constitutivos dessa unidade são de caráter matemático, pois aqui a matemática não tem parte nenhuma, mas é a asséptica *conditio sine qua non* do atrativo que a arte produz:

«Mas no atrativo e no movimento do ânimo, que a música produz, a matemática não tem certamente a mínima participação; ela é somente a condição indispensável (*conditio sine qua non*) daquela proporção das impressões, tanto na sua ligação como na sua mudança, pela qual se torna possível compreendê-las e impedir que elas se destruam mutuamente, mas concordem com um movimento contínuo e uma vivificação do ânimo através de afectos consonantes com ele, e assim concordem numa agradável autofruição»⁸⁸.

Uma Idéia estética traz consigo, como afirma Claudio La Rocca, «a criação dum campo de possibilidades semânticas [...], quer dizer, duma estrutura de produção de interpretações»⁸⁹ que impede considerá-la como um meio de transmissão dum conteúdo determinado. Os atributos estéticos mantêm sempre alerta o ânimo ao abri-lo «[à] perspectiva de um campo incalculável de representações afins»⁹⁰, que poderíamos descrever como uma espécie de metáfora contínua, que nunca chega a demarcar os seus verdadeiros limites. Na analítica kantiana do belo a técnica de natureza alarga consideravelmente o nosso conceito dela⁹¹, duma maneira completamente enigmática para nós. Frente a ela a técnica matemática musical faz com que as impressões se interconectem [*zusammenfassen*] umas com outras e concordem [*zusammenstimmen*] como afecções consonantes, de maneira que o movimento continuado que essas combinações produzem no ânimo conflui num gozo agradável para o ouvinte. O matemático faz ato de presença na música só para desaparecer na metamorfose dela numa experiência anímico-

⁸⁸ KU, § 53, AA 05: 329.

⁸⁹ *Vd.* La Rocca (1998 : 530-544).

⁹⁰ KU, § 49, AA 05: 315.

⁹¹ *Vd.* KU, § 23, AA 05 : 246.

corporal. Esta é a posição de P. Kerszberg com respeito à função cumprida pela matemática no fenômeno do gozo musical, que consideramos bem sugestiva:

«Se a matemática desfruta em todo momento duma proximidade intelectual com a música, quando o produto finalizado se oferece à experiência sensível, a matemática desaparece completamente. [...] As regras matemáticas que estão na base de toda composição musical são a condição de possibilidade da música, mas segundo as exigências da crítica, é preciso compreender essa condição de possibilidade sem ela parecer de origem inconsciente (como em Leibniz), pois ela se nega a si própria no momento da impressão vivida. Condição a priori indispensável da música, a matemática não aparece finalmente tão indispensável do que se podia crer, devido ao fato de que o sujeito afetado não a reconhece mais»⁹².

Sem dúvida, a matemática faz com que o nosso ânimo jogue de maneira agradável com os sons musicais, mas isso parece responder ao fato de que a *Unterhaltung* precisa investir diferentes estratégias e trabalho em geral para manter o negócio da vida. A vida apresenta-se sempre em Kant como herdeira e produto de si própria, pois é irreduzível a um progresso meramente mecânico, exige já sempre algum exercício da liberdade, por mais que este seja ainda tosco e grosseiro, necessitado de gosto: é preciso idear jogos e entretenimentos vários que facilitem a continuidade da vida e garantam a continuada evasão da morte. As proporções e propriedades dos números que tanto estudaram os pitagóricos estão presentes no gozo musical, mas Kant acautela com respeito ao *tom enaltecido* [*vornehmen Ton*] no qual os filósofos podem cair inadvertidamente movidos por um perigoso entusiasmo frente à autonomia da razão na produção de entes geométricos:

«Platão, ele próprio mestre nesta ciência -- ao deparar com uma tal constituição original das coisas (a qual para ser des-

⁹² Kerszberg (2003 : p. 66).

coberta implica que possamos afastar toda a experiência) e ao deparar também com a faculdade do ânimo que consiste em poder criar a harmonia dos seres a partir do seu princípio supra-sensível (ao que ainda se acrescentam as propriedades dos números com os quais o ânimo joga na música) -- entrou num entusiasmo que o elevou, por cima dos conceitos de experiência, a Idéias que lhe pareceram somente explicar-se mediante uma comunidade intelectual com a origem de todos os seres. Não é pois de admirar que ele tenha expulso da sua escola os desconhecedores da arte de medir, na medida em que pensava deduzir da intuição pura que habita o íntimo do espírito humano, aquilo que Anaxágoras deduziu dos objetos da experiência e da respectiva ligação final. Na verdade é na necessidade daquilo que é conforme a fins e constituído como se fosse preparado intencionalmente para o nosso uso, parecendo, no entanto, convir originalmente ao ser das coisas sem se referir a esse uso, que precisamente se encontra a razão da grande admiração pela natureza, não tanto fora de nós quanto na nossa própria razão; pelo que é perdoável que esta admiração, por um mal entendido, se tenha pouco a pouco transformado em entusiasmo»⁹³.

Longe da ascensão da matemática musical até as Idéias da razão e da dedução da riqueza do mundo da «intuição pura que habita o íntimo do ânimo humano», Kant considera que o intelectualista Platão tinha de receber com urgência no tocante aos limites da finalidade objetiva formal alguma decisiva lição do empirista Epicuro, insuperável conhecedor da natureza e das condições da vida. O primeiro filósofo fez girar a filosofia em torno ao eixo da *admiração* [*Bewunderung*] — não uma passageira *estupefação* [*Vervunderung*]—, afecção compreensível no processo da pesquisa, mas instrumento ilegítimo de progresso cognoscitivo. Ao juízo de Kant, Epicuro entendeu com toda correção não só a conexão entre toda representação e um estado do ânimo, mas os mecanismos pelos quais se desenvolve o ânimo, quer dizer, o princípio próprio da vida [*Lebensprinzip*]⁹⁴ do sujeito, que, no

⁹³ KU, § 62, AA 05: 363.

⁹⁴ KU, AA 05: 278.

caso de não encontrar estímulos ou obstáculos na exterioridade, os procurará em relação com o próprio corpo. Contrariamente à direção assinalada pela tradição dos *Schwärmer* teoreticistas em filosofia —e dos neo-platônicos na época da *Aufklärung*, como o cunhado de Goethe, Schlosser, que abusaram do nome de Platão para substituir o *trabalho do conceito* pelo sentimento do *senso comum*—, a música não deveria levar-nos tanto para elevadas esferas —como o tato ou ritmo místico [*mystischer Takel*]⁹⁵ convida a fazer—, quanto a pesquisar graças a ela o funcionamento da vida em nós ou, se se preferir, as divagações visionárias sobre uma secreta ordem musical do mundo poderiam trazer com elas os benefícios corporais que a música promete. Se tomarmos o segundo caminho, advertiríamos que a *transitoriedade* das impressões musicais se condiz com o *antagonismo* continuado entre dores e contentamentos que Kant prezou na obra do conde Verri⁹⁶, sem o qual não seria possível compreender o fenômeno vital. Descobrimos uma segunda valiosa afinidade entre música e vida no fato de que a primeira se impõe aos sentidos dos outros, também dos que não formam parte da «sociedade musical», mostrando uma tendência transgressora próxima à pertencente à liberdade, «que pode exceder todo o limite que se queira atribuir»⁹⁷. Este juízo que põe de sobreaviso frente à incivilidade da música torna-se num louvor inequívoco quando um grupo de indivíduos faz da *Tafelmusik* um fundo sonoro, que como *basso continuo* sirva de apoio para conversas variadas e fragmentárias:

«[U]ma coisa singular, que deve entreter, somente como um rumor agradável, a disposição dos ânimos à alegria e, sem

⁹⁵ *Vd.* VT, AA 08: 398.

⁹⁶ ApH, § 60, AA 07: 231-232.

⁹⁷ KrV, A 317/B 374. Em Buch (1993: 59-68) este aspeto da música em Kant é insistentemente posto em destaque.

que alguém conceda à sua composição a mínima atenção, favorece a livre conversação entre um vizinho e outro»⁹⁸.

No caso de que estiver em causa um assunto mais sério do entretenimento social —que as «sociedades a-lingüísticas» como a própria música, o jogo e a dança, disponibilizam— os tons não seriam o inócuo *parerga* duma cena social, mas o obstáculo subjetivo dum discurso objetivo, de maneira que a aparição deles produziria incômodo. A música é recomendada como um remédio que cobre aqueles momentos da vida em comum onde não há nada que dizer nem que contemplar, com o intuito de nos defender do niilismo que ameaça sem trégua à existência.⁹⁹ Se se encontrar no evento social um equilíbrio entre o raciocínio e o gracejo, não será preciso outra fonte do «movimento do diafragma e das entranhas»¹⁰⁰ distinta das interrupções do primeiro disponibilizadas pelo segundo. Assim, «a música durante um lauto festim de grandes senhores é o disparate mais insípido que a glotonaria já pode inventar»¹⁰¹, pois nesse caso a intervenção musical dêshumanizará a sociedade e a afastará das Graças e da humanidade. Segundo Kant, Epicuro tinha mais razão do que Pitágoras e Platão, bem presentes no texto *Dum tom enaltecido recentemente percebido em filosofia*, ao julgar a natureza da música. O primeiro só cometeu o erro de interpretar erradamente a sua própria hipótese, quer dizer, que toda representação, seja a que for a origem dela, está ligada subjetivamente ao agrado e ao dor, que no último termo são sempre corporais, ao afetar o sentimento da vida e modificar consequentemente o estado do

⁹⁸ *Vd.* KU, § 44, AA 05: 305; ApH, AA 07:

⁹⁹ Sobre a conexão entre pensamento e evasão do niilismo poderá consultar-se com garantido proveito o ensaio de Suzuki (2014). Apresentarei a minha perspectiva sobre esta questão no texto «Huyendo de la nada. Finitud y formas de la sociabilidad en la Antropología kantiana», a ser publicado num volume coletivo que encontra-se atualmente no prelo.

¹⁰⁰ ApH, § 88, AA 07: 281.

¹⁰¹ *Ibid.*

sujeito. A música sabe desta condição e joga com ela, mas nunca atinge o nível do reconhecimento no conceito, porque o alvo dela é no fim das contas o movimento anímico. Desta maneira, a alma consegue exercer a atividade do médico do corpo, ao alimentar o sentimento de bem-estar dele:

«Não é o julgamento da harmonia de sons ou ocorrências espirituosas, que com a sua beleza servem somente de veículo necessário, mas é a função vital promovida no corpo, o afecto, que move as vísceras e o diafragma, numa palavra o sentimento de saúde (que sem aquela ocasião não se deixaria, contrariamente, sentir), que constituem o deleite que se encontra em poder chegar ao corpo também pela alma e utilizar esta como médico daquele»¹⁰².

A matemática será bem-vinda como ocasião do sentimento de saúde, mas tomá-la excessivamente em sério levaria até o delírio. O próprio Nietzsche reconheceu a justificação dum requisito tradicional para o exercício da filosofia, quer dizer, pôr cera nos ouvidos do futuro filósofo, como lermos no § 372 de *A gaia ciência*, pois a vida é no fundo música. No vocabulário kantiano: o sentimento vital do ânimo é movido da maneira mais variada e íntima pela música, mas precisamente essa conexão explica a ínfima posição dela na escala artística, pois falamos duma arte que comunica um *sentido* por meio das Idéias estéticas, mas carece de *referência*, como tem afirmado J. Stolzenberg¹⁰³. Pascal Quignard, no seu belo livro *Butes*, medita sobre a enigmática decisão duma personagem secundária das *Argonáuticas* de Apolodoro de Rodas, homônimo do título da obra, o qual, em contraste com Orfeu, que sai vencedor sobre o canto das sirenas por meio do som emitido pela sua lira, decide cair na tentação representada pelo canto das sirenas, sendo resgatado das olas pela deusa Afrodita. Apolodoro escreve que Butes levantou-se do banco onde estava a remar com os

¹⁰² KU, § 54, AA 05: 332.

¹⁰³ *Vd.* Stolzenberg (2001).

companheiros para se lançar ao mar. Quignard reflexiona da seguinte maneira sobre este acontecimento:

«A música não re-presenta nada: re-sente.

É como os nomes quando os nomes ainda não fazem nada diferente de ressonar o afeto. Todo o mundo experimenta esta música da linguagem quando a linguagem não é ainda uma linguagem e não se «tem apoderado pela força» [*ebiésato*] da alma muito tempo antes de ser apreendida. Estes sonidos — e não os significados deles — sempre nos farão levantar-nos e dirigir-nos àqueles que nos chamam. Os nossos nomes reclamam-nos até à nossa morte. Neste modo a voz antiga dum pássaro com senos de mulher chama a Butes. Chama-o mais do que pelo nome dele: chama-o pelo palpito do coração. Desta maneira, Butes abandona a fila dos remeiros, renuncia à sociedades dos falantes, pula pela borda da nave, arroja-se ao mar»¹⁰⁴.

Quignard acrescenta mais à frente que o canto exprime uma saudade existencial, desde que a *psyche* — a *anima* das línguas romances — é uma espécie de tabela na qual se inscrevem as mágoas e sofrimentos, as marcas das vivências. A música teria de ler diretamente o código grafado nessa superfície. Kant partilharia duma descrição semelhante da música? Achamos que a resposta deveria ser positiva, paradoxalmente para a imagem mais ortodoxa deste proverbial inimigo dos cantos. Com efeito, uma primeira consequência duma declaração como esta levaria as considerações musicais de Kant bem além do cenário colocado por Schopenhauer, que, apesar de estabelecer uma relação direta entre música e sentimento, de maneira que não faria sentido reduzir à música a uma abstração, recusa sem ambages a esta bela arte a possibilidade de oferecer uma dimensão corporal. A objetividade da vontade atingida pela música chega sem dúvida à essência dela, ao superar o nível das sombras e aparências¹⁰⁵. A aproximação da música aos

¹⁰⁴ Quignard (2011: 17-18; cfr. 75-76).

¹⁰⁵ Schopenhauer (1996: 153): «A música não fala das cosas; fala do bem-

movimentos da vontade não teriam nada de pessoal o individual, mas serviriam para espelhar, por assim dizer, o *sentimento em geral*, não sentido, mas afastado de todo sofrimento por meio da mediação estética:

«[A] música nunca causa-nos um sofrimento real, mas permanece sempre contente nos seus acordes dolorosos, de maneira que percebemos na sua linguagem a história secreta da nossa vontade [...] Onde quer que, pelo contrário, a nossa *própria vontade* se veja excitada e atormentada, no plano da realidade com seus horrores, não tratamos com sons e as relações numéricas deles, mas somos nós próprios a corda que vibra ao ser esticada e beliscada»¹⁰⁶.

A música exprimiria os movimentos da vontade na ordem do *em-si*, sem mostrar a reação do corpo na ordem fenomênica das excitações e aspirações daquela. No entanto, a análise de Kant valoriza a influência dos sons musicais sobre o corpo com uma decisão inaudita em Schopenhauer. Mesmo que reconhecidos especialistas no tema em pauta como Piero Giordanetti¹⁰⁷ salientem o fato de que o corpo supõe no caso de Schopenhauer o passo dos fenômenos à vontade, enquanto Kant apenas concederia um estatuto empírico a uma arte consistente num *jogo agradável das sensações*, é preciso reconhecer que a presença do corpo é paradoxalmente mais intensa na consideração kantiana da música do que nas observações do filósofo de Danzig. Enquanto o segundo julga as melodias como expressão não sentimental dos sentimentos, como um reflexo distante da essência da vontade, que nos mantém a uma saudável distância dela, o primeiro abriga serias dúvidas sobre o fato de que faça sentido nenhum ouvir uma peça musical sem atentar para a capacidade dela de mover o ânimo e influir sobre o sentimento da vida em nós.

estar e da aflição em estado puro (as únicas realidades para a vontade). Por isso, dirige-se ao coração, pois não tem muito que dizer diretamente à cabeça», trad. minha.

¹⁰⁶ Schopenhauer (2004: 435-436).

¹⁰⁷ *Vd.* Schopenhauer (2004: 231-232).

Os textos evidenciam que Kant tinha uma visão bastante mais clara do que Schopenhauer sobre a potência fisiológica da música, fato que nenhuma conceição idealista desta arte poderia mascarar:

«[A música] não exprime esta ou aquela alegria individual e determinada, esta ou aquela aflição, ou dor, ou espanto, ou júbilo, ou humor, ou serenidade, mas a alegria, a aflição, a dor, o espanto, o júbilo, o humor, a serenidade ela *própria*, por assim dizer *in abstracto*, o que neles há de essencial, sem nenhum acessório, portanto também sem os seus motivos. Contudo, nós a compreendemos perfeitamente nesta quinta-essência, estampada [...] [E]m toda parte a música exprime somente a quintaessência da vida e de seus processos, nunca estes próprios, cujas diferenças portanto nem sempre influenciam aquelas. Justamente esta generalidade exclusiva sua, concomitante à maior precisão, lhe fornece este alto valor, que possui como panaceia de todos os nossos sofrimentos»¹⁰⁸.

Sobre esta base poderíamos perguntar quem dos dois —Kant ou Schopenhauer— pesquisou mais profundamente a íntima ligação entre *música e corporalidade*¹⁰⁹. Mas, uma vez sublinhada a presença desta conexão nas tantas vezes consideradas enigmáticas observações kantianas sobre a música, voltemo-nos para o motivo inicial que nos conduziu ao estatuto de música entre as belas artes, quer dizer, à presença dum *tom*, duma *Stimmung*, como avesso dum

¹⁰⁸ Schopenhauer (2004: 355).

¹⁰⁹ A seguinte observação de Fubini insiste no mesmo ponto (1987: 131 e 133): «Como se pode *falar* da música se, dada a sua posição privilegiada em relação às outras artes, estará, a bem da verdade, além dos conceitos, que alcançam apenas o mundo fenomênico, do qual a música é totalmente independente? Dela só se poderá falar por *metáforas*, porquanto existe um paralelismo entre música e idéias – ambas objetivações da vontade. [...] A música pode colher, *exprimir*, todas as manifestações da vontade, todas as suas aspirações, satisfações, excitações etc. Nesse sentido, pode exprimir também todos os sentimentos do homem em todas as suas nuances, ou melhor, mais que exprimir pode representar um análogo, porque a música não é fenômeno».

entendimento em regime de finitude —não faria sentido uma música para anjos segundo a terceira *Crítica*—, radicalmente confrontado pela sua vocação de universalidade ao *mystischer Takt* no qual os *Schwärmer* baseiam as posições deles. Os tons emitidos por uma determinada maneira de praticar a filosofia nada teriam que ver com o *Tonkunst*, mas com a propriedade salientada por Kant das expressões lingüísticas para denotar «um afecto do que fala e reciprocamente também o produz no ouvinte, que então inversamente incita também neste a idéia que é expressa na linguagem com tal som»¹¹⁰. A fim de descobrirmos o tom adequado a um modo de filosofar, teríamos de mergulhar nas «causas subjetivas no espírito que julga» das diferentes espécies de adesão [*Fürwahrhalten*] do nosso entendimento. Essa pesquisa oferecer-nos-á os graus da validade subjetiva das crenças do entendimento, quer dizer, a *opinião*, a *fé* e a *ciência*, cujos respectivos tons poderiam ser a *persuasão*, a *convicção* e a *certeza*, como lemos na terça secção do muito musical título «Cânone da razão pura»¹¹¹, na *Metodologia transcendental* da primeira *Crítica*. A eles o filósofo *Schwärmer* acrescentará uma espécie de *pré-sensação* (*Abnung*, *praevisio sensitiva*)¹¹², isto é, um *pressentimento* do supra-sensível, que substitui o indispensável progresso do entendimento por um *salto mortale* confinante com o delírio, que crê ouvir o murmulho [*Rauschen*] do vestido da deusa sabedoria. Kant objetará com determinação no texto *Dum tom enaltecido...*¹¹³,

¹¹⁰ KU, § 53, AA 05: 328.

¹¹¹ KrV, A 820/B 848 ss.

¹¹² VT, AA 08: 397.

¹¹³ Sobre o contexto histórico do escrito de Kant bastarão só alguns dados aqui, que o leitor poderá completar com ajuda do trabalho de Bubner (1995: 11-24). J. H. Schlosser traduziu e anotou uma primeira versão alemã das cartas de Platão, nas quais encontrou uma espécie de reconciliação do suposto filósofo idealista com o senso comum. Kant reagiu ao intento de espalhar a idéia da facilidade da filosofia com a publicação do texto mencionado, ao qual respondeu por sua vez Schlosser com o *Escrito a um jovem homem que quiser estudar a filosofia crítica*. Kant retorquiu a este escrito com o *Anúncio do término próximo de um tratado para a paz perpétua na filosofia* (1796), ao qual seguiu uma segunda carta de

frente aos supostos benefícios da *intuição intelectual* grassados pelo *Popularphilosoph* J. H. Schlosser, o tom orgulhoso dos frutos —das convicções— obtidos tão por meio do trabalho paciente do conceito quanto da perseverante interpretação da letra. No final do ano de publicação do escrito anterior, Kant denunciará noutro opúsculo polêmico, novamente dirigido contra a carta onde Schlosser apresentava uma espécie de prontuário filosófico-pedagógico destinado aos jovens, os prejuízos que as indicações de Schlosser teriam sobre as cabeças dos estudantes:

«Seu conselho [tirar do caminho, onde for possível, a *Crítica da razão pura*] é como a garantia daqueles bons amigos, que propunham às ovelhas: se estas pelo menos quisessem abolir os cães, para viverem com eles como irmãos em contínua paz! – Se o aprendiz der ouvido a este conselho, então ele será um brinquedo na mão do mestre, “para solidificar o seu gosto (como este diz) por meio dos autores da Antigüidade (na arte da persuasão, por meio de fundamentos subjetivos de aprovação, em vez de um método de convicção por meio de fundamentos objetivos)”. Então ele está seguro: aquele [aprendiz] deixar-se-á inculcar a *aparência da verdade (verosimilitudo)* como *probabilidade (probabilitas)*, e esta, nos juízos que absolutamente podem apenas surgir *a priori* da razão, com certeza»¹¹⁴.

Naturalmente, o *Popularphilosoph* acredita defender legitimamente o recurso ao *sensu comum* no campo dos estudos filosóficos, confiante no fato de poupar por esse meio a tendência dos jovens à revolução e ao descontentamento social, quando em verdade prepara uma morte feliz ou uma eutanásia da filosofia e a completa perda de autoridade dos adultos face aos irrequietos jovens. Apareceu já no nosso discurso um ponto bem relevante para Kant, para o qual é um

Schlosser, que nunca recebeu redarguição por parte de Kant. É muito recomendável a introdução da tradutora do texto ao espanhol, Gómez Baggethun, que sustenta a presença do registro do *tom* através da inteira obra crítica de Kant (2005).

¹¹⁴ VNAEF, AA 08: 420.

delito de lesa humanidade tomar o nome do *sensu commun* em vão, quer dizer, corrompê-lo ao abusar do seu nome. Até nos momentos nos quais Kant defende com força «o conhecimento que interessa a todos os homens»¹¹⁵, ele indica inequivocamente que toda orientação sobre o uso do conhecimento aportado naturalmente por esse senso provirá dum cuidadoso análise da razão, o qual significa o seguinte: há conhecimentos de primeira importância em sentido prático que todos os homens, cultos ou não, possuem, mas a fim de não estragar tais conhecimentos os filósofos devem esclarecer analiticamente as fontes que eles têm nas faculdades superiores do ânimo. Em resumo, das recomendações de Schlosser para pensar quase automaticamente só se pode aguardar uma confusão maiúscula dos modos de adesão subjetivamente identificáveis no ânimo, pois «o gênio da arte poética» que se pretende alastrar no campo filosófico é o efeito mais exaltado do entusiasmo que pensadores da Antigüidade como Platão e Pitágoras sentiram face à racionalidade das figuras geométricas e dos números. A ignorância da profunda diferença metódica que afasta a filosofia da matemática, que Kant defendeu já desde o ensaio pre-crítico sobre a *Deutlichkeit*, resulta finalmente na inconsciência sobre as fronteiras entre a (má) poesia e o trabalho com os conceitos. Olhemos com maior atenção para esta ilusão sofrida pelos primeiros amantes da sabedoria. Em *Dum tom enaltecido...* Kant salienta que Platão percebeu que o nosso entendimento se limitava a ser uma faculdade de conhecer por conceitos, mas ao não ver com clareza a diferença entre filosofia, como conhecimento racional por conceitos, e matemática, capaz de construir *a priori* os conceitos igualmente racionais dela, teve de fingir um entendimento que for «fundamento originário de todas as coisas»¹¹⁶, sede dos *arquétipos*, isto é, um entendimento divino que teria introduzido em nós *copias* [*ectypa*] dessas Idéias

¹¹⁵ *Vd.* KrV, A 831/B 859.

¹¹⁶ VT, AA 08: 391.

primeiras e como resultado desta hipótese não produziria nenhum espanto o desejo dos homens de se livrar das pesadas cadeias que lhes ligaram aos elementos materiais (corpo, copias, fantasias...), que só enturvam o pensamento. Na mesma linha de compreensão Kant refere-se às fortes restrições, com as quais a música tem bastante a ver, que impediram a Pitágoras descobrir a ordem do supra-sensível:

«A história conta que a descoberta da relação numérica entre os tons e da lei sem a qual eles unicamente produzem uma música lhe inspirou [a Pitágoras] a idéia: pelo fato que nesse jogo das sensações a matemática (como ciência dos números) contém igualmente o princípio da forma do mesmo (e na verdade, como parece, *a priori* devido a sua necessidade)—nos habita uma —ainda que somente obscura— intuição de uma natureza que foi ordenada por um entendimento que reina sobre ela segundo equações numéricas; cuja idéia então aplicada aos corpos celestes também produziu a teoria da harmonia das esferas. Ora, nada é mais vivificante dos sentidos do que a música; mas o princípio vivificante no ser humano é a alma; e visto que a música, segundo Pitágoras, repousa simplesmente sobre proporções numéricas percebidas, e (o que é bom notar) aquele princípio vivificante no ser humano, a alma, é ao mesmo um ente livre que se determina a si mesmo: assim a sua própria definição, *anima est numerus se ipsum movens*, talvez deixe compreender-se e em certa medida justificar-se, contanto que se admita que ele mediante esta faculdade de mover-se por si mesmo quis aludir à sua diferença em relação à matéria, como a que em si mesma carente de vida e somente movível por algo externo, por conseguinte à liberdade»¹¹⁷.

Pitágoras não esteve errado ao definir a alma como autodeterminação, mas ao sustentar a identificação entre as condições da vivificação dos sentidos apenas com as proporções musicais e considerar um mistério essa mesma união. Se bem que esteve perto do ponto arquimédico que a razão precisava para mobilizar a vontade humana, atribuiu essa força de mobilização erradamente a uma harmonia

¹¹⁷ VT, AA 08: 392-393.

numérica em vez de atribuí-la à razão. O preventivo contra esta queda no arcano e no mistério filo-matemático é o *trabalho*¹¹⁸, quer dizer, a confiança na *forma*, que encontra em Aristóteles o melhor representante na altura da filosofia antiga, pois se trata do único proceder para diferenciar convenientemente entre os métodos da razão e demarcar pouco a pouco os limites e funções das representações do ânimo. Os opúsculos do ano 1796 louvam as boas intenções dos filósofos clássicos em face dos mais espertos supostos herdeiros dos pensamentos daqueles. Casos como Platão e Pitágoras confirmam que as boas intenções não bastam quando se trata de pensar por conceitos e que não cindir entre os métodos da matemática e da filosofia produzirá incômodas miragens. Com tudo, apesar de ser considerado «embora sem sua culpa, o pai de toda a exaltação em filosofia»¹¹⁹, Platão empregou as Idéias arquetípicas para explicar os fenômenos. Não haveria, por tanto, contradição nenhuma no juízo de Kant sobre este pensador, cujas Idéias ele louva como um magnífico descobrimento:

«Platão observou muito bem que a nossa faculdade de conhecimento sente uma necessidade muito mais alta que o soletrar de simples fenômenos pela unidade sintética para o poder ler como experiência, e que a nossa razão se eleva naturalmente a conhecimentos demasiado altos para que qualquer objeto dado pela experiência lhes possa corresponder, mas que, não obstante, têm a sua realidade e não são simples quimeras»¹²⁰.

O propósito platônico era digno de encômio, mas o que não podia bastar, como dizíamos antes, era um desejo selvagem do supra-sensível sem dispor dos instrumentos conceptuais adequados. Uma leitura apressada das suas cartas moveu a indivíduos como Schlosser a afirmar que «[t]oda a

¹¹⁸ VT, AA 08: 393-394.

¹¹⁹ VT, AA 08: 398.

¹²⁰ KrV, A 314/B 370-371.

filosofia dos seres humanos somente pode desenhar a aurora; o sol tem de ser pressentido»¹²¹, mas esse sol será muito provavelmente um sol teatral, um *Deus ex machina*, que sob a escusa de nos tornar melhores homens obtura o descobrimento da voz da razão em nós, ao qual Kant se refere nos seguintes termos:

«Ora, este é o segredo, que somente depois de lento desenvolvimento dos conceitos do entendimento e de princípios cuidadosamente testados, portanto somente mediante trabalho pode ser *sentido*. —Não é empírico (proposto à razão para solução), mas dado *a priori* (como efetiva perspicácia dentro de dos limites de nossa razão), e inclusive amplia o conhecimento da razão até o supra-sensível, porém somente em perspectiva prática: não porventura mediante um *sentimento* que fundamentasse o conhecimento (o conhecimento místico), mas mediante um *conhecimento* claro que atua sobre o sentimento (o sentimento moral)»¹²².

O sentimento de *respeito* origina-se, segundo anuncia o texto, por obra do *conceito*, quer dizer, é originário de uma *forma*, da qual os escolásticos diziam muito corretamente *dat esse rei*, que remite à consciência dos limites da razão e nunca desperta suspeitas da tencionar manipular ou pré-fabricar as cabeças conforme a comodidade do Estado, imagem freqüente no opúsculo. A posse de um conhecimento semelhante não suscita presunção no sujeito, pelo contrario, propicia o tom da modéstia, da moderação das pretensões, junto com a consciência de dever submeter o conjunto de todas as inclinações ao mandato emitido pela «voz brônzea»¹²³ racional, sem precisar este mandato prometer vantagem nenhuma, nem ameaçar com sanções no caso de desrespeito. Pois nenhum castigo poderia endurecer o desprezo que o próprio sujeito sentiria frente a si próprio se descumprir o que lhe mandar essa voz. Kant chega a dizer que as perguntas que

¹²¹ VT, AA 08: 399.

¹²² VT, AA 08: 403.

¹²³ VT, AA 08: 402.

o homem se faz sobre a origem do que escuta «excita a alma toda mediante a admiração pela grandeza e sublimidade de predisposição interior na humanidade e, ao mesmo tempo, pela impenetrabilidade do segredo que ela oculta»¹²⁴ e provoca um espanto originado a partir de meras Idéias, de modo que faz todo o sentido considerar «que se, para além de doutrinas de moral de escolas e púlpitos, a apresentação deste segredo constituísse ainda uma ocupação freqüentemente repetida dos mestres, penetraria a fundo na alma e não careceria tornar os seres humanos moralmente melhores»¹²⁵. Quem poderia melhorar a quem não se conhece, *more socrático*, a si próprio? O *modus logicus* que levará a voz moral em nós a conceitos evidentes terá prioridade em face da representação estética do mandato como a deusa Isis, simplesmente porque a correta compreensão dos conceitos nos protege do mal-entendido das imagens, da mesma maneira que o bom poeta tem de passar antes pela escola da prosa. Sem um trabalho lógico suficiente, um entusiasmo baseado numa consideração exagerada do gênio poético e da matemática presente na música poderá reduzir, em diferentes épocas, as mensagens da razão às declarações dum *oráculo*, sobre o qual cada um terá direito a se formar a opinião da qual gostar, segundo lhe ditar uma inspiração conjuntural. Nada mais longe dos propósitos de liberação da superstição da *Aufklärung*. Contribuirá para ganhar consciência sobre estes riscos, conforme a reflexão kantiana sobre a tonalidade presente na música e na razão, se persuadir, por um lado, de que o filósofo deverá continuar a proteger ou ouvidos dele com cera frente a esta arte, sem renunciar por isso ao agradável sentimento de saúde vital que ela produz com maior força do que nenhuma outra. Por outro, os conflitos tocantes à razão exigem pôr em evidência que um tom acompanha sempre o modo no qual pensamos. Um e outro aspecto provam uma dupla receptividade do ânimo humano, segundo esteja o eixo desse processo naquilo

¹²⁴ VT, AA 08: 402.

¹²⁵ VT, AA 08: 403.

que fomenta a atividade vital ou naquilo que nos faz pensar, exercício o último que nos leva a conhecer uma forma de vida mais elevada e condizente com a autêntica natureza humana.

3. MANEIRA E MÉTODO

NOTAS PARA UMA GENEALOGIA DA CRÍTICA A PARTIR DA “METODOLOGIA DO GOSTO” DA CRÍTICA DO JUÍZO

Por meio do termo «Metodologia» ou «Doutrina do método», entendido de um ponto de vista crítico, Kant toma uma distância consciente face ao modelo de linhagem wolffiana de *Lebrart*, ao indicar que o método não concerne unicamente ao *ensino* e mera transmissão de uma matéria, mas também — e talvez mais fundamentalmente — ao *modo de pensar*¹²⁶. Se a metodologia demarca aquela parte de uma obra onde está em jogo o científico dela, no caso da razão a cientificidade adotarà o aspecto da consciência de um *décalage* não ultrapassável entre a realidade objetiva do sistema e os passos nos quais é preciso desenvolvê-lo. Entre uma dimensão e outra, pelo menos para nós, os homens, haverá sempre um *hiato*. Um trecho da *Disciplina da razão pura no uso dogmático* concentra-se justamente nesse desequilíbrio:

«[O] método pode ser sempre sistemático. Porque a nossa razão (subjectivamente) é ela própria um sistema, embora no seu uso puro, mediante simples conceitos, seja somente um

¹²⁶ V-Lo/Dohna-Wundlacken, AA 24: 779: «A palavra *método* [*methodus*] não se traduz suficientemente por meio da palavra *doutrina* [*Lebrart*], pois o método se dá tanto como *doutrina para pensar* [*Denkart*] que como *doutrina para a aprendizagem* [*Lebrart*].»

sistema de investigação segundo princípios da unidade, ao qual só a experiência pode fornecer a matéria. Porém, acerca do método próprio de uma filosofia transcendental nada aqui pode ser dito, pois só nos ocupamos de uma crítica das condições de nossa faculdade, para saber se podemos construir o nosso edifício e até que altura, com o material que temos (os conceitos puros a priori), o podemos elevar»¹²⁷.

No texto anterior, mesmo que pertença à *Disciplina da razão pura*, o tom dominante provém da *Arquitectônica da razão pura*, quer dizer, da «doutrina do que há de científico no nosso conhecimento em geral»¹²⁸, que desempenha a função de eixo das partes restantes, sem prejuízo do fato de que todas contenham observações relevantes sobre o significado de uma doutrina do método da razão pura. A *arte dos sistemas* frisa com ênfase o fato de que estes parecem ter sido criados por uma *generatio aequivoca*, ainda que, afinal, todos mostrem ser o desenvolvimento de um único germe primitivo¹²⁹ presente na razão humana. Esse enfoque organicista e embriológico bastaria para diferenciar a noção kantiana de sistema de uma *lógica prática*, que permanecerá num nível excessivamente superficial, conquanto não coloque a questão dos limites das faculdades superiores de conhecer. Com efeito, todas as ciências devem considerar-se — salienta Kant — como aplicações da lógica¹³⁰, porém, visto que não todas compartilham um idêntico uso da razão, o cerne comum a todas elas carece de uma dimensão construtiva:

«Entendo assim por doutrina transcendental do método a determinação das condições formais de um sistema completo da razão pura. Neste propósito, teremos que nos ocupar de uma *disciplina*, de um *cânone*, de uma *arquitectônica* e, finalmen-

¹²⁷ KrV, A 737/B 765-A 738/B 766.

¹²⁸ KrV, A 832/B 860.

¹²⁹ KrV, A 835/B 863.

¹³⁰ V-Lo/Wiener, AA 24: 794 «Mas todas as ciências são praxis da lógica, dado que nenhuma coisa pode ir para diante sem lógica»; *cf.* 508: «Dezimos que toda ciência é uma lógica aplicada, pois em cada ciência temos que ter uma forma do pensar».

te, de uma *historia* da razão pura e realizar de um ponto de vista transcendental aquilo que, com o nome de *lógica prática*, relativamente ao uso do entendimento, era tentado nas escolas, mas mal executado, pois não estando a lógica geral limitada a nenhuma espécie particular do conhecimento intelectual (por exemplo, ao conhecimento puro), nem tampouco a nenhum objeto particular, não pode, sem ir buscar conhecimentos a outras ciências, fazer mais do que propor títulos para *métodos possíveis*, e expressões técnicas de que nos servimos em relação ao que há de sistemático em todas as ciências»¹³¹.

A reprovação de *tautologia* que envolve o discurso sobre o sistemático de todas as ciências é a principal acusação que Kant dirige a esse aspecto da lógica, que deve diferenciarse da *Lógica aplicada*¹³², centrada nas condições empíricas e contingentes do uso *in concreto* do entendimento, motivo pelo qual depende dos conteúdos estudados pela psicologia. Embora uma lógica prática tenha como alvo o esperançoso ideal de perfeição lógica do conhecimento¹³³, carece dos instrumentos que lhe permitiriam atingi-la¹³⁴. O método deveria indicar que condições levam um conhecimento à perfeição e quais são as vias para promovê-las, o que, do ponto de vista lógico, remete à *distinção* [*Deutlichkeit*], ao *rigor* [*Gründlichkeit*] e à *ordenação sistemática* [*Anordnung*] dos materiais que conformam uma ciência. No que tange à *distinção* do conteúdo dos conceitos, as operações de *exposição* [*Exposition*] e *definição* [*Definition*] concernem à *extensão* dos mesmos,

¹³¹ KrV, A 708/B 736.

¹³² *Vd.* KrV, A 53/B 77 e A 54/B 77-78.

¹³³ V-Lo-Busolt, AA 24: 682 «O objeto principal da lógica prática é o método, isto é, a disposição do conhecimento múltiplo com toda perfeição lógica, na medida em que deve ser compreendido num todo».

¹³⁴ V-Lo/Philippi, AA 24: 338-339: «É um erro dos sábios o fato de eles prescrever as condições sob as quais um conhecimento é completo; assim acreditam ter oferecido os meios para conseguir a perfeição. De esse modo estão constituídas todas as lógicas práticas. Elas são tautológicas e, ao invés de oferecer meios para resolver as perguntas, dão as mesmas perguntas de troco»; *cf.* AA 24: 319.

enquanto a *divisão lógica* [*Eintheilung*] deles esclarece o seu *alcance* [*Umfang*]¹³⁵. O excessivo interesse dirigido geralmente pelos filósofos à dimensão mais objetiva e exterior de um corpo metódico corre justamente o risco de descuidar das suas indispensáveis condições subjetivas, que ocupam uma posição relevante em mais de uma parte da *Methodenlehre* do projeto crítico. Por exemplo, em contraste com a segurança com a qual o matemático progride no seu trabalho, conforme o método sintético, o filósofo não se isentará nunca dum certo ceticismo, pelo fato de ter de prestar uma atenção constante às consequências resultantes em cada caso das proposições defendidas e de determinar o valor autêntico que cada uma delas possui em relação às outras. Sem essa variação de ritmo nas respectivas pesquisas de um e de outro não haveria diferenças marcantes entre filosofia e matemática¹³⁶. A mesma lentidão com a qual a filosofia deve assegurar os seus passos põe de manifesto que, no uso filosófico da razão, deve ter-se em conta um fenômeno desconhecido pelo matemático, quer dizer, uma ilusão que pertence à estrutura da razão, chamada *aparência transcendental*, que faz com que essa faculdade continue a apresentar miragens e a produzir erros obstinados, os quais mantêm em alerta, sem trégua, a quem está a razoar:

«A razão [...], nas suas investigações transcendentais, não poderá olhar à sua frente tão confiadamente, como se o caminho que percorreu venha a conduzir diretamente ao fim; nem contar com as premissas que tomou, com tanta audácia, por fundamento, que não sinta a necessidade de se voltar muitas vezes para trás e ver se por acaso não se descobrem, na marcha dos raciocínios, erros que lhe teriam escapado nos princípios e tornassem necessário ou determinar melhor esses princípios, ou mudá-los completamente»¹³⁷.

¹³⁵ V-Lo/-Jäsche, § 94 «Condições da distinção dos conceitos», AA 09: 140.

¹³⁶ R 2513, AA 16: 400.

¹³⁷ KrV, A 763/B 735-A 764/B 736.

A atenção que a noção kantiana de uma doutrina do método dirige às condições subjetivo-transcendentais do progresso do conhecimento e à necessidade de que um conhecimento racional não o seja somente de um ponto de vista objetivo, mas também de um ponto de vista subjetivo — do que depende a diferença entre uma *cognitio ex datis* e uma *cognitio ex principiis*¹³⁸ —, é a questão central que tencionamos enfocar nesta intervenção, que, em último termo, nos levará a indagar se a arte da comunicação universal dos pensamentos, mencionada na *Metodologia do gosto* da terceira *Crítica*, oferece materiais de interesse para a investigação sistemática da razão, sem que este fato suponha emenda nenhuma da heterogeneidade sem paliativos entre a unidade estética duma série de pensamentos e a unidade lógica dos mesmos. Com efeito, a posição defendida pela *Crítica* frente a dogmáticos e céticos sustém que cada homem tem a sua voz na razão humana universal e que a mesma atividade do pensamento dificilmente poderia considerar-se desligada da co-presença dos outros, que podem replicar às nossas afirmações e provocar a modificação delas:

«[Q]uanto e com que correção pensaríamos nós se, por assim dizer, não pensássemos em comunhão com os outros, aos quais comunicamos os nossos pensamentos e eles nos comunicam os seus! Pode, pois, muito bem dizer-se que o poder exterior, que arrebatava aos homens a liberdade de comunicar publicamente os seus pensamentos, lhes rouba também a liberdade de pensar: o único tesouro que, não obstante todos os encargos civis, ainda nos resta e pelo qual apenas se pode criar um meio contra todos os males desta situação»¹³⁹.

A referência anterior não nos parece extemporânea, pois uma doutrina do método crítica não podia permanecer insensível à influência que a co-presença dos outros seres pensantes exerce sobre nós. Amiúde as polémicas com as

¹³⁸ KrV, A 836/B 864.

¹³⁹ WhDo?, AA 08: 144.

quais a Crítica tem de lidar exigem evocar as virtudes das *humaniora*, a fim de resolver conflitos como o que constitui a terceira antinomia dinâmica da *Crítica da razão pura*. O livre exercício da Crítica, do qual depende a mesma existência da razão¹⁴⁰, repousa no «direito originário da razão humana de não conhecer nenhum outro juiz senão a própria razão humana universal, onde cada um tem a sua voz»¹⁴¹. A seguinte sequência de referências providenciará um horizonte suficiente sobre a dependência entre o *método crítico* e a *arte da discussão*. Começaremos com a prevenção crítica, mediante a legislação negativa que leva o nome de *disciplina*, frente à «adoção pouco hábil de métodos»¹⁴² que certamente podem resultar convenientes para o uso da razão na matemática ou na física experimental, contudo, ser desaconselháveis no campo da metafísica. Poderíamos adicionar ao anterior as advertências kantianas sobre a utilidade do *método cético*, no qual se trata de

«assistir a um conflito de afirmações, ou antes, de o provocar, não para se pronunciar no fim a favor de uma ou outra parte, mas para investigar se o objeto da disputa não será uma ilusão»¹⁴³.

Ao interpor tal distância, no que diz respeito às partes enfrentadas, o juiz crítico fará como «esses sábios legisladores que, em face das perplexidades dos juízos nos processos, colhiam ensinamentos quanto ao que era deficiente ou insuficientemente determinado em suas leis»¹⁴⁴. Essa tendência a sublinhar as origens do método crítico, na sabedoria política da Antiguidade clássica, é uma constante no texto kantiano, de maneira que o juiz crítico parece agir como um dos sete sábios de Grécia, ao descobrir perspectivas

¹⁴⁰ KrV, A 766/B 738.

¹⁴¹ KrV, A 752/B 780.

¹⁴² KrV, A 712/B 740.

¹⁴³ KrV, A 423/B 451.

¹⁴⁴ KrV, A 424/B 451-452.

completamente inusitadas nos processos jurídicos que envolvem a razão, o qual permite chegar a um *compromisso* para as duas partes [*zu beider Theile Genugthuung vergleichen*]—sem ambages no caso dos conflitos dinâmicos—, suprindo «a escassez de razão dos argumentos jurídicos que de ambos os lados tinham aduzido falsamente»¹⁴⁵ por meio de um aumento de determinações tocantes ao campo legítimo das representações em causa. Vem também a propósito o fato de as objeções de caráter crítico, à diferença das formuladas de um ponto de vista dogmático ou cético, se dirigirem contra a *prova* de uma proposição¹⁴⁶, isto é, o fato de elas comprovarem se os argumentos trazidos em apoio da proposição em questão são corretos ou não, impugnando não a proposição mesma, mas os seus fundamentos. Desse elenco de textos, extraímos a seguinte conclusão: a doutrina kantiana do método pressupõe que este —especialmente como *Denkart*— proceda do uso livre da razão, ou seja, o método não é resultado da egoísta e ensimesmada teimosia do sábio, todavia, de um exercício público e comum da razão, onde graças à exposição pública dos razoamentos os erros possam ser mais facilmente localizados e corrigidos.

Seria consequência de uma *metábasis eis allo génos* supor que a ciência não atingiria as condições de uma completa perfeição até ter satisfeito as condições da obra de arte bela. Isso não quer dizer que a ciência possa mostrar uma completa insensibilidade face às necessidades e fraquezas do ânimo humano, que, sem dúvida, têm influência no processo cognoscitivo. Toda ciência deve conceder prioridade à clareza *discursiva* [*diskursive Deutlichkeit*], isto é, lógica, alcançada por meio de conceitos, sobre aquela estética e *intuitiva* [*intuitive Deutlichkeit*], obtida através de exemplos e esclarecimentos *in concreto*. Enquanto o *método científico* ou de escola parte, quer de

¹⁴⁵ KrV, «Nota final sobre a solução das idéias matemático-transcendentais e advertência sobre a solução das idéias dinâmico-transcendentais» A 529/B 557-A 530/B 558.

¹⁴⁶ KrV, A 388-389.

proposições fundamentais ou princípios [*Grundsätze*], quer de proposições elementares [*Elementar-Sätzen*], o método popular desfruta da vantagem de escolher o que o autor da exposição considere mais costumeiro ou interessante, com vista ao entretenimento do leitor¹⁴⁷, ou seja, tem licença para se concentrar nos *parerga*, o que pressupõe que a cientificidade do conteúdo esteja já garantida. No entanto, apesar de confessar que há uma clareza atingida por meios puramente intuitivos, a Crítica não supõe nenhuma concessão da ciência em prol da popularidade, pois, embora ela se oponha ao *dogmatismo*¹⁴⁸, quer dizer, à falta da crítica da razão como capacidade de conhecer, essa oposição não é extensiva ao *procedimento dogmático* —como é bem sabido—, isto é, aos princípios *a priori* que garantem a cientificidade do conhecimento. Bastaria esta ressalva para afastar a suspeição de a Crítica favorecer em algum sentido «a superficialidade palavrosa que toma a despropósito o nome de popularidade»¹⁴⁹. Apenas deveria dirigir-se atenção à segunda, caso houvesse ocasião, após ter satisfeito a primeira, pois seria ilegítimo deixar em mãos de exemplos e explicações adicionais o fundamento conceitual dum discurso:

«De facto, os expedientes para ajudar a ser claro são uteis nos *pormenores*, embora muitas vezes distraiam de ver o *conjunto*, impedindo o leitor de alcançar, com suficiente rapidez, uma visão desse conjunto; com o seu brilhante colorido encobrem, por assim dizer, e tornam invisível a articulação ou a estrutura do sistema, que é o mais importante para se poder julgar da sua unidade e do seu valor»¹⁵⁰.

¹⁴⁷ V-Lo/Jäsche, AA 09: 148.

¹⁴⁸ KrV, B XXXV.

¹⁴⁹ KrV, B XXXV-XXXVI.

¹⁵⁰ KrV, A XIX; *cf.* R 3326, AA 16: 781: «*Modus*, a maneira, diferencia-se do *methodo* no seguinte: o método é um *modus* que parte de princípios, aquele só tem fundamentos empíricos, *e.g. svariter in modo, fortiter in re*. As investigações sobre o método são as últimas e as mais difíceis».

Daí a surpresa de Kant nos *Prolegômenos*, face às reprovações que lhe foram dirigidas pela falta de popularidade, entretenimento e facilidade da primeira *Crítica*, visto que só quando a existência dum conhecimento prezado e indispensável para a humanidade se vê delimitado conforme a uma rigorosidade escolar chega o momento de pensar na *popularidade*¹⁵¹, complemento subsidiário da clareza lógica. A conclusão da segunda *Crítica* é inequívoca, no tocante a essa distribuição de operações, além de provida de uma considerável carga retórica, no bom sentido que o termo conserva para Kant:

«[A] ciência (procurada mediante a crítica e conduzida com método) é a porta exígua que conduz a *doutrina da sabedoria*, se entendermos esta não apenas pelo que se *deve fazer*, mas pelo que deve servir de fio condutor aos *mestres* para explanar bem e com pleno conhecimento o caminho da sabedoria, que todos devem seguir, preservando os outros dos erros, ciência esta que deve ser custodiada pela filosofia, não devendo o público tomar parte em tão sutil investigação, embora deva participar com vivo interesse nas *doutrinas* que possam surgir, depois dessa elaboração, com uma clareza meridiana»¹⁵².

Noutro caso se fará do entendimento vulgar ou bom-senso uma espécie de «varinha mágica» que, no entanto, resulta claramente anti-teórica, pois «não tem mais nenhum uso a não ser enquanto ele pode ver as suas regras

¹⁵¹ Prol., AA 04: 261 «Confesso, no entanto, que não esperava ouvir de parte de um filósofo, queixas por causa da falta de popularidade, entretenimento e agrado, quando se trata da existência de um conhecimento conceituado, indispensável à humanidade, e que não pode estabelecer-se senão de acordo com as regras mais severas da exatidão escolástica; poder-se-á, sem dúvida, vulgarizar co o tempo, mas não desde o início. Só no tocante a uma certa obscuridade que, em parte, provém da extensão do plano, na qual não se podem abranger os pontos principais a que se chega neste estudo, é justificada a queixa e a isso queria eu obviar com os presentes *Prolegômenos*».

¹⁵² KprV, «Conclusão», AA 05: 163.

confirmadas pela experiência»¹⁵³, não compreendendo nunca as regras do entendimento na sua universalidade, isto é, permanecendo num nível empírico e não transcendental. Idêntico modo de proceder deve seguir-se no campo prático, de sorte que, até a doutrina moral não estiver suficientemente fundada na metafísica e os conceitos morais elevados aos princípios da razão pura, não chegará o momento oportuno para proporcionar receptividade aos últimos no ânimo mediante a concessão à popularidade¹⁵⁴. O processo de *fundação* de uma metafísica dos costumes deve anteceder ao de *acolhimento popular* dela, de maneira que seria

«um completo disparate querer ser complacente com a popularidade já na primeira investigação, da qual depende toda a correção dos princípios. Não só porque esse procedimento jamais pode reclamar o mérito raríssimo de uma verdadeira *popularidade filosófica*, uma vez que não é arte alguma fazer-se compreender do comum dos homens renunciando a todo discernimento meticoloso, mas isso produz também uma mixórdia tediosa de observações mal-alinhavadas e princípios semi-raciocinantes, com o que se deliciam as cabeças insossas, porque sempre serve para a conversa fiada de todo o dia, ao passo que as dotadas de discernimento se sentem confusas e, descontentes, não podem senão desviar os olhos; a pesar do que, os filósofos que enxergam muito bem através desses embustes pouco ouvido encontram quando conclamam a se afastar por algum tempo da pretensa popularidade, para só depois de chegar a um determinado discernimento conquistar o direito de ser popular»¹⁵⁵.

A *Metodologia da razão pura prática* lembra novamente a importância de manter essa hierarquia entre método e maneira, pois visará justamente à questão de proporcionar às leis da razão pura prática acesso ao ânimo por meio de uma pedagogia que contribua para a emergência de um «puro interesse moral» no jovem, a fim de que acresça a influência

¹⁵³ Prol., AA 04: 370.

¹⁵⁴ *Vd.* GMS, AA 04: 409.

¹⁵⁵ GMS, AA 04: 409-410.

que tiver nele a «força motriz da representação pura da virtude», único motor do cumprimento das leis morais, e, assim, a razão objetivamente prática se torne também subjetivamente prática¹⁵⁶. Porém, como tanto a escola como o entendimento comum sofrem de preconceitos, embora esses não adoeçam das mesmas fraquezas, será uma decisão sábia compensar os defeitos de uma com as virtudes da outra, tendo sempre presente que «uma verdadeira *popularidade filosófica*» exige experiência e destreza. Para além da imagem hierárquica entre a exposição *in abstracto* e *in concreto* dos conteúdos, Kant louva a difícil procura de uma *proporção* entre ambas as modalidades, da qual só pode aguardar-se uma espécie de aperfeiçoamento do discurso:

«Encontrar, em um mesmo conhecimento, a proporção entre representações *in abstracto* e *in concreto*, entre, portanto, os conceitos e sua apresentação [*Darstellung*], e assim alcançar o máximo de conhecimento tanto em extensão como em conteúdo, é no que consiste a *arte da popularidades*»¹⁵⁷.

Se o método é o modo que estabelece como é que se deve conhecer exaustivamente um objeto, a exposição escolar tenciona tratar esse mesmo objeto como ciência, enquanto a modalidade popular se interessa apenas pela mais rápida e transparente compreensão do mesmo, evitando o uso de termos técnicos e uma disposição científica propriamente dita, cujo domínio precisa de uma adequada formação. Ainda

¹⁵⁶ *Vd.* KprV, AA 05: 153.

¹⁵⁷ V-Lo/Jäsche, AA 09: 100; *cf.* V-Lo/Jäsche, AA 09: 47: «Essa condescendência com a capacidade de compreensão do público e com as expressões habituais, embora sem preterir a perfeição de escola, mas cuidando apenas para que a vestimenta dos pensamentos esteja disposta de modo que não se veja o esqueleto, isto é, o que tal perfeição tem *de escola e de técnica* —assim como as linhas em que se escreve são traçadas a lápis e depois apagadas—, essa perfeição verdadeiramente popular do conhecimento é, na realidade, uma grande e rara perfeição, que revela muita penetração na ciência».

que a exposição escolar seja o fundamento da popular¹⁵⁸, Kant sublinha que a extensão da cultura e a prática na divulgação dos materiais científicos, aos quais se adiciona a *Weltkenntnis*¹⁵⁹, contribuem para evitar a queda do científico no excesso da *pedanteria*, tão indesejável como o defeito contrário do *mundanismo*, quer dizer, a redução do científico à mera *galanteria* brincalhona. O pedante, ao carecer de todo conhecimento do mundo, «não conhece a maneira e o modo de levar sua ciência aos homens»¹⁶⁰ e, mesmo que esteja bem provido de fórmulas, ignora tanto a essência quanto o fim dos conteúdos que ensina. Se houver um sentido legítimo do popular, isento do perigo da superficialidade, ele passará pela diferenciação entre uma *poli-história*, tão espantosa quanto restrigida, e o conhecimento das *humanidades*:

«A mera polihistoria é uma erudição ciclópica: falta-lhe um olho, o olho da filosofia. Um ciclope de matemático, de historiador, de naturalista, de filólogo e conhecedor de idiomas é um douto, grande em todos esses domínios, mas que considera supérflua toda filosofia a respeito deles.

Uma parte da filologia é constituída pelas *humanidades* [*Humaniora*], entendidas como o conhecimento dos Antigos para promover a *unificação da ciência e do gosto*, polindo a rudeza e favorecendo a comunicabilidade e a urbanidade, que são aquilo em que a *humanidade* consiste»¹⁶¹.

O cultivo das humanidades permitirá que, uma vez aprendido metodicamente na escola o conhecimento, ele se torne «fácil e universalmente comunicável»¹⁶², sem que o rigor seja suplantado pela popularidade, com o conseguinte prejuízo para a ciência¹⁶³. Na *Antropologia em sentido pragmático*,

¹⁵⁸ V-Lo/Pölit, AA 24: 509: «A exposição escolástica é o fundamento da exposição escolar».

¹⁵⁹ *V.d.* V-Lo/Pölit, AA 24: 508-509.

¹⁶⁰ V-Lo/Jäsche, AA 09: 46.

¹⁶¹ V-Lo/Jäsche, AA 09: 45.

¹⁶² V-Lo/Jäsche, AA 09: 47.

¹⁶³ V-Lo/Busolt, AA 24: 682: «O método se opõe à maneira. Esta última exige apenas uma espécie de ensino comum [*gemeine Lehrart*] e, assim, cada

no contexto da apologia da sensibilidade dos cargos que lhe são injustamente aderidos, lemos que a lógica reprova a sensibilidade pela suposta superficialidade dela, enquanto o entendimento recebe a exprobração de ser seco e árduo demais¹⁶⁴. Pelo contrário, o tratamento estético foge aos dois defeitos, ao harmonizar intuítos das duas forças de conhecimento, disponibilizando graças à exigência da transmissão uma «unidade segundo leis empíricas do trato» [*Einheit nach empirischen Gesetzen des Umgangs*]¹⁶⁵.

Mas, para além da abertura ao conhecimento do mundo, parece que a mesma assunção do conhecimento no ânimo humano disponibiliza elementos úteis para aprimorar a comunicabilidade dos pensamentos. Na *Dedução dos juízos estéticos puros*, Kant introduz um trecho carregado de um inesperado sentido retórico, no qual se divide entre dois modos de composição dos pensamentos:

«Em verdade, há na exposição dois modos (*modus*) em geral de composição de seus pensamentos, um dos quais chama-se *maneira* (*modus aestheticus*), e o outro, *método* (*modus logicus*), que se distinguem entre si no fato de que o primeiro modo não

um tem a maneira dele, o gosto dele. Por isso, a popularidade é aqui a parte principal. A maneira é uma forma de tratar o objeto conforme leis racionais. A maneira, conseqüentemente, como todo o que é empírico, não se deixa levar sob regras. No entanto, a popularidade é a propriedade más digna de louvança pelo seguinte: pressupõe a perfeição lógica, visto que não é outra coisa que *acomodatío logicae cognitionis ad sensum communem*. Amostra-se aqui, sem arte nenhum, como os nossos conceitos se alargam gradativamente sem rigor escolástico. Para além disso, maneira e método caracterizam-se pelos seguintes rasgos: o método pertence à ciência; a maneira meramente ao entretenimento».

¹⁶⁴ *Vd.* ApH, § 11, AA 07: 146: «Uma censura que a lógica lança contra a sensibilidade é a seguinte: reprova-se o conhecimento proporcionado pela *superficialidade* (individualidade, restrição ao singular), ao passo que o entendimento que se dirige ao universal, mas, por isso mesmo, tem de se acomodar com abstrações, é censurado por sua *aridez*. Mas o modo de consideração, cujo primeiro requisito é popularidade, segue um caminho pelo qual se pode contornar ambos erros».

¹⁶⁵ R 3325, AA 16: 781.

possui nenhum outro padrão que o *sentimento* da unidade na apresentação, enquanto que o outro segue *princípios* determinados; para a arte bela vale, portanto, só o primeiro modo. Um produto chama-se *maneirista* unicamente se a apresentação de sua idéia *visar* nele à singularidade e não for tornada adequada à idéia»¹⁶⁶.

A dupla modalidade de composição dos pensamentos se opõe, por sua vez, à carência de organização, o qual faz com que a unidade meramente sentida da apresentação não entre em contradição com sua articulação científica, mesmo que no melhor dos casos a primeira apenas seja o preâmbulo que anuncia e prepara a chegada da segunda, a única autenticamente científica¹⁶⁷. Ainda que o mero sentimento da unidade na apresentação de uma série de conteúdos conceituais não seja suficiente para atingir o nível das regras do entendimento, poderia dizer-se que esse sentimento supõe o começo, ainda obscuro e indeterminado, da conformidade sistemática de uma multiplicidade de pensamentos. Segundo a *Arquitetônica da razão pura* é bastante comum que os autores se enganem sobre idéias que não conseguem tornar claras para si próprios, e que algumas delas se encontrem tão profundamente escondidas neles que apenas com o tempo se

¹⁶⁶ KU, § 49, AA 05: 318-319; *cfr.* R 3333, AA 16: 784: «*Modo* [*Modus; Lehrart*], é quer *modo estético* [*modus aestheticus*]: maneira [*Manier*], quer *modo lógico* [*scholasticus; logicus*]: método (*ª Forma systematis*). Aquela é (*ª visa à*) popularidade, este (*ª visa ao*) método escolar (*ª perfeição*).

A lógica prática trata apenas da forma de uma ciência em geral e da exposição dela. Consequentemente, trata do método».

¹⁶⁷V-Lo/Jäsche, AA 09: 139: «Cada conhecimento e o todo de conhecimentos devem estar conformes com uma regra: a ausência de regra [*Regellosigkeit*] é o mesmo que o oposto da razão [*Unvernunft*]. Mas essa regra é ou regra da *maneira (livre)* ou regra do *método (constritiva)*»; *cfr.* R 3323, AA 16: 780 «Todo conhecimento e a totalidade do mesmo deve ser condizente a uma regra. Carência de regras é, ao mesmo tempo, irracionalidade. Mas esta regra é quer a *maneira (livre)*, quer o *método (coerção)*. O conhecimento como ciência deve dispor-se conforme um método. Pois este é uma totalidade do conhecimento e não só um agregado. O fundamento disso é o metódico [*schulgerecht*]].»

torne viável «[vê-las] a uma luz mais clara e esboçar arquitetonicamente um todo segundo os fins da razão»¹⁶⁸, o que facilita a comparação de bastantes dos produtos dela com o nascimento atribuído aos vermes.

A procura dum exemplo concreto dessa coexistência do *modus aestheticus* e do *modus logicus* no progresso do saber nos levará até à *Fundamentação da metafísica dos costumes*. Na terceira secção dessa obra, Kant deixa a diferença entre mundo sensível e mundo do entendimento primeiramente a cargo de «uma obscura distinção do poder de julgar que ele chama de sentimento»¹⁶⁹, que gradativamente conflui «numa distinção menos grosseira»¹⁷⁰ entre os dois regimes de legalidade apontados acima, até poder afirmar, mediante o progresso da reflexão, que um ser racional tem a dispor «dois pontos de vista a partir dos quais poder se considerar»¹⁷¹. Este trecho da *Fundamentação* mostra que, embora um obscuro sentimento, pertencente mais à ordem da maneira do que à do método, possa estimular o começo de uma pesquisa das fontes últimas dos nossos conhecimentos, o científico dessa atividade consiste em deixar atrás essa primeira fase em prol de atividades mais produtivas, porém ela seja digna de ocupar uma posição destacada de um ponto de vista antropológico, enquanto primeiro impulso para empreender o estudo. O primeiro passo provém do eixo sentimental, no qual o sujeito topa um objeto de pesquisa ainda por analisar e esclarecer. Não em vão, os homens apenas estudam aquelas matérias capazes de acordar o interesse deles e, sem a certeza de exercitar e alargar o uso das próprias faculdades, dificilmente os cientistas teriam iniciado suas investigações, como lembra uma passagem da *Primeira Introdução à Crítica do Juízo* dedicada a Linneo¹⁷². Uma função semelhante a essa «obscura distinção

¹⁶⁸ KrV, A 834/B 862-A 835/B 863.

¹⁶⁹ GMS, AA 04: 450ss.

¹⁷⁰ *Ibid.*

¹⁷¹ *Ibid.*

¹⁷² KUEE, AA 20: 215: «Como poderia Linné delinear um sistema da

do poder de julgar» é a exercida pelo gosto dos cientistas, que tomam especial afeição a alguma das máximas da razão, que só uma *Crítica do juízo* levará até o nível transcendental. De fato, quando cientistas tão heterogêneos como Ockham, Hyugens ou Bonnet preferem uma máxima da razão à outra —por exemplo, a máxima da unidade ou da diversidade da natureza— não exibem um conflito objetivo, pois a única coisa que os separa não é a natureza do objeto, mas «um interesse diferente da razão que dá origem à diferença do modo de pensar»¹⁷³. Kant salienta que o desenvolvimento da ciência está fundamentado numa multiplicidade de «sentenças da sabedoria metafísica»¹⁷⁴, que, caso foram entendidas corretamente, encontrariam o procedimento para conciliar os interesses das linhas de pesquisa que propiciam, dando satisfação assim ao ponto de vista da razão.

A *Metodologia do gosto* da terceira *Crítica* coloca a diferença entre ciência e arte, também presente no § 43 da mesma obra, que precisa ressaltar que uma *Crítica do gosto* não disporá de uma parte metódica, pois o único ensino admissível nesse campo consistirá em despertar no discípulo um espírito de descobrimento apropriado pela criação artística:

«A divisão de uma crítica em doutrina elementar e em doutrina do método, que precede à ciência, não se deixa aplicar à crítica do gosto, porque não há nem pode haver uma ciência do belo e o juízo de gosto não é determinável por princípios. Pois em cada arte o científico, que se refere à *verdade* na apresentação de seu objeto, é com efeito a condição indispensável (*conditio sine qua non*) da arte bela mas não a própria arte. Por-

natureza, se tivesse de temer que, quando encontrasse uma pedra, que denominasse granito, esta poderia ser distinguida, segunda uma índole interna, de toda outra, que no entanto tivesse o mesmo aspecto, e assim só pudesse esperar encontrar, sempre, coisas singulares, como que isoladas para o entendimento, mas nunca uma classe delas, que pudesse ser trazida sob conceitos de gênero e de espécie».

¹⁷³ KrV, A 666/B 694.

¹⁷⁴ KU, AA 05: 182.

tanto, há somente uma *maneira* (*modus*) e não um *método* (*methodus*) de arte bela»¹⁷⁵.

Nas belas artes, os mestres não transmitem aos discípulos regras que prescrevam exaustivamente o modo de proceder na produção da obra artística, pois se trata de uma atividade livre e não dirigida. À falta desses preceitos, os mestres devem escolher cuidadosamente os exercícios adequados para despertar nos aprendizes os esforços da imaginação, a fim de conformá-la livremente à legalidade do entendimento e reconhecer a insuficiência dos conceitos para expressar o conteúdo de ideias estéticas. Kant observa, tanto na terceira *Crítica* quanto nas *Lições de Lógica*, que a *propedêutica* que poderia contribuir para o aperfeiçoamento da arte bela é a cultura das faculdades do ânimo disponibilizada pelas matérias chamadas de *humaniora*. Com efeito, elas estimulam o «universal sentimento de participação» [*allgemeine Theilnehmungsgefühl*] e a «faculdade de poder comunicar-se íntima e universalmente», propriedades condizentes com a *sociabilidade* que convém à *humanidade* [*Menschheit*], contribuindo a afastar essa condição das limitações animais. Num segundo passo relativo a essa preparação para a arte bela, Kant vê nas humanidades a herança direita daqueles povos —em uma clara referência aos povos grego e romano— nos quais foi especialmente vivo o «ativo impulso à sociabilidade *legab*» [*der rege Trieb zur gesetzlichen Geselligkeit*]¹⁷⁶, quer dizer, o cerne duma comunidade civil duradoura. Esse impulso [*Trieb*] obriga a harmonizar a liberdade e a igualdade original dos homens com uma coerção mais motivada pelo respeito do que por um medo animal, o que confluiria na invenção de uma «arte da comunicação recíproca das ideias da parte mais culta com a mais inculta», geradora de um «meio termo» entre a riqueza e distinção da primeira e a simplicidade e originalidade da segunda, que se apresentaria como «padrão

¹⁷⁵ KU, § 60, AA 05: 354-355.

¹⁷⁶ KU, § 60, AA 05: 355.

de medida correto», o qual, no entanto, se apresenta como «norma indeterminada de um sentido comum»¹⁷⁷. Como último passo na apresentação dessa propedêutica, aponta-se para o fato de o gosto ser uma faculdade de ajuizamento da sensificação de ideias morais [*Beurteilungsvermögen der Versinnlichung sittlicher Ideen*]¹⁷⁸, de maneira que a cultura da receptividade a essa espécie de ideias, quer dizer, do sentimento moral [*moralisches Gefühl*] e o desenvolvimento [*Entwicklung*] delas seria o mais indicado para conferir ao gosto, à falta de preceitos, uma forma estável e imutável.

A brevíssima consideração metódica da *Crítica do Juízo estético* focaliza, de um ponto de vista histórico, uma tarefa — a invenção que um povo faz da arte de formação de um corpo político — que a Crítica precisa reproduzir no plano transcendental. Não é à toa Kant que apresenta a Crítica nos *Prolegômenos* como a fornecedora de um critério [*Masstab*]¹⁷⁹ que faculta ao juízo, para discernir com fundamento entre saber e aparência, ultrapassando assim o horizonte da metafísica comum, que, embora constituísse uma cultura para a razão, era incapaz tanto de lhe indicar o caminho a tomar quanto de evitar a presunção por meio de afirmações gratuitas. Como afirma Kant, literalmente: «embora lhe afiançasse valioso auxílio, era entanto incapaz de cumprir sua promessa».¹⁸⁰ A sociabilidade condizente à humanidade e os autênticos progressos da metafísica precisam, portanto, do estabelecimento de um critério com o qual avaliar os resultados obtidos na instituição de um corpo civil em forma de Estado e numa paz duradoura no campo de batalha metafísico. Com efeito, a Crítica infunde nos ânimos, pela primeira vez, «o genuíno espírito filosófico», capaz de se confrontar com a erudição pedantesca, com a dogmática especulativa e com as aberrações místicas, inaugurando um

¹⁷⁷ KU, § 22, AA 05: 239.

¹⁷⁸ KU, § 60, AA 05: 356.

¹⁷⁹ Prol., AA 04: 383.

¹⁸⁰ *Ibid.*

«estado armado», que mantém ativa a razão em face das inopinadas ameaças, e abrindo uma perspectiva de paz perpétua entre os filósofos¹⁸¹.

Ainda que a tendência a comunicar os próprios pensamentos não baste para provar que os juízos estéticos *a priori* são possíveis, não deixa de ser um índice importante a presença dessa propensão humana à sociabilidade, que é necessário atualizar:

«O fato de que o poder comunicar seu estado de ânimo, embora somente com vistas às faculdades cognitivas, comporte um prazer, poder-se-ia demonstrar facilmente (empírica e psicologicamente) a partir da tendência natural do homem à sociabilidade»¹⁸².

O gosto como mero fenômeno social já evidencia que as ações humanas respondem ao apelo de «um contrato originário que é ditado pela própria humanidade»¹⁸³, que não pode senão simpatizar com aquelas atividades que contribuem para que os indivíduos se comuniquem uns a outros os sentimentos deles como fomento da *sociabilidade* [*Geselligkeit*], enquanto desenvolvimento dum primitivo *impulso à sociedade* [*Trieb zur Gesellschaft*]. A ciência é também um espaço onde experimentar essa sociabilidade, na medida em que a satisfação que os cientistas provam, ao sentir fortalecida a sua faculdade de conhecer, «pode ser comunicada aos demais»¹⁸⁴. A imagem de Leibniz pousando novamente o inseto examinado ao microscópio na folha onde o encontrou, em sinal de gratidão pelo serviço providenciado¹⁸⁵, simboliza o alcance dessa comunidade científica e do prazer que se experimenta graças a ela. O jogo de expectativas gerado pela extensão do gosto força os homens, de uma maneira quase

¹⁸¹ VNAEF, AA 08: 492-493.

¹⁸² KU, § 9, AA 05: 216.

¹⁸³ KU, § 41, AA 05: 297.

¹⁸⁴ KprV, AA 05: 160.

¹⁸⁵ *Ibid.*

inconsciente, a manter vínculos de civilização que doutra maneira não surgiriam. Um homem abandonado numa ilha deserta, *à la Robinson Crusoe*, nunca encontraria a ocasião propícia para adornar com flores sua choupana, e ainda menos resolveria plantá-las para se enfeitar com elas, à falta de expectadores de toda essa diligência. Desse modo, a liberdade selvagem vai-se acostumando às restrições e regras exigidas para conviver numa comunidade, isto é, vão-se debilitando as tendências mais egoístas e destrutivas. Numa reflexão que Gérard Lebrun¹⁸⁶ considerou uma formulação da necessidade que o homem tem de ser domesticado, ainda mais «brutal» segundo o pensador francês do que as invectivas de Nietzsche contra os mestres do melhoramento humano, lê-se o seguinte:

«O estado melhor dos homens conforme a regra do Direito é a sociedade e o melhor estado do homem socializado com vistas à segurança dele é o poder irresistível que lhe força a proceder segundo esta regra do Direito. As ciências e artes fazem com que ele resista menos. Não se torna melhor por este meio, mas mais dócil. É possível atraí-lo através de alguns pequenos ganhos em prazer ou em honra. Em rigor, ele torna-se mais fraco, pois toda carência é um laço que o vincula às leis, mesmo que sejam arbitrárias»¹⁸⁷.

Uma sociedade que tenha sabido harmonizar as diferenças de classe através da instituição de uma cultura comum constitui, segundo Kant, o espaço mais apropriado para o surgimento de um modo de pensar metódico. «Um bom modo de vida é a adequação do bem-viver à sociabilidade (portanto, ao gosto)»¹⁸⁸, modo de vida que pouco tem a ver com os excessos do luxo, contudo, com o exercício da livre transmissão dos pensamentos. A mesma expressão «ele sabe viver» — comenta Kant —, pronunciada a

¹⁸⁶ *Vd.* Lebrun (1979: 125).

¹⁸⁷ R 6583, AA 19: 94.

¹⁸⁸ ApH, §72, AA 07: 250: «Gute Lebensart ist die Angemessenheit des Wohllebens zur Geselligkeit (also mit Geschmack)».

propósito de um homem rico ou nobre, indica a destreza da pessoa para escolher com moderação e sobriedade os seus prazeres sociais, tornando-os assim mais sólidos e duradouros. O texto da *Metodologia do gosto* contribui para fazer da procura dum modelo, isto é, da invenção livre de uma humanidade que está a desenvolver as suas disposições, um ato mais originário e decisório do que a aplicação duma regra, questão que, ao nosso juízo, percorre sutilmente a noção kantiana de uma doutrina do método. Textos como este contribuem para esclarecer a exigência, sublinhada por Kant nas *Lições de Pedagogia*, de o homem ser a única criatura que precise de educação, pois apenas a educação lhe permitirá apropriar-se da sua mesma razão¹⁸⁹. De qualquer forma, tanto a arte da educação quanto a arte do governo arraigam-se no «grande mistério da perfeição da natureza humana»¹⁹⁰, porém, dirigido pelo exercício da liberdade, que ninguém terá autoridade para adiar. Com intenções semelhantes às que nos movem aqui, alguns estudiosos dessa parte da obra crítica têm frisado a posição especial que a Arquitectônica ocupa, no contexto de uma lógica prática¹⁹¹. Segundo a nossa opinião, algumas versões, as mais próximas da dimensão estética do método, vão um pouco mais longe nessa ideia, ao lembrarnos de que os métodos foram inventados alguma vez e,

¹⁸⁹ Päd., AA 09: 441 e 443.

¹⁹⁰ Päd., AA 09: 444.

¹⁹¹ *Vd.* La Rocca (2003: 214): «La metodologia della filosofia trascendentale rimanda all'uso autonomo della ragione come al proprio vero coronamento. Comprende una serie de indicazioni "tecniche" tutt'altro che estrinseche nella sua disciplina, nel suo canone, il cui peso per una interpretazione della filosofia trascendentale non va sottovalutato, ma culmina in una indicazione che non é una regola per costruire, ma un modo di fare, quello dell'autonomia che alla fine deve scaturire dall'esigenza della totalità e coincidere con essa. L'*übersehen*, l'abbracciare con lo sguardo l'intera pianura dell'esperienza allude allora certamente alla prospettiva sistematica; ma il nostro sguardo (forse la metafora voleva dirci anche questo), se riusciamo a salire su un punto "alto abbastanza" (se riusciamo non solo a costruire, ma anche ad abitare l'edificio), si spinge sempre oltre».

sobretudo, foram inventados em sociedades interessadas pelas exigências do aperfeiçoamento da humanidade e da difusão das luzes da razão. O afastamento dos tempos nos quais a coletividade humana inventou a arte da comunicação recíproca dos conteúdos de pensamento de uns e outros, independentemente da proveniência social, torna difícil determinar se um bem como o sentido comum é «um princípio constitutivo da possibilidade da experiência», quer dizer, uma faculdade com a qual tenhamos nascido, ou a ser construída com ajuda de um «princípio regulativo» procedente da razão. Se atentarmos para as considerações antropológicas que acompanham o estudo kantiano da faculdade de razão pura, parece que a segunda alternativa seria a mais provável, pois faz da universalidade do juízo de gosto o signo de que é possível atingir, mediante um artifício cultural¹⁹², do qual só os homens serão responsáveis, uma unanimidade no modo de sentir deles e, assim, propiciar o surgimento de «uma faculdade fictícia ainda a ser adquirida»¹⁹³.

Com certeza, não teríamos compreendido corretamente o trecho do § 60 da terceira Crítica, caso o confundíssemos com um convite a recusar todo método científico em prol dum suposto método naturalista, proposta que apenas abriga uma presunçosa misologia:

«Para que se possa chamar método a qualquer coisa, é preciso que essa coisa seja uma maneira de proceder segundo *princípios*. Ora, pode-se dividir o método atualmente dominante neste ramo de investigação em método *naturalista* e método *científico*. O *naturalista* da razão pura toma por princípio que, por meio da razão comum sem ciência (que chama a *sã razão*), pode conseguir-se muito melhores resultados, com respeito às questões mais sublimes, que constituem o tema da metafísica, do que pela especulação. Afirmar, assim, que se pode determinar mais seguramente a grandeza da lua e a distância a que se encontra da terra pela simples medida

¹⁹² IaG, AA 08: 23, nota: «[A] função do homem é também muito artificial» [*Die Rolle des Menschen ist also sehr künstlich*].

¹⁹³ KU, § 22, AA 05

visual do que pelos trâmites da matemática. É simples misologia arvorada em princípio e, o que há de mais absurdo, o abandono de todos os meios técnicos, tão elogiados como sendo o *verdadeiro método* de alargar o conhecimento»¹⁹⁴.

A consciência de proceder conforme uma ordem metódica é o único caminho estreito que nos levará até a ciência, da mesma maneira que esta nos conduzirá à doutrina de sabedoria. As bases que um modo de pensar metódico possa ter, numa cultura do ânimo, não diminuem, mas acrescentam o abismo entre o que se sabe fazer — destreza exigida aos técnicos — e o que se sabe segundo princípios — tarefa que o filósofo deve levar a termo. Como enfatiza a *Logik-Busolt*¹⁹⁵, o *sistemático* do método opõe-se — observa Kant — ao *fragmentário* ou *rapsódico* segundo o modo de exposição. Às vezes, a exposição do sistema precisa se valer de peças decididamente rapsódicas, como pequenas histórias ou anedotas, símiles e instrumentos dessa ordem¹⁹⁶, que representam uma concessão à necessidade de compreender também *in concreto* os conceitos. Embora na rapsódia não se perceba o fio da meada do conteúdo, o proceder *metódico* deve opor-se propriamente ao proceder *tumultuário*. Achamos interessante salientar, no que diz respeito a este último proceder, que o tumultuário não causa prejuízo na fase de concepção dos pensamentos, onde uma explosão semelhante de liberdade e multiplicidade até resulta benéfica, mas acaba inequivocamente insuficiente, quando se tratar de unificar o resultado dessa atividade:

«O método é propriamente a regra da *praxis* (exercício), na medida em que se tenha consciência dela. Primeiramente, se pensa de modo tumultuoso, depois conforme a regras, final-

¹⁹⁴ KrV, A 855/B 883.

¹⁹⁵ AA 24: 682-683; *cf.* V-Lo/Dohna Wundlacken, AA 24: 779.

¹⁹⁶ *Vd.* R 3329, AA 16: 782.

mente de modo metódico. O método é o último e o mais importante do pensamento»¹⁹⁷.

A falta de disciplina interna do processo de descobrimento dos conceitos faz com que resulte impossível permanecer-se nesse estado, caso se os quiser apresentar e comunicá-los a outros. Por outra parte, conteúdos internamente metódicos, todavia, expostos exteriormente de maneira puramente fragmentária, serão chamados de *afóristicos*¹⁹⁸. Nestes casos, os autores descuidam de enfocar as transições e passagens entre uns passos e outros. Há unidade de pensamento, mas também carência de continuidade, como se, desta vez, o responsável por esta apresentação tivesse sido desorientado por um arriscado egoísmo lógico. As considerações de Kant sobre a maneira e o método levam-nos à conclusão de que o último deveria ser caracterizado por dois compromissos, isto é, pela aceitação da origem subjetiva e estética de todo acordo linguístico, registrada na condição de comunicabilidade de toda proposição universalmente objetiva¹⁹⁹, e pelo projeto de alargar as dimensões do público conhecedor dos conteúdos científicos, quer dizer, um dos fins essenciais ao acontecimento do Iluminismo. Este segundo momento precisará da participação interessada do público leitor, que como auxiliares²⁰⁰ favoreçam, uma vez fixados os alicerces do edifício dos conhecimentos oferecidos pela razão pura, a extração das doutrinas derivadas e aperfeiçoem a didática da Metafísica, cujos conteúdos já terão sido inventariados com antecedência.

¹⁹⁷ R 3327, AA 16: 781.

¹⁹⁸ *Vd.* V-Lo/Jäsche, AA 09: 148-149. *Cfr.* V-Lo/Busolt, AA 24: 682-683.

¹⁹⁹ KU, § 9, AA 05: 217.

²⁰⁰ KrV, A XXI.

Capítulo II

Paradoxos da cultura educação, consciência e diferença sexual

4. DOS OBSTÁCULOS DA NATUREZA AOS OBSTÁCULOS DA RAZÃO

UMA LEITURA DAS «PRELEÇÕES DE PEDAGOGIA» DE KANT EM SEIS PASSOS

As preleções *Über Pädagogik* mostram a importante função que a reflexão educativa kantiana desempenha no interior da Antropologia prática. Nessa obra, que não foi publicada pelo autor, mas compilada e editada por seu antigo estudante F.Th. Rink no ano 1803, o leitor depara-se com uma consciência madura sobre a necessidade de que o homem seja responsável para sua própria destinação, o que quer dizer primeiramente que ele não poderá abandonar nas mãos da natureza o desenvolvimento das próprias disposições, mas deverá responsabilizar-se desse processo para contribuir ao progresso delas, sem deixar de ter ao mesmo tempo consciência das dificuldades objetivas para levar a cumprimento tal intuito. Numa palavra: «a função do homem é também muito artificial» [*Die Rolle des Menschen ist also sehr künstlich*] (*Idee*, sexta prop., AA 08: 23, nota) —como lembrávamos no capítulo precedente—, pois ele abriga uma tendência radical que o faz abusar da própria liberdade, no caso de não ter um superior —um *senhor* [*Herr*]— que exerça o poder sobre ele por meio de leis. Uma madeira tão torta —o nosso *krummes Holz* (*Ibid.*)— como a humana deve aspirar como a mais elevada tarefa a ter uma «boa vontade» preparada para receber a constituição duma «sociedade civil»

[*bürgerliche Gesellschaft*] (*Idee*, quinta prop., AA 08: 22) concordante com o governo de si próprio. De fato, a educação é uma arte, um artifício, quer dizer, um tipo de instrumento apenas engenhado por um ser que «tem necessidade de sua própria razão» (*Päd.*, AA 09: 441) se quer se formar e evitar as destrutivas conseqüências que lhe atrai a sua inicial afeição à selvageria. Com freqüência esse invento se reportará a obstáculos artificiais, aos quais nos destina a nossa constituição temporal: fugir ao tédio obriga a recorrer amiúde a armadilhas, como nos lembra o amplo leque de variações do barril atirado à baleia a fim de salvar o navio do naufrágio de que fala o conto de Swift²⁰¹. Temos a impressão que as páginas destas preleções de Kant configuram as instruções para uma *fabricação do homem*, ainda que saibamos que isso nunca poderá acontecer em termos meramente mecânicos, num processo de construção de si próprio que, além disso, estará claramente orientado a atingir a destinação do homem só desde um ponto de vista que diz respeito à espécie. O que poderia quer dizer um paradoxo semelhante? De início, Kant frisa a figura retórica do *paradoxo* como aquela que mais se acomoda à natureza humana —por exemplo no texto de resposta à pergunta «O que é o Iluminismo?» (*WiA?*, AA 08: 41)—, de maneira que processos como a educação deveriam acostumar o homem a sentir-se continuamente ladeado pelo seu *Doppelgänger* ideal. Uma coisa é segura, se mudar a nossa concepção do homem, mudaria também sem dúvida o fio condutor da educação. Concordam com esta impressão as afirmações seguintes de Kant: «o homem é a única criatura que deve ser educada» (*Päd.*, AA 09: 441); «apenas pode tornar-se homem ao apropriar-se da razão dele por meio da educação» (*Päd.*, AA 09: 443) ou «a educação esconde o grande mistério da perfeição da natureza humana» (*Päd.*, AA 09: 444). Uma *base ideal* percorre o inteiro decurso educativo (*Päd.*, AA 09: 444), porém, ele não é irrealizável, mas tem como horizonte final a destinação da espécie humana, não só

²⁰¹ *Vd.* ApH, § 14, AA 07: 152; *cf.* § 61.

o curto horizonte da formação profissional do aluno, nem a conservação e incremento do patrimônio familiar nem as tensões que a classe social à qual pertence o educando mantém com outros estratos sociais, o que afasta sem concessões o projeto kantiano da prática efetiva do método de Basedow no *Philantropinum* de Dessau²⁰². A educação não pode ser restringida pelas diferenças sociais, pois o único padrão que ela conhece e respeita provém da razão. Por isso, Kant considera tanto os pais com recursos financeiros como os príncipes como obstáculos para atingir uma educação inspirada nos ideais cosmopolitas, que faça com que todos os homens possam esperar satisfazer as exigências racionais da existência deles. Por isso, a decepção e o conformismo testemunhados pelo seguinte passo do romance de Robert Walser, *Jakob Von Gunten*, colocará precisamente o negativo da formação que Kant exorta a procurar:

«Aqui se aprende muito pouco. Carece-se de pessoal docente e nós, os rapazes do Instituto Benjamenta, não chegaremos nunca a nada, ou seja, no dia de manhã todos seremos gentes muito modestas e subordinadas».

Caso seja possível falar desta maneira do processo educativo, confirmar-se-ia o fracasso duma teoria pedagógica provida dum horizonte cosmopolita, substituída por um projeto meramente pragmático de curto alcance, onde o ensino coaduna os conhecimentos fornecidos e as capacidades desenvolvidas na criança apenas a aquilo que a sociedade e a família exigem dele. Um enfoque tal trairia da pior maneira as expectativas da educação. É claro que a educação, da mesma maneira que o direito, diz respeito à *liberdade*, pois ensina justamente a exercitá-la, mas também diz respeito a outro elemento dotado de fontes racionais *a priori*. Refiro-me à *esperança*²⁰³. A pesar de se tratar de um processo

²⁰² *Vd.* Philonenko (1966: 18-19).

²⁰³ Sobre a presença do direito à esperança na educação *vd.* M.^ªJ. Callejo Hernanz (2009).

que concerne ao indivíduo, o que importa não é lhe fornecer conteúdos singulares e duma validade conjuntural e provisória, mas mais propriamente aqueles que não só procedem duma sólida tradição, mas também contribuirão a conformá-la. Dum ponto de vista geral, a educação tem como alvo comunicar à criança a existência de regras, de modo que ela comece a agir tendo consciência da necessidade de submeter-se a uma coação que não aceita exceção nenhuma²⁰⁴. Só sobre esta base a cultura, a civilização e a moral poderão desenvolver-se. Em certo sentido, antes da consciência das regras não havia nada, senão a obscuridade, o caos e a desordem no ânimo humano. Assim, a formação pedagógica dá às crianças a oportunidade de experimentar *de facto* regras antes de terem a obrigação —primeiro moral e depois jurídica— de cumpri-las, de maneira que a aprendizagem dos limites para um ser racional não resulte nunca externa, mas a consequência duma apropriação cada vez mais consciente da conveniência de tais limitações, que adstringem o espaço de uso da própria liberdade. Empréstimo uma expressão do historiador das ciências da vida profundamente kantiano que foi G. Canguilhem, poder-se-ia dizer que a teoria pedagógica kantiana sustém que «a condição de possibilidade das regras é uma e a mesma coisa que a condição de possibilidade da experiência das regras» (1966: 179). E neste contexto será preciso levar em conta doravante que o conhecimento das regras não poderá ser atingido por meios meramente mecânicos, pois constitui o gesto mais irrenunciável da razão. Bastaria esta afirmação para fazer destas preleções uma obra essencial para a compreensão da *Antropologia prática* kantiana. É nossa intenção contribuir ao esclarecimento da presença nesta disciplina tão característica do pensamento kantiano duma valorização da responsabili-

²⁰⁴ Kant faz a seguinte importante observação: se o aluno advertir o professor mostrar alguma preferência por algum dos companheiros de aula, todo o trabalho feito a fim de acordar nos meninos o sentido das leis e o respeito perante delas derruir-se-ia (Päd., AA 09: 482).

de humana ao escolher as regras pelas quais a inteira espécie decidirá regular-se. Em resumo, a história das normas, regras e leis que integram a tradição educativa contêm a história das preferências da nossa espécie. Se tivermos esquecido esta correspondência, o método educativo proposto por Kant não seria mais válido, pois nesse caso este suplemento técnico que procura o aperfeiçoamento humano já teria sido completamente esvaziado de sentido. Por conseguinte, dever-se-ia descobrir nas normas uma espécie de «instrumento duma vontade para substituir um estado de coisas desapontador por um estado de coisas satisfatório» (*op. cit.*, p. 177). Compreenda-se isto no seguinte sentido: a especificidade das normas que um ser racional cumpre é que esse mesmo ser *deve poder querer* obedecê-las. Talvez surpreenda o enfoque fortemente nietzscheano deste projeto educativo de Kant, mas os textos não admitem dúvida. A educação nos põe perante a tarefa de descer até aos primeiros fundamentos das nossas ações, das nossas estratégias comunicativas e especialmente desse baluarte representado pela civilização e a cortesia —que constituem o oximoron dum «mecanismo racional»— que nos protege duma selvageria tão originária como destrutiva para nós, a fim de adquirir consciência das razões da nossa dependência deles.

Nós atentaremos especialmente à função desempenhada pela *disciplina* [*Disziplin/Zucht*] no interior da estrutura sistemática do processo educativo proposto por Kant. Este estágio da educação —primeiro no tempo, se descartamos a primeira assistência [*Wartung*] que o infante recebe, consistente na alimentação [*Verpflegung*] e na manutenção [*Unterhaltung*]— está envolvida num ar de repulsa e antipatia, sobre tudo se a contrastamos com a boa recepção que em geral recebem as partes sucessivas do processo, quer dizer, a cultura, a civilização e a moralização. Pensadores como Schiller recomendavam prescindir de toda pressão ou coação com ajuda duma adequada educação estética do ânimo²⁰⁵. Até

²⁰⁵ *Vd. Cartas sobre a educação estética do homem*, carta VI.

um autor tão preocupado pela relação entre educação e esclarecimento como Adorno preconiza também a apagar os elementos bárbaros da educação, quer dizer, os momentos “repressivos” residuais neste processo²⁰⁶. Não deixaremos de fazer menção à análise de Foucault, que espreita na disciplina uma estratégia de origem militar para tornar os *corpos dóceis*, ao dissociar o poder do corpo, tendo como consequência o paralelismo entre o aumento controlado das forças físicas e o incremento da dominação dos sujeitos. Porém Kant partilha com Rousseau o louvor da disciplina, ao aconselhar a gerar na criança uma consciência relativa à limitação e às restrições que resulte das coisas mesmas, da objetividade²⁰⁷. Por isso, apenas a experiência própria e a impotência experimentada diante de ações, pretensões ou aquisições que arriscariam a vida da criança ou a segurança dos outros é um meio efetivo para frear e polir o comportamento dele. A descrição que Nietzsche fez na *Terceira Consideração intempestiva* do educador filósofo exemplar, identificado com Schopenhauer, exige uma organização das forças do ânimo que se poderia considerar próxima às indicações dadas por Kant nas *Preleções de Pedagogia*:

«Este educador filósofo com quem eu sonhava poderia, não se deve duvidar, não somente descobrir a força central, mas

²⁰⁶ *Vd.* «A educação contra a barbárie», in: Adorno (1995: 156-157): «[Q]ue existam elementos de barbárie, momentos repressivos e opressivos no conceito de educação e, precisamente, também no conceito da educação pretensamente culta, isto eu sou o último a negar. Acredito que — e isto é Freud puro — justamente esses momentos repressivos da cultura produzem e reproduzem a barbárie nas pessoas submetidas a essa cultura. [...] Portanto, creio que na luta contra a barbárie ou em sua eliminação existe um momento de revolta que poderia ele próprio ser designado como bárbaro, se partíssemos de um conceito formal de humanidade. Mas já que todos nós nos encontramos no contexto de culpabilidade do próprio sistema, ninguém estará inteiramente livre de traços de barbárie, e tudo dependerá de orientar esses traços contra o princípio da barbárie, em vez de permitir seu curso era direção à desgraça».

²⁰⁷ *Vd. Emilio*, livro II: «Que [a criança] veja a necessidade nas coisas, nunca no capricho dos homens» ou: «Não dê ao seu aluno nenhuma aula de lição verbal, pois apenas deve recebê-las da experiência».

também impedir que ela agisse de maneira destrutiva com relação às outras forças; eu imaginava que sua tarefa consistiria principalmente em transformar todo homem num sistema solar e planetário que me revelasse a vida, e em descobrir a lei da sua mecânica superior» («Terceira Consideração intempestiva. Schopenhauer como educador».²⁰⁸

Eis-nos, pois, no caso da Pedagogia segundo Kant em presença do levantamento das causas dos excessos derivados de mantermo-nos num “estado selvagem”, alheio ao cumprimento de quaisquer regras. Vejamos antes de mais nada qual é a relação entre as diferentes fases da educação. De início, a disciplina opõe-se à cultura [*Kultur*]²⁰⁹, que nos provê duma destreza [*Fertigkeit*] por meio dum exercício adequado, sem ter que se enfrentar aos inimigos (a anarquia, a braveza, a barbárie) com os quais, porém, a disciplina deve lidar. Mas, por que a educação dos homens há de começar por um processo tão desconfiado a respeito dos primeiros movimentos do arbítrio humano, por um caminho tão aparentemente misantrópico? A resposta não é muito difícil, pois sabemos que a história da liberdade, segundo Kant, começa com o mal, enquanto a história da natureza parte do bem (*MAM*, AA 08: 115). Os primeiros passos que o homem dá no campo do uso da liberdade dele serão necessariamente errados, devido à crença no fato de ser possível para nós cumprir todo o que a vontade quer e procura, repetindo desta maneira a pretensão da razão dogmática de ser capaz de conhecê-lo tudo sem atentar aos limites do conhecimento possível para o nosso entendimento. Poder-se-ia dizer que a liberdade tem a sua primeira expressão numa “explosão” (*Rel.*,

²⁰⁸ Nietzsche (2004: 143).

²⁰⁹ Numa oportuna nota a pé da KrV, A 710/B 738 Kant matiza, a pesar da tendência da língua alemã para trocá-los, os limites entre o significado dos dois termos. Em KU, § 83, AA 05: 431-432 se chama à disciplina «cultura da disciplina» [*Kultur der Zucht*], que dirige a uma «liberação da vontade do despotismo dos apetites», que impede sermos os que escolham os objetos de desejo e tem um caráter nomeadamente negativo, ao invés do que acontece na «cultura da habilidade» [*Kultur der Geschicklichkeit*].

AA 06: 188, nota), que acarreta toda uma “moral selvagem”, para a qual é preciso encontrar os «obstáculos educativos» correspondentes, quer dizer, os que estejam mais afastados da autoridade pessoal dos pais ou dos mestres e os mais pertos das evidências fornecidas pela objetividade. Pelo contrário, o menino há de enxergar que apenas as coisas mesmas, neste caso, a realidade objetiva com o estilo peremptório que ela costuma ter, encaminham a estreita via que permitirá a atividade humana transitar do estado de animalidade a aquilo apto à humanidade. Esta tarefa faz da disciplina uma verdadeira «educação negativa»²¹⁰. Neste ponto a pedagogia kantiana concorda novamente de maneira espantosa com algumas observações de Schopenhauer relativas ao processo educativo:

«Crianças em geral não devem entrar em contato com todos os detalhes da vida a partir da cópia antes de conhecê-los a partir do original. Assim, em vez de nos apressarmos em colocar *livros* em suas mãos, façamos com que se familiarizem, passo a passo, com as coisas —com as verdadeiras circunstâncias da vida humana. Acima de tudo, deveríamos nos esforçar para apresentá-las a uma visão clara da vida real, e educá-las para que sempre derivem seus conceitos diretamente do mundo real. Devem formar tais conceitos de acordo com a realidade, e não coletá-los de algum outro local — livros, contos de fada ou opiniões alheias— para então empregá-los diretamente e já prontos à vida real. Pois, nessa situação, suas mentes estarão repletas de quimeras, e assim verão as coisas sob uma luz falsa, ou tentarão inutilmente *remodelar o mundo* para que se adéque às suas visões, trilhando caminhos equivocados não apenas na teoria, mas também na prática. É incrível a quantidade de prejuízo que se causa por semear quimeras em mentes ainda jovens, e pelos conceitos decorrentes, pois a educação que recebemos do mundo e da

²¹⁰ Deparamo-nos com esta expressão tanto em Rousseau (*Emílio*, I, II, 112) como em Kant (Päd., AA 09: 459 y 465). A KrV coloca a disciplina da razão pura como uma «legislação negativa» (A711/B739), que fornece a esta faculdade «dum sistema de previsões e dum exame de si própria». Crampe-Casnabet (2005) oferece um comentário marcante sobre a função da disciplina na primeira *Crítica*.

vida real precisará então ser empregada sobre tudo para erradicar tais preconceitos. A resposta, dada por Antístenes segundo Diógenes Laércio, também consiste nisto (VI 7): *interrogatus quatenus esset disciplina maxime necessaria. Mala, inquit, dediscere* [quando interrogado sobre qual era a disciplina mais necessária, respondeu, desaprender o mau].²¹¹

Como dizíamos acima, a disciplina funciona como uma espécie de “dobradiça pedagógica”, visto que põe à criança pela primeira vez em contato com o *faktum* do *limite*. Tais limites serão no começo restrições ou limitações externas [*Schränken*] incompreensíveis para o entendimento infantil, que apenas a reflexão posterior poderá transformar em limites [*Grenzen*], uma vez descortinado o alcance lógico que as primeiras tinham. Em analogia com a análise kantiana da situação da Metafísica, poder-se-ia dizer que, na educação do homem, da mesma maneira que na preparação do passo transcendente [*Überschritt*] (*Fortschr.*, AA 20: 273) que conduzir-nos-á do sensível ao supra-sensível, será preciso avançar com cautela. No caso da educação concretamente se deve evitar que os «impulsos [*Antriebe*] animais» (*Päd.*, AA 09: 442) progridam com tanta força que entrem em conflito com a destinação à humanidade²¹², quer dizer, é preciso tirar a selvageria do homem, que o mantém num estado de independência de toda lei (*Päd.*, AA 09: 442). O motor deste abuso da razão e da liberdade do homem é o *egoísmo*²¹³, ilusão que abrange todas as faculdades superiores do ânimo, quer dizer, o entendimento, o Juízo e a razão, pois coincide com o

²¹¹ Schopenhauer (1988).

²¹² *Vd.R.* 1180, AA 15: 322; *cf.* R. 1211 (AA 15: 352); R 1215 (AA 15: 533), R 1385 (AA 15: 604); R 1454 (AA 15: 616), R 1499 (AA 15: 781) e R 1515 (AA 15: 859).

²¹³ O caráter cooriginário da capacidade para falar em primeira pessoa e do progresso do egoísmo é sublinhado por Kant ao começo da ApH, § 2, AA 07: 128. Mesmo que a capacidade de dizer ‘eu’ traga consigo o empecilho do egoísmo, deve atentar-se no fato de que isso constitui ao mesmo tempo a promessa da «unidade sintética da apercepção», na qual consiste o entendimento mesmo (KrV, § 16, nota, B 134).

uso perverso delas. Por isso, se visamos um amadurecimento da razão e o surgimento duma liberdade produtiva no indivíduo, é preciso interromper o *progresso*²¹⁴ espontâneo desses impulsos. Por estes motivos, a disciplina funciona como único início possível duma pedagogia que tenha que lidar com a razão em condições humanas de existência. Esta fase da educação apenas submete o educando a corretivos necessários com o fim de controlar o vício principal dos homens, ou seja, a propensão [*Hang*] a usar as faculdades antes de ter uma consciência suficiente dos limites delas²¹⁵. No entanto, esta tarefa da disciplina, como começo da educação, faz com que ela tenha que lidar com o fato de chegar sempre com atraso no que diz respeito ao uso efetivo da liberdade. Mas esta falta de ajustamento será corrigida, dum lado, ao olhar de frente a dimensão mais selvagem do homem com o intuito de transformá-lo num ser humano que conheça a pressão legal. Doutro lado, esta transformação deve levar o ao homem a renunciar a suplantando o lugar ocupado pelas leis, o que ele faz sempre que a conduta dele esteja baseada em argumentações derivadas do *amor de si* ou *philautia*.

²¹⁴ O verbo que Kant usa neste contexto é «fortschreiten» (ApH, AA 07: 128). A noção de «ampliação» [*Erweiterung*] tem uma clara ambigüidade na Crítica. Este conceito pertence de maneira radical à razão, que contém uma tendência a superar o limite do sensível até atingir o campo do supra-sensível, pois este último é realmente o fim supremo da razão pura (FM., AA XX: 272-273). Mas uma tal «propensão à ampliação» [*Hang zu Erweiterung*] (*KrV*, A 711/B 739; *cf.* *KprV*, AA 05: 134ss.) além dos limites da experiência dá também nome a uma operação que segue a direção oposta, ou seja, aquela que exerce um «modo de pensar ampliado» (KU, § 40, AA V: 294), descoberto ao refletir sobre o próprio juízo dum ponto de vista universal. Assim, o sentido dos termos «progresso» e «ampliação» depende dos princípios que os dirigem e animam.

²¹⁵ «O estado selvagem ou selvageria [*Wildheit*] é a independência das leis. A disciplina submete o homem às leis da humanidade e começa a deixá-lo sentir a coação legal» (Päd., AA IX: 442). A educação moral deve dirigir a atenção para o desenvolvimento duma «Hange der Vernunft» — frisada na «Doutrina do Método da razão pura prática» (*KprV*, AA V: 154) —, mais do que para o progresso duma propensão selvagem a ultrapassar sem reparo nenhum os limites da experiência.

Deste modo, a educação antes de tudo há de reprovar pretensões e interpor obstáculos, principalmente frente à inclinação já manifestada pela criança para se servir de maneira egoísta das leis, o que a faz cair, sempre que ocorra a ocasião, na dissimulação e na mentira (*Päd.*, AA 09: 484 e 489). Partindo destes pressupostos, propomos analisar em seis passos o *cultivo* da própria liberdade por meio da *disciplina*, num oximóron que expressa a mais difícil tarefa da educação.

Uma das primeiras inquietudes que produz a leitura das preleções que Kant dedicou à questão da educação provém do fato de que não nos deparamos nelas com um caminho que já tenha sido traçado. Pelo contrário, achamos que as seguintes linhas de Nietzsche seriam subscritas sem excessivos inconvenientes por Kant:

«Ninguém poder construir no teu lugar a ponte que te seria preciso tu mesmo transpor no fluxo da vida —ninguém, exceto tu. Certamente, existem as veredas e as pontes e os semideuses inumeráveis que se oferecerão para te levar para o outro lado do rio, mas somente na medida em que te vendesses inteiramente: tu te colocarias como penhor e te perderias. Há no mundo um único caminho sobre o qual ninguém, exceto tu, poderia trilhar». ²¹⁶

Seria fácil deixar nas mãos da manutenção e da disciplina a maior parte das tarefas educativas, mas o problema mais difícil continua a ser, porém, que a coação deve tentar sempre favorecer o uso da liberdade. As páginas finais da longa e densa *Introdução* das preleções de pedagogia contém várias recomendações ou diretrizes para o ensino dum uso da liberdade tal que as ações da criança possam conviver com o exercício da liberdade dos outros (*Päd.*, AA 09: 453-454). Assim, a criança deverá aprender, em primeiro lugar, que pode fazer uso da própria liberdade sem restrição nenhuma, sempre que não fira com ela nem os outros nem si próprio. Em segundo lugar, aperceber-se-á de que o

²¹⁶ Nietzsche (2004: 140-141).

cumprimento dos fins dela depende do fato que ela permita aos outros atingirem os seus. Finalmente, a coação à qual se vê submetida é a via que a conduzirá até a um uso independente da liberdade, quer dizer, a medir as forças dela e a restringi-las em atenção ao direito dos outros homens. Estas instruções expõem o instrumento duma «liberdade bem regulada» [*la liberté bien réglée*]²¹⁷, louvado por Rousseau no livro segundo do *Emílio*, pois o mesmo faz com que a criança fique sujeitado pelo único laço da necessidade. Esta estabelecerá quais são as ações possíveis e quais as impossíveis, da mesma maneira que será a força das coisas a encarregada de lhe negar a realização de certos atos, mas não uma «razão do dever», que o ânimo dela não está ainda preparado a receber. Pois a linguagem do dever apenas é capaz de influenciar aqueles ânimos já dispostos a receber a mensagem da razão pura prática. É importante atentar para o fato de que as medidas recomendadas para regular a nossa tendência para uma liberdade selvagem compõem uma espécie de infra-estrutura da *sociedade civil*, na medida em que o exercício da liberdade maior possível, o antagonismo das forças e a limitação recíproca dos arbítrios constituem a *quadratura do círculo* no qual consiste a natureza humana, ao conduzir até a «uma sociedade na qual a *liberdade sob leis exteriores* encontra-se ligada no mais alto grau a um poder irresistível, ou seja, uma *constituição civil* perfeitamente *justa*» (IaG, quinta prop., AA 08: 22).

²¹⁷ Rousseau (1966: 110). *Cfr.* o proveitoso trabalho de C. Almir Dalbosco (2004:1345): «[A] disciplina não pode ser confundida com adestramento. Neste sentido, o procedimento disciplinador do educador com relação ao educando precisa incidir, na fase inicial de seu processo educativo, sobre a vontade deste, pois sua vontade está constituída de modo arbitrariamente livre. Trata-se de disciplinar a liberdade de uma vontade que ainda não conhece regras e que, portanto, ainda não pode estabelecer nenhum limite entre a sua ação e o mundo. Trata-se de uma vontade que quer tudo, agindo simplesmente de acordo com seus caprichos e inclinações».

Tais recomendações político-morais concordam com a advertência preliminar que Kant ofereceu na apresentação das aulas e matérias a serem dadas durante o curso 1765-66:

«Toda a instrução da juventude tem em si o inconveniente de sermos obrigados a antecipar-nos aos anos com a perspectiva orientadora [*Einsicht*] e, sem esperarmos pela maturidade do entendimento, temos de dar conhecimentos tais que, segundo a ordem natural, só poderiam ser compreendidos por uma razão mais exercida e experiente. Daí nascem os eternos preconceitos das escolas, os quais muitas vezes são mais tenazes e mais absurdos do que os vulgares, e a verbosidade precocemente sábia do jovem pensador, que é mais cega do que qualquer outra presunção e mais incurável do que a ignorância. [...] A regra de conduta é pois esta: antes de tudo, amadurecer o entendimento a acelerar o seu crescimento, exercendo-o nos juízos de experiência e tornando-o atento ao que podem ensinar-lhe as sensações dos seus sentidos comparadas entre si. A partir destes juízos ou conceitos, deve ele tentar não um salto audacioso para outros mais elevados e mais distantes, mas chegar lá através da senda natural e trilhada dos conceitos inferiores que pouco e pouco o conduzem mais longe; mas tudo isso conforme com aquela capacidade de entendimento que o anterior exercício deve ter necessariamente produzido nele, e não segundo aquela que o professor percebe ou crê perceber em si mesmo e que falsamente supõe existir também no seu ouvinte. Em poucas palavras, ele não deve aprender *pensamentos*, mas aprender a *pensar*; não se deve levá-lo, mas guiá-lo, se se pretende que no futuro ele seja capaz de caminhar por si mesmo».²¹⁸

Schopenhauer respalda uma tese bastante similar ao advertir acerca dos riscos que têm de inverter a disposição dos conceitos abstratos e as intuições sensíveis na primeira formação do infante, pois este método gera uma recalcitrante incapacidade para aplicar o aprendido ao mundo real. Eis uma longa citação dedicada a esta questão:

«*Familiarizar-se com o mundo* pode ser definido como o objetivo de toda educação; segue-se que devemos ter um cuidado

especial com o início desse processo, para assim adquirirmos o conhecimento *em sua ordem correta*. Como demonstrei, isso significa principalmente que as *observações particulares* de cada coisa devem vir antes das *idéias gerais* a seu respeito; além disso, que idéias estreitas e limitadas virão antes das mais abrangentes; e também que todo o sistema de educação seguirá os passos que as próprias idéias precisam dar no curso de sua formação. [...]

Assim, deveríamos tentar entender a seqüência estritamente natural do conhecimento, para que então façamos a educação acompanhá-la metodicamente, e assim as crianças tornem-se familiarizadas com a marcha do mundo, sem ter suas mentes abarrotadas de idéias equivocadas, que muitas vezes jamais conseguirão abandonar. Se esse procedimento fosse adotado, deveríamos ter um cuidado especial em evitar que crianças utilizassem palavras que não compreendem claramente. Mesmo crianças têm freqüentemente a tendência fatal de se satisfazer com palavras em vez de tentar entender as coisas — um desejo de decorar frases capazes de tirá-las de dificuldades quando necessário. Tal tendência ainda permanece depois que crescem, e essa é a razão pela qual o conhecimento de muitos eruditos é mera verbosidade. Entretanto, o empenho essencial deve ser para que as observações particulares venham antes das idéias gerais, e nunca *vice versa*, como é o caso normal e infelizmente; como se uma criança viesse ao mundo a partir dos pés, ou um verso fosse escrito a partir da rima! O método corrente consiste em enxertar idéias e opiniões — que são, no estrito senso da palavra, *preconceitos* — na mente da criança, enquanto esta ainda possui um repertório muito limitado de observações particulares, e ela então aplica esse aparato de idéias-prontas às observações particulares e à experiência. Em vez disso, as idéias gerais e os julgamentos deveriam ter se cristalizado a partir das observações particulares e da experiência. Ao ver o mundo por si próprio, o indivíduo tem uma percepção rica e variada que não pode, naturalmente, competir com a brevidade e rapidez do método que emprega idéias abstratas para finalizar o assunto rapidamente por meio de generalizações. Será necessário um longo tempo para corrigir essas idéias preconcebidas, uma tarefa que talvez nunca seja concluída. [...]

[D]everíamos cuidar para que as crianças fossem educadas dentro de parâmetros naturais. Só devemos introduzir conceitos nas mentes das crianças por meio da observação, ou ao menos verificá-los dessa maneira. Como resultado, a criança assimilaria poucos conceitos, mas estes seriam bem funda-

mentados e precisos. Aprenderia então a medir as coisas não por critérios alheios, mas pelos próprios; e assim se esquivaria de um milhar de preconceitos e caprichos, os quais não precisarão ser posteriormente erradicados pelas valiosas lições da escola da vida. Desse modo, sua mente estaria desde sempre habituada a uma visão clara e a um conhecimento profundo; empregaria seu próprio julgamento e teria uma visão imparcial dos fatos». ²¹⁹

Segue-se disso que a criança receberá um trato que ultrapassa as capacidades presentes dela ou, melhor dizendo, o educador relaciona-se com o educando não tendo como referência o *estado presente* dele, mas a *imagem* do que ele pode chegar a ser no *futuro*, o que quer dizer, só se educa desde a previsão [*Vorsehung*] dum desenvolvimento o mais completo possível das disposições e faculdades humanas. Por isso é preciso que o discurso kantiano integre o ponto de vista que a Natureza teria sobre esse mesmo desenvolvimento, pois nela acobertam-se longas seqüências da historia humana: a Natureza não corresponde à figura dum *intruso* — não é um argumento *ad hoc*— nem acarreta consigo um *argumento de autoridade*, mas assinala o curso que as ações dos homens mesmos têm que trilhar no porvir. Este trato dirigido ao *animal racionabile* ²²⁰ é o único modo que se coaduna com a dignidade do estatuto racional dele.

A disciplina intervém no espaço educativo ao advertir que o homem é o único animal que carece de instinto. Também poderíamos matizar esta afirmação ao dizer que, embora ele tenha certos *instintos* [*Antriebe*] indestrutíveis e irrenunciáveis, como a vontade de alimento e de sexo, esta ordem de forças anímicas não é capaz de resolver nenhum dos problemas com os quais a existência humana se depara no mundo. Na ficção relativa ao primeiro desenvolvimento da liberdade no gênero humano que Kant apresenta no *Início conjectural duma historia humana* (MAM, AA 08: 111s.) se torna

²¹⁹ Schopenhauer (1988).

²²⁰ ApH, AA 07: 321.

essencial assinalar a influência que a razão mostra ter sobre o instinto para a nutrição e o instinto sexual. No primeiro caso essa ascendência faz surgir duas exigências novas, antes desconhecidas para o homem, quer dizer, a concupiscência [*Lüsternheit*] e a voluptuosidade [*Üppigkeit*], enquanto no segundo caso a abstenção [*Weigerung*] e a decência [*Sittsamkeit*] são as condutas mais benéficas para a sociedade, que tende a tolerar antes os excessos do primeiro apetite do que os do segundo. Este conto antropológico kantiano parece dizer-nos que a história humana começa no momento em que a exuberância da tendência para a nutrição se vê contrabalançada pela repressão da segunda, da qual Cícero falava em tom de louvor numa carta das *Familiares* (IX 22). A abstenção é um ardil que nos permite passar dos estímulos apenas sensíveis aos ideais, de modo que um rude desejo animal se transforme paulatinamente numa espécie de *amor ludens*, que fabricará os seus próprios fantasmas, enquanto a decência fixa um limite entre a animalidade e a humanidade que não aceitará recuo. Deste modo, o *nojo* [*Ekel*] produzido pelas condutas e palavras que deixam espreitar o que ainda resta de animal no homem (ApH, § 12, AA 07: 149), pois são habituações — *assuetudines*— contraídas por um ser racional que procura armadilhas a fim de evitar todo esforço anímico e intelectual, mostra-se como uma espécie de escândalo contrário ao “contrato” que o ser racional finito que somos já assinou com a sábia Natureza. Uma das mais importantes cláusulas dele continha a renúncia definitiva a voltar à animalidade em busca do paraíso perdido.

Visto que este processo de contaminação entre apetites e razão não enveredará por si próprio para nada de positivo, a natureza humana deve procurar meticulosamente evitar a mistura entre instinto e razão e, ao contrário, favorecer a mais potente dissolução química dos componentes dela. E quando esse tipo de discurso aparece no ânimo, surge o mais recalcitrante inimigo da educação. Não surpreenderá que a disciplina tenha a tarefa de impedir que os impulsos animais—como já aconteceu à sensibilidade no

plano do conhecimento —arrasem a disposição do homem à humanidade e à moralidade. Isto geralmente não acontece duma maneira violenta, mas por meio de um sistema de enganos e ilusões, nos quais o sujeito se baseia para tentar justificar os seus argumentos. A primeira operação que esta fase educativa há de realizar é a de reconduzir o ânimo do infante desde a independência com respeito às leis até a submissão às leis da humanidade. Conseqüentemente será importante que a emancipação [*Entlassung*] do homem do seio materno da natureza esteja ligada com o reconhecimento da igualdade que ele mantém com todos os seres racionais (MAM, AA 08: 114). Se bem que esta transição permita saborear uma liberdade que o sujeito não trocaria nunca pelo regime no qual ele vivia antes, quer dizer, um estado de servidão sob o senhorio do instinto (MAM, AA 08: 112), ela acarreta as dores esperáveis duma «expulsão do Paraíso». Entre estas destacam a defasagem entre a destinação do homem e aquela do cidadão, um problema de difícil solução, até ao extremo de considerar-se que a única saída consiste em tornar os jovens conscientes da sua persistência. De fato, Kant marca neste texto que ainda não ocorreu uma cultura que tenha tido como alvo uma educação que coadune as exigências do homem com as do cidadão (MAM, AA 08: 116). Mas a razão lhe move [*antreiben*] a suportar a fadiga e o ouropel, sem refletir sobre a morte de si próprio, pois a essência dele consistirá apenas naquilo que atinja por meio de ações. Só desta maneira ganhará espaço suficiente, contra as propensões sensíveis, uma «propensão racional» [*Hange der Vernunft*] (KprV, AA 05: 154) que fará os levantamentos mais sutis quando um problema prático é proposto. Esta propensão prova que a moralidade atingirá maior força no coração humano, também dum ponto de vista retórico, quanto mais pura for a exposição do exemplo fornecido, enquanto a mistura de móveis é um obstáculo para que a lei moral tenha a máxima influência no coração humano,

despertando na criança a vontade de querer se conduzir da mesma maneira.²²¹

No texto sobre as grandezas negativas Kant chama as *proibições* «mandatos negativos» e as *punições* «recompensas negativas».²²² Por motivos idênticos, qualifica a disciplina de «educação negativa», expressão presente tanto em Rousseau (*Emílio*, l. II, pp. 112-113) quanto em Kant (Päd., AA 09: 459 e 465). Por motivos que já foram mencionados, devemos entender a disciplina em contraste com a cultura, que não tem o caráter polêmico da primeira. De fato, espera-se da disciplina que freie a tendência para se afastar de certas regras, enquanto a cultura fornece uma habilidade ou uma destreza específicas, sem se cuidar do que houver antes. À diferença de Rousseau, Kant enfatiza os rasgos mais polêmicos desta parte da educação, que concentraremos em dois paradoxos. Primeiramente, esta educação negativa parece ser uma perda de tempo, no entanto é a única maneira de ganhá-lo, pois não haverá nenhum alargamento [*Erweiterung*]²²³ até a esfera prática, senão começarmos a interromper, do mesmo modo que a polícia o faz, o passo a reivindicações inaceitáveis, o que quer dizer, senão começamos a apertar um uso egoísta da liberdade, com o fim de propiciar um uso dela que seja compatível com as ações de outrem. Em segundo lugar, a reprovação dum uso da liberdade que já está a produzir-se é o único começo possível para uma pedagogia que tem de lidar com a razão em condições humanas, ou seja, finitas, de existência. Trata-se do corretivo imprescindível da propensão humana a fazer uso das faculdades antes de termos consciência dos limites delas. Por isso chega sempre com atraso com respeito ao uso efetivo da liberdade. No entanto, esta discordância é necessária, visto que «não se amadurece jamais para a razão senão por meio das tentativas próprias

²²¹ GMS, AA 04: 411, nota.

²²² NG, AA 02: 184.

²²³ KrV, B XXIV-XXV.

(que cada um deve ser livre de poder fazer)».²²⁴ Devemos aceitar, depois de refletir sobre o dito, que a correção venha depois da transgressão e do excesso. Outra disposição do caminho que a educação tem que trilhar fracassaria e, sobretudo, seria desconforme com os dados sobre a natureza humana fornecidos pela Antropologia prática.

Sabemos pelo diálogo *O sofista* de Platão (229 d-231 e) que a refutação é a melhor das purificações discursivas, já que o convencimento e a decorrente vergonha do interlocutor perante as opiniões passadas tiram aquelas opiniões erradas dele da maneira mais efetiva. Uma posição semelhante baseia-se na ligação entre o acontecimento da correção e o despertar da consciência do erro no sujeito que foi vítima dele, porquanto ele não tinha percebido um elemento decisivo para a tese que susteve com teimosia. Kant afirma que a formação da razão humana há de proceder socraticamente, seguindo as regras da catequética²²⁵, dado que só deste modo a criança extrairá do interior dela conteúdos que nenhum mestre poderia introduzir nela. Precisamente esta confiança na transformação interna dos educandos exorta a antepor como primeira fase educativa uma recusa radical de toda vontade de querer fazer com que tudo gire em torno de nós. Este equilíbrio entre coação e liberdade impede que a disciplina seja escravizadora. Pelo contrário, a pressão exercida para levar a criança a um uso prudente das próprias forças e faculdades, a fim de coaduná-las o mais possível, deve ser vigiada sempre para não lhe impedir a sensação de liberdade própria.²²⁶ Nem convém quebrar a vontade das crianças. É preferível, porém, dirigi-la para que elas cedam diante dos obstáculos naturais que lhes sejam interpostos.²²⁷ Pois contrariar por princípio a vontade infantil gera nas crianças rancor e ódio, em nenhum caso produz docilidade. A causa é

²²⁴ Rel., AA 06: 188, nota.

²²⁵ Päd., AA 09: 477.

²²⁶ Päd., AA 09: 459.

²²⁷ Päd., AA 09: 478-480.

fácil de reconhecer, visto que a natureza humana recusa todo tratamento mecânico e nem nossa razão nem nossa vontade se deixam encaminhar por meios não lógicos, por exemplo, em nome duma obscura autoridade que recusasse dar razões das exigências que está a impor. Um bom exemplo dos prejuízos que traz consigo a submissão dos jovens a uma disciplina dogmática aparece na «Disciplina da razão pura» da *Crítica da razão pura*, onde lemos que lhes ocultar os fundamentos dialéticos que envolvem o defensor da existência de Deus e o ateu numa antinomia absurda, mas útil para o juiz crítico, apenas propiciará que os jovens «bebam a grandes tragos o veneno que corromperá dogmaticamente os princípios deles».²²⁸

Seria à toa reportar-se a uma aplicação precoce da disciplina caso não houver na natureza humana uma propensão à liberdade [*Hang zur Freiheit*]²²⁹ que apela à inteira história do gênero humano, pois num sentido cronológico é essa propensão que se impõe. Só se confrontamos essa propensão com o progresso feito pelo gênero humano começaremos a abrigar esperanças relativas ao endereçamento moral do indivíduo. Pois a chave desse encaminhamento está no estabelecimento de laços de dependência com a comunidade humana, cuja condensação transcendental contém precisamente os juízos estéticos de reflexão e a comunicabilidade universal do sentimento de beleza que expressam. Porém, o primeiro fenômeno prático que se forma no ânimo da criança é o *egoísmo*, quer dizer, a vontade de fazer depender toda consideração sobre a verdade, a beleza e o bem daquilo que quer forme parte das nossas propriedades, quer seja benéfico para nós.²³⁰ Nesta perspectiva tão obtusa baseia-se o ideal sonhado da felicidade, o que explica o fato de que o princípio da própria felicidade²³¹

²²⁸ KrV, A 754/B 782.

²²⁹ Päd., AA 09: 442-443.

²³⁰ ApH, § 2, AA 07: 128-130.

²³¹ *V.d.* KrV, AA 05: 124; *GMS*, AA 04: 417; KrV, A 806/B 834 e KU, §

esteja em regime de contradição prática com a moralidade relativamente ao fundamento de determinação da vontade. O choro da criança nos primeiros meses de vida anuncia justamente a aspiração de liberdade que ela tem.²³² Nenhum outro animal tem representação desta Idéia ao ser coagido e sentir-se incapaz de se servir dos próprios membros. Na densa e marcante nota desse mesmo § da *ApH* Kant repara, primeiramente, no fato de que esta conduta do *infans* não manifesta um sentimento de mal-estar que tenha uma origem física, mas é derivado duma «ideia obscura da liberdade» [*eine dunklere Idee von Freiheit*], ou duma representação análoga a ela, que experimenta como injustiça todos os obstáculos com que possa se deparar. Em segundo lugar, o impulso [*Trieb*] que a criança mostra para impor a própria vontade, até levar-lhe a considerar todo impedimento como uma ofensa, faz reluzir uma malícia que os pais devem punir sem paliativos. Finalmente, é interessante observar as brigas das crianças, à diferença dos jogos com que brincam as crias de outras espécies animais, como se certo conceito do *Direito* começasse a se desenvolver no ânimo das primeiras de maneira simultânea com a *animalidade*. Segundo Kant, o conceito de *Direito* surge imediatamente do conceito de liberdade externa, mas as dificuldades surgem ao aperceber que a interpretação imediata que a criança faz, por exemplo, da justiça, se baseia numa concepção que outrem não partilhará nunca²³³. Por isso, o mais difícil é fazer de modo que os arbítrios duma comunidade humana possam convir sem recearem ser agredidos uns pelos outros. Esta liberdade é um «direito único, originário, que corresponde a todo homem em virtude

83, AA 05: 430.

²³² *ApH*, § 82, AA 07: 268.

²³³ Os cursos sobre a Antropologia, como a *Menschenkunde* (V-Anth/Mensch, AA 25: 869-870), propõem como exemplo de juízos que decorrem na obscuridade do ânimo aqueles que mostram tolerância em certos casos de vingança privada. Neles o sujeito espectador parece compreender os motivos que levaram até a doirdice a uma pessoa gravemente ofendida ou vítima duma agressão.

da humanidade dele».²³⁴ Kant procede a uma análise extremadamente meticulosa da chamada «paixão de justiça», pois este sentimento esconde uma radical deturpação da razão e da liberdade. Assim, será preciso distinguir entre o apetite de convir com o próximo numa relação na qual o Direito distribui a porção legitimamente correspondente a cada um, signo da liberdade do arbítrio, e o apetite de justiça em benefício próprio. Neste segundo caso, se bem que o discurso diga respeito ao apetite de justiça, trata-se na realidade dum «impulso sensível do ódio», quer dizer, que não se dirige à injustiça cometida em geral, mas apenas àquela que foi cometida contra nós, só aquela que padecemos em primeira pessoa. Desta maneira, deparamo-nos na base desta inclinação com uma Idéia, que se vê aplicada dum modo egoísta, transformando a vontade de justiça na paixão de ressarcimento. Uma nota à margem da *ApH* contribui nomeadamente a esclarecer como é que acontece esta deturpação das representações racionais:

«Liberdade, lei (do Direito) e faculdade (pela ação) não são meras condições, mas também objetos duma faculdade de desejar tensionada até atingir a paixão, onde a razão prática se submete à inclinação ao proceder segundo máximas».²³⁵

Ao tornarmos conteúdos racionais em objetos da nossa faculdade de desejar tensa até ao estado da paixão, submetemos a razão prática a uma inclinação que procede de maneira racional, mas no sentido mais malversado possível. A conduta infantil evidencia que a vontade humana pretende desfrutar duma liberdade incondicionada, não só com o objetivo de ser independente de outrem, senão pelo afã de dominar, mesmo os seus iguais.²³⁶ O que quer dizer que o homem é um animal que precisa dum senhor.²³⁷ Pois ele

²³⁴ MS, «Rechtslehre», AA 06: 238.

²³⁵ ApH, § 82, H, AA 07: 270, nota à margem.

²³⁶ ApH, AA 07: 327-329.

²³⁷ IaG, AA 08: 123.

experimenta uma espécie de cisão entre a tendência a socializar-se, sobretudo pelos efeitos benéficos que este comportamento traz consigo para o desenvolvimento das forças singulares, e a tendência simultânea para se individualizar, porquanto «encontra em si próprio a insociável propriedade de quer dirigi-lo totalmente segundo o querer próprio e, daí, espera resistência por todos os lados».²³⁸ Este é o caminho que se deve trilhar para que os talentos e o gosto alcancem um desenvolvimento o mais amplo possível e para que o esclarecimento e as tarefas dele se elevem. Mas isso necessita um modo de pensamento que transforme uma rude distinção moral em princípios práticos determinados.

Embora que não seja recomendável falar à criança sobre o dever ou outros conceitos da razão prática, da mesma maneira que é reprovado envergonhá-la, a teoria pedagógica de Kant exige que o educador ajude a conformar uma mínima, mas sólida, estrutura de caráter no educando.²³⁹ Os elementos que integram este caráter são, primeiramente, a *obediência* [*Gehorsam*], que há de ser absoluta no começo, passando depois a manifestar-se como voluntária. Diante desta capacidade que a criança deve desenvolver deparamos com a *punição* [*Strafe*], que apenas como último recurso será de natureza física. Relativamente às punições físicas que não se limitam a recusar à criança as coisas que reclama para si, ligadas às punições morais, Kant previne contra a formação duma *indoles servilis*, caso as humilhações sejam inúmeras, assim como duma *indoles mercennaria*²⁴⁰, no caso de o educando receber recompensas em contrapartida pela boa conduta mostrada, pois o ânimo do jovem aprenderá a calcular — a fazer uso da lógica — antes de compreender e respeitar o sentido dos termos práticos. Assim, se considerará participante num jogo, cujo sentido não é o que lhe interessa, e pretenderá acumular o maior número possível de

²³⁸ IaG, AA 08: 120-121.

²³⁹ Päd., AA 09: 481 ss.

²⁴⁰ Päd., AA 09: 482.

recompensas como quem acumula bilhetes para um sorteio. Em segundo lugar, Kant frisa a *veracidade* [*Wahrhaftigkeit*], quer dizer, «o rasgo fundamental e o essencial dum caráter».²⁴¹ Visto que mentir «torna o homem objeto de desprezo geral»²⁴², que apaga todo respeito e credibilidade que puder ter diante do próximo, não deve espantar o fato de que Kant condena sem contemplações um comportamento similar.²⁴³ A recomendação que oferece para enfraquecer os progressos da mentira nas crianças encomenda renunciar aos açoitões e aos tabefes, pois esses meios apenas acordam rancor. Eles serão incapazes de atingir os efeitos positivos do *desprezo* [*Verachtung*], quer dizer, um *respeito negativo*, um *des-respeito* que comunica claramente à criança que ela será definitivamente banida da comunidade humana caso continue agindo dessa maneira. Não em vão, a *sociabilidade* [*Geselligkeit*] é a última qualidade das que o caráter infantil tem que dispor, aquela que está mais perto das capacidades do cidadão e não só da criança e do jovem: ela tem o intuito de torná-lo um membro útil para a comunidade. A fim de conformá-la os professores devem prestar atenção para não manifestar preferência nenhuma por os talentos duns alunos em detrimento doutros. Também para banir a presença da *vaidade* [*Eitelkeit*] entre os companheiros. É claro que o isolamento da criança é o instrumento dos pedagogos incapazes, que crêem ter findado com o problema uma vez tendo sido apagada a fonte dele. Além disso, temos de levar em conta que o fim da educação não é nunca em Kant apenas *pragmático* —veja-se o trecho do *Jakob von Gunten* citado ao início—, mas *cosmopolita*²⁴⁴. O rapaz

²⁴¹ Päd., AA 09: 484.

²⁴² *Ibid.*

²⁴³ MS, «Tugendslehre», § 9, AA 06: 429.

²⁴⁴ *Vd.* Almir Dalbosco (2004:1350): «A educação entendida como idéia evita [...] que o termo “realização” seja compreendido somente no sentido histórico de concretizar ou alcançar uma meta ou um estado social desejados. Também evita, por sua vez, sua simples redução a uma premissa empírica, no sentido de que sua própria “existência” devesse ser verificada na “realidade”, embora, neste caso, tanto existência como

deve formar para si intenções cosmopolitas [*weltbürgerliche Gesinnungen*]²⁴⁵, quer dizer, ele deve interessar-se e alegrar-se pelo bem universal [*Weltbeste*], ainda que este não coincida com o benefício da pátria dele ou com o próprio proveito.

Tendo em vista o que foi dito anteriormente, é necessário reconhecer que a disciplina não é ainda educação prático-moral, mas também que sem um vestibulo semelhante esta fase educativa se adiará *sine die*, pois a disciplina toma as medidas oportunas para corrigir o uso selvagem da liberdade, ao propiciar um uso civil dela. Embora haja uma oposição real entre as tarefas da disciplina e da moralização, a ligação que manifestam é mais estreita do que aquela que a cultura tem com respeito à última. As negações e recusas da coação disciplinada que acostumam a criança à submissão não compõem uma etapa meramente mecânica. Pelo contrário, essa conduta põe em evidência no trato com outrem que é imprescindível conviver no mesmo espaço com outros indivíduos que também querem cumprir os fins deles. De fato, a disciplina é a primeira a dar a lição do que é um limite, ao prover a criança duma manifestação fática dela, a modo de obstáculo. Como vimos acima, é inevitável que junto à animalidade infantil se desenvolva um conceito de direito pervertido de maneira egoísta, quer dizer, o uso da própria liberdade precederá à compreensão dos limites que se devem respeitar.²⁴⁶ Por isso mesmo, a disciplina recebeu a encomenda de educar na via crítica, o que ela leva a cumprimento ao dispor um cenário em que se experimenta a coação física no uso comum do espaço. Apenas com o transcorrer do tempo essa coação transformar-se-á em coação

realidades devessem ser devidamente esclarecidas. Neste sentido, o termo “realização” desempenha uma função normativa, na qualidade de ideal regulador da própria relação entre filosofia prática e pedagogia. Não quer dizer, por isso, uma simples aplicação dos postulados da filosofia prática ao processo pedagógico».

²⁴⁵ Päd., AA 09: 499.

²⁴⁶ A questão da perversão original da liberdade humana será ulteriormente analisada no último capítulo do presente volume.

lógica e moral, mas para os seres racionais sensíveis como nós não haverá outro começo da pressão disciplinada. E convém não esquecer que a experiência anímica do sentimento de *respeito* pertence ao tipo de coação mencionado em último lugar.

5. RAZÃO, CONSCIÊNCIA E FICÇÃO

J.-J. ROUSSEAU NAS *VORLESUNGEN ÜBER ANTHROPOLOGIE* DE I. KANT

«Die Menschen können da, wo sie sind,
Himmel und Hölle machen»
(V-Anth/Fried, AA 25/1: 695)

Rousseau e Kant concordam em fazer da pergunta pelas ações que os homens estão destinados a realizar para sair de um conjectural “estado de natureza” um fio condutor do pensamento político. Porém, o tom da consciência reflexiva do passeante solitário, predominante na obra do primeiro, adota no segundo o do desencobrimento de toda uma ordem de normatividade moral, à qual pertence um postulado de direito público que comanda reformar as relações intersubjetivas segundo princípios jurídicos racionais. O passeio solitário torna o sujeito rousseauiano ciente dos princípios que regem a coexistência humana, motivo pelo qual devem nortear a obra da política. Essa experiência confronta os homens com a presença neles da consciência, a cujas sentenças inequívocas não podem fugir, pois —como lemos no célebre trecho da *Novvelle Heloïse*— Deus «nos deu a razão para conhecer que é o bem, a consciência para amá-lo e a liberdade para escolhê-lo»²⁴⁷, privando-nos de todas as

²⁴⁷ *Novvelle Heloïse*, parte VI, carta VII, in: Rousseau, J.-J., O.C., p. 347.

armadilhas para negar a responsabilidade humana na produção do mal. O intuito principal deste texto será determinar se a poética existencial predominante nos escritos de Rousseau encontrar uma correspondência, se bem que transfigurada, na presença reguladora da razão na obra antropológica —com especial atenção às *Lições de Antropologia*— e nos escritos jurídicos-políticos de Kant²⁴⁸, ao reformular os últimos em termos marcadamente mais conceituais do que estéticos algumas intuições decisivas do pensador genebrino²⁴⁹. Talvez a intuição que maior influência exerce na formação do pensamento prático de Kant seja a seguinte:

Rousseau descobriu por primeiro sob a multiplicidade das figuras adotadas pelos homens a natureza profunda encoberta do homem e a lei oculta, segundo a qual a Providência vê-se justificada pela sua observação.²⁵⁰

É um fato que Kant se confrontou durante décadas com o pensamento de Rousseau, durante as quais aplicou com disciplina a célebre tese hermenêutica da Crítica, segundo a qual amiúde um leitor filosofante entende a um autor melhor do que este se teria compreendido a si próprio²⁵¹. Era,

²⁴⁸ Consideramos uma contribuição excelente à discussão sobre a presença da razão na obra jurídica de Kant os trabalhos de T. Patrone (2008 e 2011).

²⁴⁹ Starobinski tem formulado com a exatidão que lhe é própria os descobrimentos intuitivos de Rousseau (1991: 373): «Sentimento da existência, grande Ser, perfeita suficiência do eu... Essas noções, por certo, não se equivalem em sua significação rigorosa: mas se Rousseau pode fazer delas termos intercambiáveis, é porque todas designam o ponto em que cessa o movimento da transmutação. Todos eles designam o *intransmutável*: o que doravante não pode modificar-se no curso do devir e no trabalho do pensamento; o que, na profundeza da consciência ou no âmago do mundo, é ao mesmo tempo a fonte de todo poder e o que subsiste depois da abdicação de todo poder».

²⁵⁰ Bemerkungen zu GSE, AA 20: 58-59.

²⁵¹ Na esteira do juízo sobre o sentido do termo “Ideia” em Platão que Kant expressa na seção primeira do livro primeiro da Dialética

portanto, preciso salvar a coerência interna das obras principais de Rousseau, que, como salienta Kant no escrito *Começo conjectural da história humana*, «aparentemente se contradizem e foram tão amiúde mal compreendidas» (MAM, 08: 116). Precisamente com o alvo de defender o pensamento de Rousseau frente a interpretações desencaminhadas, Kant distingue duas orientações principais no conjunto da obra do genebrino, quer dizer, uma primeira relativa ao antagonismo entre as necessidades da espécie humana como espécie física e os progressos da cultura, tratada especialmente nos dois conhecidos discursos sobre as artes e as ciências e sobre a origem e os fundamentos da desigualdade entre os homens²⁵². A segunda, de maneira complementar, tentaria providenciar uma solução para um problema ainda mais difícil, ao indicar quais seriam as vias e os meios conducentes a harmonizar os caminhos da cultura com o processo de desenvolvimento da espécie humana como espécie moral²⁵³. Como se lê no *Começo*

transcendental, *KrV* B 370: «[N]ão é nada insólito, tanto na conversação comum como nos escritos, pela comparação dos pensamentos externados pelo autor sobre o seu objeto, entendê-lo inclusive melhor do que ele mesmo se entendeu na medida e que não só determinou suficientemente o seu conceito e deste modo por vezes falou ou até pensou de encontro à uma sua intenção»; cfr. *KrV*, “Arquitetônica da razão pura”, B 862: «[É] mister explicar e determinar as ciências não segundo a descrição que os seus autores fornecem das mesmas, mas sim segundo a ideia que encontramos fundada na própria razão a partir da unidade natural das partes que o autor reuniu; deve-se proceder assim porque todas as ciências são concebidas a partir do ponto de vista de um certo interesse universal. Neste caso, com efeito, achar-se-á que o autor e frequentemente ainda os seus mais pósteros seguidores erraram em torno de uma ideia que não conseguiram tornar clara para si mesmos».

²⁵² Vd. *Discurso sobre a desigualdade*, p. 264: «[T]odos os progressos ulteriores [com respeito ao estado selvagem] foram, aparentemente, outros tantos passos para a perfeição do indivíduo e, efetivamente, para a decrepitude da espécie».

²⁵³ Vd. Zöllner (2012: 19-20): «Kant supplements the threefold pairing of the specifically human predispositions in his own cultural anthropology and in Rousseau’s three works in the critique of culture with a second triad of writings by Rousseau which, according to Kant, adds to the negative

conjectural..., se trataria de averiguar como «a cultura deve progredir para desenvolver as disposições da humanidade como espécie moral, conforme a sua destinação, de sorte que esta última não se oponha mais à primeira, à espécie natural» (MAM, 08: 116). Estes dois respeitos confirmam o fato de a natureza humana precisar desenvolver-se por meio de uma arte, que faça com que o sujeito possa superar sem negá-lo o conflito entre a «obediência inelutável às leis postas» na natureza do homem como espécie animal e o «esforço da humanidade para sua destinação moral» (MAM, AA 08: 116). O problema não tem uma solução fácil, e Kant gosta de sublinhar precisamente os rasgos da sua complexidade frente ao que percebe como excessiva unilateralidade do olhar de Rousseau, quem critica por ter acreditado que a máxima perfeição do estado civil poderia não ter que contradizer o processo de desenvolvimento da natureza²⁵⁴, crença que seria concretizada no projeto pedagógico do *Emílio*. O que está garantido para Kant é que, até não obter certa destreza no uso de uma arte imprescindível para a natureza humana atingir a sua destinação própria, quer dizer, sem o direito e a política terem progredido o suficiente, «a humanidade geme[rá] sob o

assessment of culture in the first triad the outlines of a counter-culture envisioned by Rousseau and destined to overcome the shortcomings of failed arts-cum-sciences, failed politics and failed pedagogy. More specifically, Kant regards Rousseau's *On the Social Contract* (*Du contrat social*; 1762), *Emile* (1762) and *Profession of Faith of the Savoyard Vicar* (*Profession de foi du vicaire Savoyard*, from Book IV of the *Emile*) as indirect results of the threefold negative critique of culture, which had provided the "guiding thread" (*Leitfaden*) [Kant 07: 327s.] for the alternative vision of politically, pedagogically and morally redeemed culture». Cfr. o juízo similar de Mori (2010: 472): «Ciò che per l'individuo è un male è un bene per il progresso della specie e forse tornerà ad essere un bene anche per l'individuo quando l'aspetto costringitivo del meccanismo storico sarà interiorizzato dall'uomo, ormai consapevole che il fine della storia è anche il fine individuale, e l'artificio tornerà a essere natura. In questo modo Kant immunizza la critica storica e sociale di Rousseau, ribaltando in positivo ciò che in lui era negativo».

²⁵⁴ R 1644, AA 16: 63-64.

peso dos males que, por inexperiência, causa a si mesma» (MAM, AA 08: 118).

A natureza humana abrigaria, portanto, um desequilíbrio entre os passos do seu amadurecimento físico e do seu desenvolvimento moral, que Kant diagnostica em vários escritos²⁵⁵. Primeiramente, a maioridade física e sexual do homem não coincide com a civil, quer dizer com a capacidade do cidadão para formar uma família que ele possa alimentar e proteger, o que supõe o atraso de pelo menos 10 anos para efetivar um exercício real da primeira maioridade. Em segundo lugar, o ritmo de desenvolvimento das artes e ciências pouco tem a ver com a duração da vida humana, que a natureza não determinou tendo como intuito o fomento do saber. Finalmente, a desigualdade de dotes naturais e da fortuna não justifica uma situação de desigualdade de direitos entre os homens, efeito de uma cultura que nos seus inícios procede sem um plano determinado [*planlos*] e, sobretudo, sem a direção racional do direito²⁵⁶. Kant admite enxergar algo inconcebível [*etwas Unbegreifliches*] neste triplo desnível entre a constituição animal e civil do homem²⁵⁷, o que parece contrariar à destinação do homem [*die Bestimmung des Menschen*]²⁵⁸, confessando que o problema enfocado mantém uma exterioridade com respeito ao conceito próxima aos «dois princípios anteriores à razão» —o amor de si próprio e a piedade—, mencionados no «Prefácio» do *Discurso sobre a*

²⁵⁵ Cfr. MAM, AA 08: 118; V-Anth/Mron, AA 25/2: 1418 e ApH, AA 07: 325-326.

²⁵⁶ Kant afirma em MAM (08: 118) com respeito a essa desigualdade que «sem dúvida, a natureza não havia destinado os homens [a ela], porque lhes deu liberdade e razão a fim de não designar nenhum outro limite a essa liberdade a não ser a lei universal; trata-se aqui de uma conformidade exterior que se chama *direito civis*».

²⁵⁷ Vd. R 1521, AA 15: 888: «As épocas da natureza no coincidem com as civis [*Die Naturepochen treffen nicht mit den bürgerlichen zusammen*]» e ApH, AA 07: 325: «[As] idades naturais do seu desenvolvimento não concordam com as civis [*die Naturepochen seiner Entwicklung mit den bürgerlichen nicht zusammentreffen*]»; cfr. V-Anth/Mensch, AA 25/2: 1198.

²⁵⁸ Vd. V-Anth/Dohna, AA 25: Ko 370.

*desigualdade*²⁵⁹. O mesmo fato de o antagonismo entre a destinação física e a moral do homem não ser dedutível de nenhum dado prévio fará do início da história da liberdade humana o único remédio frente a «os males que pesam sobre a humanidade e todos os vícios que a desonram» (MAM, AA 08: 116)²⁶⁰, passando a ser essa história *ativa*, quer dizer, a história eu Rousseau tinha chamado de *perfectibilité*, a única essência humana admissível, o *caráter do homem*, que como estabelece a primeira *Crítica* é uma modalidade da causalidade²⁶¹. Kant atribui curiosamente a Rousseau a paternidade principal desse tópico do caráter nas *Lições de Antropologia Friedländer*, a transcrição do curso 1775/76.²⁶² Assim, o problema do desarranjo entre o intuito das disposições naturais e o objetivo final da disposição moral da espécie humana apenas será resolvido quando «a arte, atingindo a sua perfeição, se torn[e] de novo natureza, que é a meta derradeira da destinação moral da espécie humana»

²⁵⁹ *Discurso sobre a desigualdade*, p. 230.

²⁶⁰ Vd. V-Anth/Mron, AA 25/2: 1417; cfr. V-PP/Powalski, AA 27: 234: «No estado social o homem modifica também amiúde a destinação da sua natureza, por conseguinte, também os seus fins. Portanto, a destinação física é diferente da moral. As ciências e a erudição se opõem à destinação física, no que diz respeito à destinação do homem individual. Mas na destinação moral são necessárias. As ciências enfraquecem a saúde e não são condizentes às carências da nossa idade. Na sociedade civil, porém, sem ciência tudo é rude, selvagem e impolido. O homem civil é um homem natural degenerado. Quanto mais se afasta a simplicidade da natureza do homem, maior prejuízo recebe por esse meio a destinação física do homem. Mas não podemos atingir as destinações humanas nem as perfeições do homem se não fazemos prejuízo à destinação física. O mal que havia entre os homens forçou-lhes a instituir uma coação conforme a lei».

²⁶¹ Vd. KrV, B 567: «[C]ada uma das causas eficientes teria que possuir um *caráter*, isto é, uma lei da sua causalidade, sem a qual de modo algum ela seria uma causa».

²⁶² Ao respeito da seção intitulada «Vom Charackter der Menschheit überhaupt», em V-Anth/Fried, AA 25/1: 675, Kant sustenta o seguinte: «Esta é uma peça importante, sobre a qual muitos autores resolveram escrever, entre os quais o principal foi Rousseau».

(MAM, AA 08: 117-118)²⁶³. Tudo aponta para o fato de uma constituição civil a mais perfeita possível ser o meio mais conveniente para tornar produtivo o conflito inevitável entre as destinações do homem, ao tratar-se do instrumento mais oportuno para os homens superarem a rudeza das suas disposições naturais sem esquecerem encontrar alguma compensação ao abandoná-las (MAM, AA 08: 118). Segundo Kant, a preferência expressada por Rousseau em vários textos —como os dois principais discursos— pelo estado de natureza procuraria evitar que o estado civil contradizer as disposições naturais. O pensador genebrino teria assim querido chamar a atenção dos filósofos, a fim de os objetivos do estado civil forem alcançados sem agredir a natureza humana²⁶⁴.

Contudo, o leitor das observações que Kant dedica a Rousseau tem com frequência a impressão de perceber nelas certa oscilação entre uma versão louvadora e outra mais crítica do ponto de vista que o pensador genebrino adota no que diz respeito à história humana. Às vezes, Kant sublinha que o «visionário respeitável» [ein *Achtungswürdiger Schwärmer*]²⁶⁵ que foi Rousseau é excessivamente unilateral nas avaliações que faz de uma determinada questão. Fazendo balanço das notas de Kant, propomos que a lição que extrai do genebrino deveria cifrar-se não tanto como *mal-estar na civilização*, mas como o *paradoxo da cultura*²⁶⁶, ao ficar a cultura encaixada numa dupla destinação, questão à qual se referem às denominadas «três proposições paradoxais» que Rousseau²⁶⁷ teria formulado nas principais obras dele.

²⁶³ Cfr. R 1454, AA 15: 636: «Somente a arte perfeita transforma-se novamente em natureza [*Allein vollkommene Kunst wird wieder zur Natur*]».

²⁶⁴ V-Anth/Fried, AA 25/1: 684.

²⁶⁵ Vd. R 921, AA 15/1: 406. Kant manifesta na V-Anth/Dohna, Ko 124, que os médicos acharam uma presença excessiva de água tanto no corpo de Rousseau como no de Swift após da morte deles, o que considera fundamento hipotético do modo de pensar paradoxal de ambos (!).

²⁶⁶ Vd. ApH, AA 07: 321 e 413, n.

²⁶⁷ Vd. R 1521, AA 15/2: 889, V-Anth/Mron, AA 25/2: 1419-1420 e V-

Concretamente, essas três proposições fazem menção dos prejuízos que a cultura traria aos homens, por obra das ciências, ao debilitar as forças naturais deles. Elas aludem também aos prejuízos que a civilização produz devido ao surgimento da desigualdade e a opressão com que os homens se fazem violência mutuamente. Finalmente, as proposições paradoxais se ocupam dos prejuízos que a educação leva à vida humana, ao escolher um método artificioso para moralizar²⁶⁸, completamente contrário ao processo de mudança que o modo de pensar tem no ânimo humano. Esta última questão tem uma importância antropológica central, pois o processo de formação de um homem educa por sua vez a muitos outros, que por sua vez contribuem a formar outros indivíduos. Kant considera que a todos eles subjaz a tarefa de o homem conseguir por meio da arte harmonizar todas as vantagens da cultura com aquelas do estado de natureza, criando uma «unificação dos pontos extremos [*Vereinigung der extreme (sic)*]». ²⁶⁹ Essa tarefa consiste essencialmente na configuração do «caráter do homem» [*Charakter des Menschen*], confirmando nossa anterior reunião dos interesses dos dois pensadores ao redor dessa questão. Talvez o maior paradoxo seja o de que a Providência tenha querido que a espécie humana comece a procurar o seu bem, sem enxergar esse propósito nitidamente, mas como consequência da mesma instabilidade do mal, que «internamente, está sempre em conflito consigo próprio». ²⁷⁰

Anth/Fried, 25/1: 682s. Vd. Zöller (2012: 20): «What in Rousseau could be seen as an overall attack on culture citing its constitutive ills, is worked by Kant into a defense of culture citing the benefits that eventually are to result from those very ills. On Kant's revisionist reading of Rousseau, culture is both anti-nature and ante-nature, the very opposite of nature and the condition for its eventual return. The same evidence that leads Rousseau to the indictment of culture has Kant – and Rousseau, as interpreted by Kant – mount its defense». Cfr. Gurwitsch (1922: 142s.).

²⁶⁸ Vd. R 1521, AA 15/2: 890. Cfr. ApH, 07: 326.

²⁶⁹ *Ibid.*

²⁷⁰ ApH, AA 07: 328.

As *Lições de Antropologia* de Kant, até as primeiras, frisam, numa linha de leitura próxima à atribuída por ele a Rousseau, o fato de a Natureza ter querido que a espécie humana extraísse o bem a partir da raiz do mal²⁷¹, quer dizer, dos motores para o mal, reunidos em torno à *insociável sociabilidade* [*ungesellige Geselligkeit*]²⁷², que fazem com que a humanidade progrida apenas por meio da discórdia [*Zwietracht*], da incompatibilidade [*Unvertragsamkeit*] e do antagonismo dos desejos [*Begehrde*] até atingir um modelo de coexistência civilizado.

Em um sentido bem próximo, lê-se na reflexão 1454 que a «moralidade é um assunto da arte, não da natureza»²⁷³, de modo que as dificuldades da espécie humana diminuirão consideravelmente desde que os homens apreendam a arte que facilita a passagem do estado de natureza ao estado civil. No livro III de *O contrato social*, Rousseau observa, nuns termos bem próximos aos de Kant, que «[a] constituição do homem é obra da natureza; a do Estado, obra de arte»²⁷⁴, dependendo dos homens prolongar a vida do Estado, a falta de poder fazer isso mesmo com a própria vida deles. O propósito final da Natureza, que inevitavelmente faz violência à destinação natural do homem ao forçá-lo a entrar numa comunidade civil cuja conservação depende dos próprios membros, expressa, segundo a nossa opinião, em chave retórica qual é a única saída possível ao “divorcio” entre a destinação natural do indivíduo e da espécie, fato desconhecido em outras espécies animais, nas quais o mesmo

²⁷¹ São abundantes as referências de Kant a este “paradoxo”. Vd. V-Anth/Fried, AA 25/1: 682: «O mal é [...] a fonte do bem [*Das Uebel ist [...] die Quell des guten*]» 690: «Com os seus motores para o mal tiram também os seus motores para o bem [*Mit den Triebfedern zum bösen nehmen auch seine Triebfedern zum guten*]»; cfr. V-Anth/Mensch, AA 25/2: 1196; ApH, AA 07: 327 e R 1501, AA 15/2: 790.

²⁷² IaG, IV proposição, AA 08: 20.

²⁷³ AA 15/1: 635.

²⁷⁴ cap. XI «Da morte do corpo político», p. 102.

indivíduo cumpre a sua destinação específica²⁷⁵. No curso de Antropologia contemporâneo da publicação da primeira *Crítica*, mais conhecido como *Menschenkunde*, lê-se o seguinte:

Na espécie é contrario a fim o fato que o indivíduo não alcance a sua destinação, mas unicamente a inteira espécie humana. Esta é uma causa auxiliar da sociedade, para a qual o homem foi propriamente criado. Todos trabalham para cada um, e cada um trabalha para todos, ao passo que cada animal pode procurar o alimento dele por si próprio, sem ajuda de outros. A partir dessas disposições internas no homem, como no animal, surgem também todos os obstáculos que se opõem à formação da humanidade dele, que, porém, deve ser o seu fim principal e a destinação dele.²⁷⁶

O texto aponta para o fato de a dicotomia entre ambos os processos, relativos ao indivíduo e à espécie, fazer com que o *desenvolvimento* [*Entwicklung*] resultante da cooperação de muitas gerações seja um componente imprescindível na resposta à pergunta sobre a *destinação do homem* [*die Bestimmung des Menschen*], já que apenas a espécie, não o exemplar individual dela, como acontece com os outros animais, atinge a denominada «destinação completa» [*die ganze Bestimmung*]²⁷⁷. Tal progresso se encontrará decerto num estado de desvio contínuo [*beständige Abweichung*] com respeito a esse fim terminal, tendo os homens que introduzir repetidas correções [*wiederholte Einlenkungen*] nesse curso histórico²⁷⁸. Consideramos, porém, que o mais importante traço da saída de tal desnível entre o destino do indivíduo e da espécie é o fato de os homens não permanecemos indiferentes frente ao destino dos nossos longínquos descendentes, «já que parece que podemos, por meio de nossa própria disposição racional,

²⁷⁵ Vd. V-Anth/Mensch, AA 25/2: 1196s.; V-Anth/Mron, AA 25/2: 1417-1418; ApH, AA 07: 324 e R 1521, AA 15/2: 887.

²⁷⁶ V-Anth/Mensch, AA 25/2: 1196 [tradução minha].

²⁷⁷ ApH, AA 07: 324.

²⁷⁸ ApH, AA 07: 325.

acelerar o advento de uma era tão feliz para [eles]». ²⁷⁹ A emergência da *destinação* do homem segundo Kant lembra consideravelmente o processo de emergência da *consciência* segundo Rousseau, para o qual o observador tampouco poderia contentar-se com uma simples descrição dos conflitos, injustiças e desigualdades presentes numa sociedade²⁸⁰, tendo que conferir necessariamente esses dados com um critério de avaliação transcendente, chamado de natureza.

Kant e Rousseau identificam, por conseguinte, o começo da história com a efetivação da capacidade do homem para se tornar independente com respeito à natureza, por meio da sua faculdade para se pôr fins a si próprio, concretizando assim a condição de ser o *fim terminal* da

²⁷⁹ IaG, «Oitava proposição» AA 08: 27.

²⁸⁰ Em palavras de Martin Rueff (2000: 290), o princípio hermenêutico que a consciência seria permite não tanto verificar, «como compreender a ordem da natureza e situar o homem nela, mas como ordenar a natureza do homem em uma ordem que sinto e admiro sem poder conhecê-la de uma maneira racional»; cfr. *Émile*, l. IV, O.C., t. IV, p. 583. Cfr. Starobinski (1991: 297): «A quimera não mente. A origem, que é o ponto mais distante no passado, é também, por sorte, o ponto mais profundo na subjetividade de Jean-Jacques. Ali onde outros filósofos se contentariam com uma seca especulação, Rousseau apoia-se na intuição íntima e poética. O originário, para ele, não é o ponto de partida para um jogo intelectual, é uma imagem encontrada na própria fonte da existência consciente». Esse mesmo gesto aparece na distinção kantiana entre fim último [*letzter Zweck*] da natureza e fim terminal [*Endzweck*] dela, vd. KU, § 84, AA 05: 435: «Já disse acima que o fim terminal não é um fim tal que a natureza bastasse para causar e produzir, segundo a ideia desse fim, porque ele é incondicionado. [...] [N]os temos somente uma única espécie de ser no mundo, cuja causalidade é dirigida teleologicamente, isto é para fins, segundo a qual ela determina a si própria fins, é representada por eles próprios como incondicionada e independente de condições naturais, mas como necessária em si mesma. Esse ser é o homem, mas considerado como nùmeno; o único ser da natureza, no qual podemos reconhecer, a partir da sua própria constituição, uma faculdade supra-sensível (a *liberdade*) e até mesmo a lei de causalidade com o objecto da mesma e, que ele pode propor a si mesmo como o fim mais elevado (o bem mais elevado do mundo)»; cfr. *op. cit.*, § 83, AA 05: 431.

natureza [*Endzweck der Natur*], segundo o vocabulário do primeiro. Apenas a espontaneidade prática garante a sobrevivência dele uma vez que a idade de ouro acabou, quer dizer, o alimento que antes providenciava o instinto a partir de agora deve ser produzido pela arte. Porém, a saída da proteção da natureza confronta a razão humana com ter que garantir sem ajudas exteriores a condição, antes desconhecida, da *dignidade*, cuja salvaguarda obriga a combinar com sabedoria os dispositivos pragmáticos da técnica e os morais do direito, que a partir desse momento se encontrarão facilmente num estado de oposição real. Rousseau formula nos seguintes termos esse encontro do homem consigo próprio, como produto de uma arte inventada por ele próprio:

Embora nesse estado se prive de muitas vantagens que frui da natureza, ganha outras de igual monta: suas faculdades se exercem e se desenvolvem, suas ideias se alargam, seus sentimentos se enobrecem, toda a sua alma se eleva a tal ponto que, se os abusos dessa nova condição não o degradassem frequentemente a uma condição inferior àquela donde saiu, deveria sem cessar bendizer o instante feliz que dela o arrancou para sempre e fez, de um animal estúpido e limitado, um ser inteligente e um homem.²⁸¹

Como frisamos antes, Kant atribui a Rousseau nas *Lições de Antropologia* a paternidade do tópico relativo ao caráter do homem, expressão que abriga a tarefa de o homem tornar-se por meio da atividade dele digno da própria felicidade. A qualidade peculiar que faz possível esse caminho seria segundo Rousseau a ambígua faculdade da *perfectibilité*²⁸²,

²⁸¹ *Contrato social*, livro I, cap. VIII «Do estado civil».

²⁸² *Discurso sobre a desigualdade*, p. 243: «Mas ainda quando as dificuldades que cercam todas essas questões deixassem por um instante de causar discussão sobre diferença entre o homem e o animal, haveria uma outra qualidade muito específica que os distinguiria e a respeito da qual não pode haver contestação — é a faculdade de aperfeiçoar-se, faculdade que, com o auxílio das circunstâncias, desenvolve sucessivamente todas as

quer dizer, a capacidade de o homem ascender o descer no sistema da natureza conforme ao uso da liberdade dele. Kant, por sua vez, chamará de «razoabilidade» —propriedade do *animal racionabile*²⁸³— essa faculdade humana para extrair das próprias forças as condições da *destinação* [Bestimmung] que lhe corresponde cumprir, operação que constituirá o eixo do que uma das Reflexões qualifica de *anthropologia transcendentalis*²⁸⁴. Mas essa “auto-produção de si” precisa receber estímulos adequados, que, por um lado, ensinem ao indivíduo a independe dos sentidos e a submeter-se ao domínio da razão. Por outro, a reação das forças anímicas frente aos males da civilização, quer dizer, a incapacidade da civilização para sofocar a singularidade humana —uma diferencia notável que Kant mantém com Rousseau—, prova que haveria no sujeito uma aptidão «para fins mais elevados».²⁸⁵ Em qualquer caso, nenhuma dessas estruturas antropológicas se sustentaria sem uma revalorização do sentido e da função das ideias da razão.²⁸⁶ Noutro texto bem menos conhecido, Kant registra afirmações de Rousseau sobre a relação entre as ideias e a experiência, que fazem menção implícita ao escrito do segundo «Sobre a imitação teatral»:

Rousseau diz que da construção de uma casa fazem parte três coisas: 1) a ideia na mente do arquiteto, 2) *imago*, a imagem da casa, que não se aproxima muito à ideia, pois as circunstân-

outras e se encontra, entre nós, tanto na espécie quanto no indivíduo; o animal, pelo contrário, ao fim de alguns meses, é o que será para toda a vida, e sua espécie, no fim de milhares de anos, o que era no primeiro ano desses milhares. Por que só o homem é suscetível de tornar-se imbecil? Não será porque volta, assim, ao seu estado primitivo e —enquanto a besta, que nada tem de bom a perder, fica sempre com seu instinto— o homem, tornando a perder, pela velhice ou por outros acidentes, tudo o que a sua *perfectibilidade* lhe fizera adquirir, volta a cair, desse modo, mais baixo do que a própria besta?».

²⁸³ ApH, AA 07: 321-322.

²⁸⁴ R 903, AA 15/1: 395.

²⁸⁵ KU, § 83, AA 05: 433-434.

²⁸⁶ KrV, «Das ideias em geral», B 370-371.

cias não permitem realizar muito conteúdo da ideia, 3) a aparência, o que a casa parece. Porém, ele faz uma bela comparação: o moralista representa a virtude na ideia; o escritor de história a representa como os homens tomaram posse efetiva dela; 3) o poeta o dramaturgo a representa só, como parece, simplesmente em aparência.²⁸⁷

Tendo em conta a conexão que Kant estabelece entre a ideia platônica e o modelo da virtude, pode-se derivar a resistência dele a considerar quimérica uma ideia pelo fato de não ser confirmada pela experiência. Aliás, «cada um» —diz Kant— «dá-se conta [...] de possuir sempre o verdadeiro original apenas em sua própria cabeça»²⁸⁸, quando recebe a sugestão de fazer de alguém um modelo vivo de virtude. Segundo a leitura que propomos aqui, Kant e Rousseau coincidiriam em fazer da consciência um espaço que permite empreender uma releitura do mundo, ao identificar as carências que é preciso suprimir nele. Os devaneios do passeante solitário põem o homem em contato com uma comunidade tão ideal como imprescindível. De alguma maneira, ambos pensadores coincidem também ao considerarem que a identidade do sujeito apenas se conforma

²⁸⁷ V-Th/Baumbach, AA 28: 1274. Cfr. «De l'imitation théâtral». In Rousseau: O.C., nouvelle édition, Neuchâtel, 1764, t. V pp. 1-38; le Pléiade édition, V, pp. 1195-1211. ==Du Peyrou/Moultou 1780-89 quarto édition, t. VI, pp. 607-633. Melanges t. I., pp. 612-613: «Je vois-là trois Palais bien distincts. Premièrement le modèle ou l'idée originale qui existe dans l'entendement de l'Architecte, dans la Nature, ou tout au moins dans son Auteur avec toutes les idées possibles dont il est la source: en second lieu, le Palais de l'Architecte, qui est l'image de ce modèle; & enfin le Palais du Peintre, qui est l'image de celui de l'Architecte. Ainsi, Dieu, l'Architecte & le Peintre sont les auteurs de ces trois Palais. Le premier Palais est l'idée originale, existante par elle-même; le second en est l'image; le troisième est l'image de l'image, ou ce que nous appelons proprement imitation. D'où il suit que l'imitation ne tient pas, comme on croit, le second rang, mais le troisième dans l'ordre des êtres, & que, nulle image n'étant exacte & parfaite, l'imitation est toujours d'un degré plus loin de la vérité qu'on ne pense».

²⁸⁸ KrV, B 372.

pela presença dos outros, embora a imaginação individual tenha que ser a faculdade encarregada de descobrir esse enlace comunitário. O seguinte comentário de J. Grosrichard sobre o método reflexivo de Rousseau permitirá aprimorar o colocamento da questão em pauta:

«O mundo deveio ilegível, estrangeiro ao seu próprio sentido; representação errante e aberrante. O recurso à origem, ao direito, em Rousseau é ao mesmo tempo uma crítica da representação e o tentativo de reformar tal representação, o de tornar o mundo *legível*. Mas tornar legível este mundo seria voltar, por meio das representações até o lugar (ou o tempo) onde o representado e a representação “se enlaçam na essência comum deles”: juventude do mundo, constituição do estado político».²⁸⁹

A natureza desfigurada do homem recebe por primeira vez da *ficção imaginária* —para Rousseau— e *racional* —para Kant—, um critério —o *Livro da Gênese* da sua espécie— com o qual poder tomar consciência dos seus desvios. Com o alvo de fazer uma hermenêutica profunda de Rousseau, Kant salienta amiúde que a escrita do primeiro não apresenta como alvitre um retorno ingênuo ao estado de natureza [*dahin zurückzukehren*], mas, em vez disso, remete para esse estado [*darauf zurückweisen*] com o intuito de o desenvolvimento produzido pelos homens conseguir congraçar a ordem da natureza [*Naturordnung*] com a disposição artificial [*künstliche Anordnung*] da vida civil²⁹⁰. As *Lições de Antropologia* Friedländer oferecem uma nítida mostra dessa linha de leitura:

Rousseau não quis dizer [...] que a destinação dos homens fosse o estado selvagem [*Wildheit*], mas que o homem não deve procurar a perfeição do seu estado de maneira que sacrifique todas as vantagens da natureza, ao perseguir a vantagem civil. Esse estado apenas serve para [esboçar] o plano da educação e do governo, por meio dos quais tal esta-

²⁸⁹ Vd. Grosrichard (1967), p. 63-64.

²⁹⁰ O leitor poderá encontrar esta observação em vários passos de Kant, vd. ApH, AA 07: 326; V-Anth/Dohna, Ko 371; R 1521, AA 15/2: 890.

do perfeito pode ser realizado. O homem é feito como animal pelos bosques, como homem, porém, [é feito] para a sociedade e aí [na sociedade] não deve cuidar-se só das necessidades da felicidade dele, mas ele deve cuidar-se, como parte de um conjunto, da felicidade desse mesmo conjunto. Dado que a constituição civil [*die bürgerliche Verfassung*] é uma coação [*Zwang*], se derivam dela a diligência e laboriosidade [*Fleiss und Arbeitsamkeit*] para se cuidar não só das próprias carências, mas também pelo conjunto.²⁹¹

Em outros lugares, Kant lembra ao leitor que em obras como *O contrato social* e o *Emílio*, Rousseau se serve do *topos* “estado de natureza” como de um fio condutor para que o homem achar por si próprio a saída do labirinto de males em que se viu intrincado por meio das suas próprias ações. As expressões “estado de natureza” ou “estado selvagem” não podiam ter outro estatuto, senão um retórico, pois o querubim que custodia o Paraíso —marca Kant na sua interpretação dos textos do genebrino—, proíbe com a sua espada de fogo o passo que leva até aquele, quer dizer, a religião oferece á razão uma imagem oportuna para dotar de representação suficiente à ideia de que o homem perdeu com o seu nascimento o acesso efetivo a todos os paraísos, ganhando em troca a sua recuperação em forma de devaneio ou exigência racional. A partir daí, o único caminho aberto levaria a estabelecer, conjuntamente, as condições para uma vida civil pacífica e, individualmente, plantar e colher a própria felicidade²⁹². Eis uma passagem extraída das *Lições de Antropologia Pillau* (1777/78), onde se propõe uma interpretação da verdadeira intenção de Rousseau ao escrever o *Discurso sobre a desigualdade*:

[Rousseau] escreveu um livro que tem acordado muito sucesso, intitulado sobre a desigualdade do homem; nele domina muita misantropia por benevolência. Ele indica tudo o terrível e insuportável que haveria no estado civil [*im bürgerlichen*

²⁹¹ V-Anth/Fried, AA 25/1: 689-690.

²⁹² ApH, 07: 328.

Zustand], frente a tudo o agradável que haveria no estado selvagem [*im rohen Zustand*]. Mas isto não deve entender-se como se ele preferir o estado selvagem a qualquer constituição civil. Em vez disso, ele indica apenas que a nossa constituição civil atual é menos apropriada à natureza humana do que o estado selvagem, no qual estávamos antes e, caso não tivermos esperança de progredir, ele aconselha que retrocedamos de novo e voltemos ao estado de natureza. Portanto, não afirma em absoluto —como alguns acreditam—, que a destinação do homem seja viver nos bosques.²⁹³

O pensador genebrino já se tinha antecipado, por sinal, em um trecho carregado de ironia, a uma má interpretação da sua mensagem em termos semelhantes aos usados por Kant mais a frente:

Pois então será preciso destruir as sociedades, suprimir o teu e o meu, e voltar a viver nas florestas com os ursos? É essa uma consequência à moda de meus adversários, que prefiro antes prevenir do que possibilitar-lhes a vergonha de formulá-la.²⁹⁴

Kant e Rousseau concordam sem reservas, portanto, no que diz respeito ao que poderíamos obter licença para chamar de “imperativo de sociabilidade submetida ao direito”, pois o regime de igualdade jurídica de todos os homens perante a lei seria a única maneira segundo ambos de evitar que a violência e o abuso que uns homens exerceriam com respeito a outros consiga uma legitimação institucional. Com efeito, ambos

²⁹³ V-Anth/Pillau, AA 25/2: 846.

²⁹⁴ «Discurso sobre a desigualdade», nota de rodapé (i), in: J.-J. Rousseau (1978: 295). Vd. Starobinski (1991: 299): «O progresso é ambíguo; mas o retorno ao estado de natureza é impossível para as sociedades que dele se afastaram. A transformação é irreversível; o caminho do retorno está aberto apenas aos sonhadores. Por veemente que seja o desejo desse retorno, não é permitido retroceder. Tudo o que está em nosso poder é despertar e manter viva a *memória* do estado na natureza. Pois sua imagem pode servir de “conceito regulador” (Éric Weil): ela constitui a referência fixa, a escala na qual se pode situar o *desvio* que representa cada estado de civilização diferenciado».

aceitam que não podemos manter-nos numa idade dourada, consistente na simplicidade das necessidades e na satisfação com uma sossegada ignorância. Aliás, sair desse estado não é tarefa fácil, ao ter que acontecer sem os homens terem ainda uma ideia clara da ordem moral.²⁹⁵ Porém, haveria diferenças metodológicas substanciais entre eles, pois Rousseau escolhe uma via de pesquisa *sintética*, partindo do homem natural, ao passo que Kant procede *analiticamente*, partindo assim do homem moral²⁹⁶. As paixões que dão forma à *ungesellige Geselligkeit*, como a incompatibilidade [*Unvertragsamkeit*], o ciúme [*Eifersucht*] e a discórdia [*Uneinigkeit*] com respeito às posses de uns e outros, às que se unem a preguiça [*Faulheit*], a cobardia [*Feigheit*] e a falsidade [*Falschheit*]²⁹⁷, foram os meios apropriados para conseguir que, por exemplo, os homens habitarem o conjunto da terra, em vez de ficarem unidos numa paz mais adequada para os rebanhos de ovelhas.²⁹⁸ Sem essa tensão entre as inclinações de uns e outros, o homem não teria conhecido a sua independência dos outros animais:

Sem esta insociabilidade não teria surgido nunca uma unificação civil sólida, mas como máximo uma vida arcádica própria das ovelhas, i.e. uma vida coberta duma preguiça acompanhada das melhores intenções; dessa maneira, o homem nunca se cultivaria perfeitamente e não seria mais respeitado do que qualquer outra espécie animal.²⁹⁹

O texto manifesta que a permanência do homem na presumida bondade predominante no estado de natureza teria murchado os seus talentos. Frente a isso, ele deve tornar-se dono do bem que individualmente traz ao mundo e da justiça

²⁹⁵ Vd. R 1521, AA 15/2: 888.

²⁹⁶ GSE, AA 20: 14: «Rousseau procede sinteticamente e começa pelo homem natural e eu procedo analiticamente e começo pelo homem civilizado [*Rousseau verfährt synthetisch u. Fängt vom natürlichen Menschen an ich verfähre analytisch u. Fange vom gesitteten an*]».

²⁹⁷ V-Anth/Mron, AA 25/2: 1420.

²⁹⁸ V-Anth/Fried, AA 25/1: 679.

²⁹⁹ V-Anth/Mron, AA 25/2: 1422.

que junto aos seus congêneres traz à terra, sendo a fundação do direito³⁰⁰ o resultado mais louvável da interação das paixões sociais ligadas a essa disposição paradoxal do homem, origem de uma ordem justa e chave do desenvolvimento dos talentos. Como as *Lições de Antropologia*³⁰¹ assestam, a maldade do ânimo humano leva até à única solução possível para ela, quer dizer, a *coação civil* [*bürgerlichen Zwang*]. O cenário alternativo ofereceria uma existência humana indolente, onde, embora não houver incômodos, toda a felicidade seria negativa [*negative Glücklichkeit*], quer dizer, passiva, pois não procurada por meio do esforço dos sujeitos que a desfrutam. Um estado semelhante seria tão pouco desejável como uma bondade negativa [*negative sittliche Bonitæet*], na qual o homem se encontraria sem culpa, fechado nos limites dessa «voz de Deus»³⁰² que seria o instinto, sem ser já por isso virtuoso³⁰³. Mesma sorte corre a *justiça negativa*, mencionada no § 44 da *Rechtslehre*, quer dizer, um estado em que o direito seria controvertido, pois não haveria ainda a garantia providenciada pela justiça distributiva³⁰⁴. O predomínio da passividade

³⁰⁰ V-Anth/Fried, AA 25/1: 680: «[Não ficando garantida por natureza nenhuma posse] o direito, que está unido ao poder, tem que ser fundado» [*Demnach muss ein Recht errichtet werden, welches mit Gewalt verbunden ist*].

³⁰¹ Vd. V-Anth/Fried, AA 25/1: 680-682.

³⁰² MAM, AA 08: 111.

³⁰³ V-Anth/Fried, AA 25/1: 687 e 690: «O estado civil tem a vantagem de poder fazer o homem feliz e virtuoso de modo positivo, pois no estado selvagem ele era feliz e virtuoso só em sentido negativo» [*Der bürgerliche Zustand hat den Vortheil daß er den Menschen positiv glücklich und positiv tugendhaft machen kann, da e rim wilden Zustände nur negative glücklich und gut war*]. Será útil confrontar esse comentário de Kant com a seguinte observação do *Discurso sobre a desigualdade*, p. 251: «Parece, em princípio, que os homens nesse estado de natureza, não havendo entre si qualquer espécie de relação moral ou de deveres comuns, não poderiam ser nem bons nem maus ou possuir vícios e virtudes, a menos que, tomando essas palavras num sentido físico, se considerem como vícios do indivíduo as qualidades capazes de prejudicar sua própria conservação, e virtudes aquelas capazes de em seu favor contribuir, caso em que se poderia chamar de mais virtuosos àqueles que menos resistissem aos impulsos da natureza».

³⁰⁴ MS, «Rechtslehre», § 44, AA 06: 312: «[O] estado natural [não] deveria

funciona em Kant como índice de renúncia ao mais próprio do ser humano, quer dizer, à espontaneidade dele, que, porém, não cria a matéria a partir da nada, mas introduz ordem em uma realidade preexistente, como o direito público estatal deve fazer com o conteúdo providenciado pelo direito provisório de uma sociedade³⁰⁵. Rousseau propõe uma avaliação bem semelhante da lei como sanção necessária da justiça procedente da razão, único expediente capaz de evitar

ser um estado de *injustiça* (*injustus*), no qual os homens unicamente se tratassem segundo a medida exclusiva de suas forças; porém, é ao menos um estado de *justiça negativa* (*status justitiae vacuus*), no qual, se o direito fosse controvertido, não haveria juiz competente para ditar uma sentença legítima em virtude da qual cada um pudesse obrigar a outro a sair desse estado de guerra e fazê-lo entrar num estado jurídico. Com efeito, ainda que, segundo as noções de *direito* de cada um, se pode adquirir por ocupação ou por contrato algo exterior, esta aquisição não é, todavia, nada mais que *provisória*, enquanto lhe falte a sanção da lei pública, porque não está determinada por nenhuma justiça pública (distributiva) e não está garantida por nenhuma potência que exerça o direito».

³⁰⁵ Kant considera que o direito privado deve ser submetido à forma pelo direito público; vd. MS, «Rechtslehre», § 44, AA 06: 312-313. Rousseau, por sua vez, introduz uma divisão mais radical entre força e direito, vd. *Contrato social*, livro I, cap. III «Do direito do mais forte», pp. 25-26: «A força é um poder físico; não imagino que moralidade possa resultar de seus efeitos. Ceder á força constitui um ato de necessidade, não de vontade; quando muito, auto de prudência. Em que sentido poderá representar um dever? Suponhamos, por um momento, esse pretensão direito. Afirmo que ele só redundará em inexplicável galimatias, pois, desde que a força faz o direito, o efeito toma lugar de causa — toda a força que sobrepujar a primeira, sucedê-la-á nesse direito. Desde que se pode desobedecer impunemente, torna-se legítimo fazê-lo e, visto que o mais forte tem sempre razão, basta somente agir de modo a ser o mais forte. Ora, que direito será esse, que parece quando cessa a força? [...]

Reconheço que todo o poder vem de Deus, mas também todas as doenças. Por isso será proibido chamar o médico? Quando um bandido me ataca num recanto da floresta, não somente sou obrigado a dar-lhe minha bolsa, mas, se pudera salvá-la, estaria obrigado em consciência a dá-la, visto que, enfim, a pistola do bandido também é um poder?

Convenhamos, pois, em que a força não faz direito e que só se é obrigado a obedecer aos poderes legítimos».

a injustiça reinante no estado de natureza, onde o sujeito «só reconhec[e] como de outrem aquilo que [lhe] é inútil».³⁰⁶

Parece claro que Kant e Rousseau coincidem ao atribuírem ao homem um estatuto paradoxal, ao tratar-se de um animal que não pode satisfazer-se só com o cumprimento da sua destinação animal, a qual deve desenvolver de maneira não contraditória com a destinação civil para a qual foi criado. O começo da história humana, cujo intuito principal é a formação de uma união civil, seria o artifício apropriado para lidar com esse problema. Por isso, a felicidade dos cidadãos não será o fim conducente à instituição do Estado, pois essa tarefa, como Kant sustenta recorrendo a Rousseau, «pode muito bem [...] encontrar-se muito mais doce e mais desejável no estado natural ou ainda mais no estado despótico»³⁰⁷. Como vimos anteriormente, Kant costuma criticar o otimismo de Rousseau no que diz respeito às possibilidades de apagar o atrito entre o estado de natureza e o estado civil, além de considerar todo um dever moral acomodar gradativamente a existência dos homens às regras universais do direito. A chave do desenvolvimento de uma sociedade consiste segundo ele em que o *poder* [*Gewalt*] cresça em proporção à *lei* e à *liberdade*³⁰⁸, sem cair em combinações monstruosas como o despotismo ou absurdas como a chamada de anarquia. A sociedade civil, cujo primeiro motor consiste no antagonismo das disposições humanas na

³⁰⁶ *Contrato social*, livro II, cap. VI «Da lei», p. 54.

³⁰⁷ MS, «Rechtslehre», § 49, AA 06: 318; cfr. MAM, AA 08: 122-123.

³⁰⁸ R 1501, AA 15/2: 790: «Quando num povo, por primeira vez, a liberdade é submetida á lei com um poder pequeno e o poder aumenta em proporção à lei e à liberdade, a república eleva-se até a máxima perfeição» [*Wenn in einem Volke erstlich die Freyheit unter Gesetze mit kleiner Gewalt komt und diese sich nur in Proportion mit dem Gesetz und Freyheit vergrößert, so steigt das Gemeine Wesen zur größten Vollkommenheit*]. Cfr. V-Anth/Mensch, AA 25/2: 1201: «A liberdade submetida à lei e unida ao poder consiste em que as leis são dadas como se tivessem surgido por meio da voz universal do povo. Essas leis devem poder aplicar-se a todos, ter vigência para todos e ser dadas por todos; então merecem o nome de leis justas».

sociedade, como se expõe na *Ideia de uma história universal...*³⁰⁹, desempenha a função de «condição formal» para o desenvolvimento de todas as disposições que a natureza pôs na criatura humana:

A condição formal, sob a qual somente a natureza pode alcançar esta sua intenção última, é aquela constituição na relação dos homens entre si, onde ao prejuízo recíproco da liberdade em conflito se opõe um poder conforme a leis num todo que se chama *sociedade civil*, pois somente nela pode ter lugar o maior desenvolvimento das disposições naturais.³¹⁰

Kant faz assim da coação recíproca delimitada pelo conceito racional de uma unidade orgânica a válvula que permite a coexistência dos arbítrios, recorrendo amiúde à metáfora das árvores que crescem juntas num bosque:

Apenas sob tal cerco, como o é a união civil, as mesmas inclinações produzem o melhor efeito: assim como as árvores num bosque, procurando roubar umas às outras o ar e o sol, impelem-se a buscá-los acima de si, e desse modo obtêm um crescimento belo e apumado, as que, ao contrario, isoladas e em liberdade, lançam os galhos a seu bel-prazer, crescem mutiladas, sinuosas e encurvadas. Toda cultura e toda arte que ornamentam a humanidade, a mais bela ordem social são frutos da insociabilidade, que por si mesma é obrigada a se disciplinar e, assim, por meio de um artifício imposto, a desenvolver completamente os germes da natureza.³¹¹

Segundo o curso *Anthropologie Dobna* (1791-93)³¹², no *Discurso sobre a desigualdade* Rousseau teria arguido fundamentalmente sobre duas coisas: a) do teu e meu no que

³⁰⁹ Vd. especialmente as proposições 1-5, AA 08: 17-22.

³¹⁰ KU, § 83, AA 05: 432.

³¹¹ IaG, AA 08: 22. Cfr. R 1501, AA 15/1: 789: «Os homens devem estar submetidos à coação recíproca, de maneira que a liberdade de um limite a de outro até [alcançar] a liberdade geral máxima, como árvores num bosque».

³¹² Ko 371.

diz respeito ao solo e, finalmente, do surgimento do poder e b) da diferencia entre o senhor e o serviçal, que se considera uma relação contra natureza. As duas questões encontram-se estreitamente ligadas também na *Doutrina do direito* que Kant publica na década dos ‘90, onde a condição da posse resulta indiscernível da garantia da igualdade civil entre os cidadãos, o que confirma que um dos rasgos essenciais da condição civil é que o direito de propriedade não faça sub-repticiamente da desigualdade o final do exercício do direito inato à liberdade das futuras gerações. «[D]esde que se percebeu ser útil a um só contar com provisões para dois» —afirma Rousseu no *Discurso sobre a desigualdade*³¹³—, o direito à propriedade fundou-se sobre alicerces quebradiços. Esse célebre texto, porém, está bem longe de significar que o conceito de propriedade seja condenável em si próprio para Rousseau. Pelo contrário, trata-se de um direito fundamental no âmbito civil, pelo que o teórico deve condenar e desarmar os discursos capciosos que a contingência histórica alinhavou no que diz respeito a este direito³¹⁴, precisamente aquele que a

³¹³ *ed. cit.*, p. 265.

³¹⁴ *Discurso sobre a desigualdade*, p. 259: «O verdadeiro fundador da sociedade civil foi o primeiro que, tendo cercado um terreno, lembrou-se de dizer *isto é meu* e encontrou pessoas suficientemente simples para acreditá-lo. Quantos crimes, guerras, assassinios, misérias e horrores não poupou ao gênero humano aquele que, arrancando as estacas ou enchendo o fosso, tivesse gritado a seus semelhantes: “Defendei-vos de ouvir esse impostor; estareis perdidos se esquecerdes que os frutos são de todos e que a terra não pertence a ninguém!”». Cfr. o discurso fraudulento por meio do qual o proprietário privilegiado institui entre aqueles que lhe rodeiam uma situação de servidão voluntária, pp. 268-269. Vd comentário de ambos estes textos em Starobinski (1991: 305): «Rousseau inventa personagens e as faz representar uma cena simbólica. Surge um protagonista “refletido” (portanto, mau): é o rico. Este se dirige a uma multidão confusa de pessoas grosseiras e fáceis de enganar. A desigualdade, agravada pelo logro, torna-se manifesta nesse diálogo mistificador entre um só e todos. Estipulado na desigualdade, o contrato terá como resultado consolidar as vantagens do rico, e dar à desigualdade valor de instituição: com a aparência de direito e de paz, a usurpação econômica torna-se poder político; o rico garante sua propriedade por um direito que não existia

autoridade soberana de uma república mais deveria respeitar, segundo sustenta o mesmo autor no livro quinto do *Emílio* e volta a expressar com força no *Discurso sobre a economia política*:

Certamente, o direito de propriedade é o mais sagrado de todos os direitos dos cidadãos, e é mais importante em certos aspetos do que a mesma liberdade. [...] É preciso lembrar aqui que o fundamento do pacto social é a propriedade, e a primeira condição dela é que cada um se mantenha no desfrute do que lhe pertence.³¹⁵

Partindo do pressuposto de que a legitimação da posse é um elemento essencial para a instituição do poder e para o exercício da liberdade segundo os dois pensadores, sugerimos colocar o diálogo entre a *Rechtslehre* e o *Discurso sobre a desigualdade* ao redor de três aspectos principais. Primeiramente, nos aproximaremos ao fato de a posse ser para ambos os autores um acontecimento racional, cuja legitimação não pode consistir numa agregação de elementos empíricos. Em segundo lugar, atentaremos para a ideia compartilhada novamente por ambos de que, apesar das aparências, o direito de propriedade concerne a uma relação entre pessoas, e só a partir daí adota o aspecto de uma relação do sujeito com uma ou várias coisas. Por último, analisaremos a distinção entre uma vontade particular e uma vontade unificada *a priori*, que parece desempenhar na doutrina kantiana do direito uma função análoga à da célebre *vontade geral* do republicanismo de Rousseau, com a qual não se identifica sem matizes.

antes, e será doravante o senhor. Esse contrato abusivo, caricatura do verdadeiro pacto social, não tem sua fonte na vontade espontânea do grupo em formação. Obra de astúcia e de sedução, ele está, contudo, na base de nossa sociedade, constitui uma etapa determinante de nossa história. Somos hoje os herdeiros desse mau negócio, em que a violência aberta da guerra de todos contra todos foi substituída pela violência hipócrita das convenções vantajosas para o rico».

³¹⁵ Rousseau, *O.C.*, III, p. 253.

Kant coincide com Rousseau no que diz respeito à necessidade de deduzir a posse como um acontecimento inteligível. Dessa maneira, a razão poderia submeter ao seu controle as distribuições contingentes do espaço produzidas pelos homens, sentenciando se elas se acomodam ou não aos ditados da justiça distributiva. Com esse alvo, o Kant da filosofia do direito insiste em sublinhar que não são as condições sensíveis e físicas as que justificam a posse de um bem, devido a que possuir uma coisa supõe manter «uma relação intelectual» com ela, que em último termo remeterá à ideia de comunidade original [*communio fundi originaria*] que todos os homens teriam da terra:

[A] razão prática exige, por sua lei de direito, que eu conceba o Meu e o Teu na aplicação a objetos, independentemente de toda condição sensível, porque se trata de uma determinação do arbítrio segundo leis de liberdade, visto que somente uma *noção do entendimento* pode ser submetida à do direito. Direi, pois: eu possuo um campo, ainda que não me encontre situado nele. Aqui não se tem em conta mais do que uma relação intelectual com o objeto que tenho em *meu poder* (uma relação intelectual da posse independente das condições de espaço); e é *meu* porque posso dispor dele do modo que me agrade sem violar em nada a lei da liberdade exterior. A razão de legitimidade desta noção da posse (*possessio noumenon*), fundamento de uma legislação universalmente válida, consiste precisamente no fato de a razão prática exigir absolutamente que, abstração feita da posse fenomenal (a ocupação) desse objeto de meu arbítrio, a posse se conceba segundo uma noção intelectual e não segundo uma noção experimental.³¹⁶

Também Rousseau faz da propriedade uma aquisição civil, derivada do estabelecimento do contrato, por meio do qual «cada um dando-se a todos não se dá a ninguém»³¹⁷, mas recupera tudo aquilo que perde sob o aspecto da segurança que o Estado garante ao cidadão e às suas posses. Assim, a condição da legitimidade da propriedade provém do estatuto

³¹⁶ MS, «Rechtslehre», § 7, AA 06: 253.

³¹⁷ *Contrato social*, livro I, cap. VI «Do pacto social», p. 33.

prévio como «depositário de um bem público» ou, se preferirmos formulá-lo assim, a concessão previa que os sujeitos fazem ao Estado dos bens simplesmente empunhados por eles permite obter por primeira vez títulos legítimos de propriedade, onde a ligação física aos bens não tem um caráter determinante:

Todo homem tem naturalmente direito a quanto lhe for necessário, mas o ato positivo que o torna proprietário de qualquer bem, o afasta de todo mais. Tomada a sua parte, deve a ela limitar-se, não gozando mais de direito algum à comunidade. [...] Passando então os possuidores a serem considerados depositários do bem público, estando respeitados seus direitos por todos os membros do Estado e sustentados por todas as suas forças contra o estrangeiro, adquiram, por assim dizer, tudo o que deram por uma cessão vantajosa ao público e mais ainda a eles mesmos.³¹⁸

Amiúde se associa a doutrina kantiana do direito com uma presumida argumentação ao serviço da propriedade privada, mas os textos confirmam que a antecedência do direito privado responde basicamente ao fato de a posse de objetos ser necessária para o exercício da liberdade exterior, sem impor por isso nenhuma condição à dedução racional do sistema formal da legalidade³¹⁹. Aliás, os textos precedentes dependem da ideia de o direito consistir numa relação entre homens, em vez de numa aceitação intersubjetiva de uma relação entre os sujeitos e as coisas. A doutrina kantiana do direito se expressa com nitidez sobre esse assunto. Por muito que seja tentador representar-se o *factum* da posse como uma espécie de *gênio* que acompanha continuamente a coisa possuída, Kant salienta que no direito está sempre em causa uma relação entre pessoas, pois seria uma crença «tenebrosa e grosseira»³²⁰ considerar que uma coisa possa abrigar deveres

³¹⁸ *Contrato social*, livro I, IX «Do domínio real», pp. 37-39.

³¹⁹ Participamos plenamente com a posição manifestada frente a estes textos por L. Caranti (2010, p. 361s.).

³²⁰ Vd. MS, «Rechtslehre», § 17, AA 06: 268-269.

com respeito a uma pessoa, permitindo à segunda adquirir um direito imediato sobre a primeira:

Seria preciso [...] que o que crê que seu direito se refere, não imediatamente às pessoas, mas, sim, às coisas, se representasse sem dúvida (ainda que obscuramente) e isto pela razão de que a todo direito corresponde um dever, que a coisa exterior, mesmo quando tenha saído das mãos de seu primeiro possuidor, a mantém sempre *obrigada* a ele, isto é, resiste a qualquer outro que pretenda possuí-la pela razão de que já está obrigada ao primeiro e que portanto meu direito, semelhante a um *gênio* inseparável da coisa, e que a preserva de todo ataque exterior, me indique sempre o possuidor intruso. É pois absurdo supor a obrigação de uma pessoa em relação a uma coisa e reciprocamente, mesmo que seja muito admissível tornar sensível uma relação jurídica mediante essa imagem». ³²¹

Se isso for possível, os homens deixariam de serem membros terminais da cadeia final da natureza e a humanidade não seria mais um fim em si. Bem pelo contrário, as relações estabelecidas entre os homens e as coisas por meio da liberdade exterior dos primeiros trariam consigo disposições que poderiam pôr em risco a sobrevivência da união civil, até da mesma comunidade humana como *status naturalis* —mais do que como *status civilis*. Porém, longe disso, a doutrina kantiana do direito declara que todos os membros da sociedade civil devem considerar-se interlocutores do legislador e iguais perante as leis. A igualdade não consiste numa redistribuição mecânica da riqueza ou numa periódica redistribuição dos bens ³²², mas na capacidade do Estado para

³²¹ MS, «Rechtslehre», § 11, AA 06: 260.

³²² Kant critica com dureza os ensaios de uma bio-política *avant la lettre* para nivelar as diferenças que os talentos estabelecem entre os homens; *vd.* VT AA 08: 394: «Os niveladores da constituição política [*die Gleichmacher der politischen Verfassung*] não são aqueles que, segundo Rousseau, querem que os cidadãos em conjunto sejam iguais, porque cada um é o todo, mas também aqueles que querem que Todos [*Alle*] sejam iguais uns aos outros, porque fora do Um [*außer Einem*] eles em suma não

impedir que as desigualdades de renda entre os cidadãos façam com que a escravidão de torne uma opção a mais disponível no mercado do trabalho, tão legítima como qualquer outra:

[Q]uanto à igualdade, não se deve entender por essa palavra que sejam absolutamente os mesmos os graus de poder e de riqueza, mas, quanto ao poder, que esteja distanciado de qualquer violência e nunca se exerça senão em virtude do posto e das leis e, quanto à riqueza, que nenhum cidadão seja suficientemente opulento para poder comprar um outro e não haja nenhum tão pobre que se veja constrangido a vender-se; o que supõe, nos grandes, moderação de bens e de crédito e, nos pequenos, moderação da avareza e da cupidez.³²³

A principal exigência que Rousseau faz ao estado civil consiste em tentar manter sempre intacta a igualdade que «a força das coisas» consiste em destruir³²⁴. Fora disso, Kant e Rousseau concedem à sociedade civil uma abrangente liberdade de movimentos. No entanto, para concretizar um

seriam nada, e são monarquistas por inveja, que ascendem ao trono ora a Platão, ora a Aristóteles, para não ter que comportar a odiada comparação com outros contemporâneos vivos, devido à consciência da incapacidade deles para pensar por si próprios. E assim o homem distinguido faz o filósofo (principalmente por meio da última sentença) de tal modo que põe fim a todo filosofar posterior por meio do obscurecimento».

³²³ Rousseau, *Do contrato social*, livro II, cap. XI «Dos vários sistemas de legislação», pp. 66-67. Cfr. com o seguinte texto do Prefácio do *Discurso sobre a desigualdade*, no qual Rousseau louva o equilíbrio que o Estado — neste caso a república de Genebra — institui entre igualdade natural e desigualdade social, texto cuja importância foi salientada por J. Starobinski (1971: 217): «Tendo a felicidade de haver nascido entre vós, como poderia meditar sobre a igualdade que a natureza estabeleceu entre os homens e sobre a desigualdade instituída por eles sem pensar na profunda sabedoria com a qual uma e outra, felizmente combinadas neste Estado, concorrem, da maneira mais próxima à lei natural e mais favorável à sociedade, para a manutenção da ordem pública e a felicidade dos particulares».

³²⁴ *Contrato social*, livro II, cap. XI «Dos vários sistemas de legislação», p. 67. Vd. o interessante trabalho de Vargas sobre esta questão (2008: 43s.).

alvo semelhante será imprescindível banir como indesejáveis aquelas profissões que extraem proveito da desgraça do próximo. Em casos deste gênero a comunidade humana tem que lidar com relações entre os homens e as coisas, «formadas pelo interesse e condenadas pelo amor e pela razão»³²⁵, como os excessos que os arrendatários de víveres e de hospitais levam aos exércitos, «que matam mais soldados do que a ceifa o ferro do inimigo»³²⁶. Qualquer contrato entre os homens invalidaria sem dúvida situações desta ordem:

Assim, encontramos nossos lucros no prejuízo de nossos semelhantes e a perda de um quase sempre determina a prosperidade de outro. Mas o que existe de mais perigoso ainda é que as calamidades públicas constituem a expectativa e a esperança de uma multidão de particulares; uns desejam doenças, outros a mortalidade, outros a guerra, outros a fome. Vi homens indignos chorarem de dor sabendo da possibilidade de um ano fértil, e o grande e funesto incêndio de Londres, que custou a vida e os bens a tantos infelizes, fez a fortuna a mais de dez mil pessoas. [...]

Caso me respondam que a sociedade é constituída de tal modo que cada homem lucra auxiliando os outros, replicarei que isso seria muito bom se ele não se lucrasse mais ainda prejudicando-os. Não há, absolutamente, um lucro legítimo que não possa ser ultrapassado por aquele que se pode fazer ilegitimamente e o dano que se faz ao próximo é sempre mais lucrativo do que os serviços. Não se trata, pois, senão de encontrar os meios para assegurar-se a própria impunidade e para isso os poderosos empregam todas as forças e os fracos todas as artimanhas.³²⁷

Amiúde os interpretes, até os partidários de uma leitura do pensamento político-jurídico de Kant em chave liberal, não fazem justiça à sua intenção de vincular o exercício da *liberdade externa* com o critério da *dignidade humana*³²⁸. O primeiro não se sustém isolado do segundo. Tal

³²⁵ *Discurso sobre a desigualdade*, ed. cit., p. 293.

³²⁶ *Op. cit.*, *ibid.*

³²⁷ *Discurso sobre a desigualdade*, nota (i), ed. cit., pp. 291-292.

³²⁸ Vd. Caranti (2010: 370-371): «Basterebbe che all'interesse per la propria

descuido influi também no fato de interpretar ao avesso a recusa de Kant de conceder o direito a voto a cidadãos que não tiverem atingido ainda a condição de cidadania ativa³²⁹. A noção de igualdade jurídica de Kant exorta tão poço como a de Rousseau a garantir a igualdade social como condição de desenvolvimento da primeira. Ao contrário, um igualitarismo empírico definharia os talentos humanos, que apenas a concorrência entre as atividades e profissões contribui a despregar. Junto ao caráter inteligível da possessão e à sua derivação de uma relação entre pessoas, Kant insiste, finalmente, com uma força comparável à usada por Rousseau no *Contrato social*, no fato de apenas uma «vontade coletiva geral» poder declarar *peremptória* uma possessão, que será meramente *provisória* enquanto não receba o reconhecimento do direito público:

Quando declaro (de palavra ou de fato) que uma coisa exterior seja minha, advirto *ipso facto* a todos que devem respeitar o objeto de meu arbítrio —obrigação que ninguém teria sem este ato jurídico de minha parte. [...]

Ora, a vontade de um só indivíduo, em relação a uma posse exterior e, por conseguinte contingente, não pode ser uma lei obrigatória para todos, porque se chocaria com a liberdade determinada segundo leis gerais. A única vontade capaz de obrigar a todos é, portanto, a que pode dar garantias a todos, a vontade coletiva geral (comum), a vontade onipotente de todos. Contudo, o estado do homem sob uma legislação geral exterior (isto é, pública) com um poder executivo das

liberta esterna si affianchino altri interessi (per esempio per certi beni materiali) —la cui trascurabilità rispetto a quello per la libertà esterna non può essere esclusa a priori— e lo stato che ne risulterebbe potrebbe facilmente consentire scambi di libertà per i beni materiali, fino ai casi-limite di un stato in cui la schiavitù sia consentita ove fosse volontariamente scelta in cambio di una certa quantità di *commodities* (il *topos* dello schiavo felice) o di un popolo di schiavi retti da un tiranno benevolo particolarmente bravo e onesto nell'amministrazione della cosa pubblica».

³²⁹ Vd. Caranti (2010: 366-367).

leis, é o estado civil. O Meu e o Teu exterior não pode, pois, ocorrer senão nesse estado.³³⁰

A realidade prática de tal *vontade onilateral*, que as comunidades humanas têm o dever de conhecer, lembra poderosamente o caráter indestrutível da *vontade geral*, que se mantém «constante, inalterável e pura»³³¹, apesar de se ver submetida a interesses ilegítimos, em parte procedentes da tendência irresistível do homem a interpretar essa voz geral de um modo individualista, quer dizer, encostando-a aos interesses particulares de um partido o de um homem. Kant sublinha que a perspectiva onilateral da *justiça distributiva*, capaz de pôr fim a toda controvérsia jurídica e garantida pelos tribunais de um Estado³³², traça a verdadeira diferença entre uma *sociedade*, que por si própria pode ser um estado natural e não jurídico, e um *estado civil* [*status civilis*], quer dizer, entre o direito privado e o direito público³³³. A gênese do estado civil, que Rousseau atribuía à contingência de uma modificação da proporção entre as forças do homem e os obstáculos que

³³⁰ MS, «Rechtslehre», § 8, AA 06: 255-256; cfr. § 44, AA 06: 312.

³³¹ *Do contrato social*, livro IV, cap. I «De como a vontade geral é indestrutível», p. 118: «Enfim, quando o Estado, próximo da ruína, só subsiste por uma forma ilusória e vã, quando se rompeu em todos os corações o liame social, quando o interesse mais vil se pavoneia atrevidamente com o nome sagrado do bem público, então a vontade geral emudece — todos, guiados por motivos secretos, já não opinam como cidadãos, tal como se o Estado jamais tivesse existido, e fazem-se passar fraudulentamente, sob o nome de leis, decretos iníquos cujo único objetivo é o interesse particular.

Concluir-se-á daí que a vontade geral esteja aniquilada e corrompida? Não; ela é sempre constante, inalterável e pura, mas encontra-se subordinada a outras que a sobrepõem. Cada um, desligando seu interesse do interesse comum, bem sabe que não o pode isolar completamente; sua parte do mal público, porém, não lhe parece nada, em face do bem exclusivo de que pretende apropriar-se. Excetuado esse bem particular, ele deseja, tão fortemente quanto qualquer outro, o bem geral em seu próprio interesse».

³³² MS, «Rechtslehre», § 41, AA 06: 306.

³³³ MS, «Rechtslehre», § 41, AA 06: 306.

ameaçam a sua conservação³³⁴, se transforma em Kant num bem mais estável *postulado da razão prática*³³⁵, que comanda aos homens sair do estado de natureza para entrar num estado de direito, ao ser este o único caminho capaz de lhes afastar de uma perpetua violência recíproca, da qual o direito pode derivar-se analiticamente. Aliás, Kant considera indispensável declarar a anterioridade temporal do direito privado, posteriormente submetido à forma do direito público, manifestando uma confiança na docilidade que as instituições e costumes humanos mostrarão frente a uma reforma racional que talvez Rousseau não compartilhasse completamente. Porém, esse ceticismo na força da reforma gradativa deixa nas mãos da retórica do legislador sábio e da religião civil a difícil tarefa de tornar o efeito causa, de modo «que o espírito social —que deve ser a obra de uma instituição— presidisse à própria instituição, e que os homens fossem antes das leis o que deveriam tornar-se depois delas³³⁶».

³³⁴ *Contrato social*, livro I, cap. VI «Do pacto social», p. 31.

³³⁵ MS, «Rechtslehre», § 42, AA 06: 307.

³³⁶ *Contrato social*, livro II, cap. VII «Do legislador». Esta estrutura circular aparece novamente em relação à linguagem no *Discurso sobre a desigualdade*, p. 247: «[S]e os homens tiveram necessidade da palavra para aprender a pensar, tiveram muito mais necessidade ainda de saber pensar para encontrar a arte da palavra».

6. CORPO, DESEJO E RAZÃO

A SEDUÇÃO COMO ARTE DE DOMINAÇÃO NA ANTROPOLOGIA DE KANT.

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 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».³³⁷ 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

³³⁷ MAM, AA 08: 113.

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 diferente³³⁸ 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».³³⁹

A inclinação sexual põe segundo Kant à condição humana em perigo de ser homologada com a animalidade.³⁴⁰ 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, 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».³⁴¹ 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 [...]

³³⁸ Sobre a posição de Kant sobre as uniões sexuais entre pessoas do mesmo gênero pode consultar-se o artigo de Altman (2011).

³³⁹ MS, «Rechtslehre», § 25, AA 06: 278.

³⁴⁰ *Vd.* Me 214.

³⁴¹ *Ibíd.*

faculdades sexuais».³⁴² 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.³⁴³ 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 inteligência 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.

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 Kleingeld³⁴⁴ tem sublinhado com energia, não faz sentido afirmar que a noção kantiana de cidadania *in abstracto* poderia acolher as mulheres no espaço

³⁴² Vd. MS, «Rechtslehre», § 24, AA 06: 277-278.

³⁴³ Aristóteles, *Política*, I 2, 1252 a26-30.

³⁴⁴ 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».

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*³⁴⁵, 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. Começaremos a nossa análise das consequências do exame kantiano da sexualidade com a seguinte hipótese: a Antropologia 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 douradas, 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».³⁴⁶ O comentário lembra o ceticismo perante as mulheres cultivadas mostrado nas *Observações sobre o sentimento do belo e o sublime*, merecedoras de levar bigode por debater sobre mecânica o dissertar sobre a

³⁴⁵ V-Anth/Mron, AA 25/2: 1394.

³⁴⁶ ApH, AA 07: 307.

língua grega³⁴⁷, 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.³⁴⁸ 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 sentenças 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 conheceria muito bem quais são os meios para produzir e manter uma união física e racional entre os sexos para a conservação da espécie³⁴⁹, transforma-se finalmente na projeção que cada sujeito se faz da própria felicidade na ordem dos afetos. A emoção —vergonha, turbção e medo— identifica-se com uma garantia para o desenvolvimento da virtude na mulher, enquanto a razão é codificada em termos masculinos³⁵⁰, entre os que deve pôr-se em relevo a coragem e o ciúme. Mas desçamos aos textos que

³⁴⁷ GSE, AA 02: 230.

³⁴⁸ Vd. GSE, AA 02: 51.

³⁴⁹ Vd. Löchel (2006: 76).

³⁵⁰ Vd. Löchel (2006: 74).

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».³⁵¹ 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.³⁵² 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).³⁵³ Levar a carga de uma responsabilidade tão elevada teria como efeito certa participação nos modos de sentir, nas *Stimmungen*, por assim dizer, da própria 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»³⁵⁴, devido ao afastamento natural do gênero feminino

³⁵¹ V-Anth/Fried, AA 25/1: 722.

³⁵² ApH, AA 07: 305-306.

³⁵³ 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.).

³⁵⁴ 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,

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.³⁵⁵ 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)³⁵⁶.

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:

«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

motivo pelo qual precisa da proteção do homem».

³⁵⁵ 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.

³⁵⁶ 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».

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». ³⁵⁷

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» ³⁵⁸, 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) ³⁵⁹, a única situação na qual faz sentido a emergência de uma «união duradoura» [*dauerhafte Verbindung*]. ³⁶⁰ Por isso, quando os homens criticam as mulheres e descrevem os defeitos delas, elas não abrigam preocupação nenhuma, porque estão bem cientes da estabilidade da atração entre gêneros. Bem pelo contrário, reconhecem nesse discurso os mesmos fios dos quais se servem para emaranhar os homens com discursos e

³⁵⁷ ApH, AA 07: 303; Cfr. V-Anth/Fried, AA 25/1: 701-702.

³⁵⁸ ApH, AA 07: 303.

³⁵⁹ Vd. V-Anth/Collins, AA 25/1: 235.

³⁶⁰ V-Anth/Parow, AA 25/1: 453.

atitudes.³⁶¹ 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».³⁶²

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 úteis 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».³⁶³

³⁶¹ Ibid.

³⁶² MS, «Rechtslehre», § 41, AA 06: 306-307.

³⁶³ 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.³⁶⁴ 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.³⁶⁵ Por todas as notas sinaladas, Kant acha oportuno conferir a relação entre uma

³⁶⁴ Vd. V-Anth/Collins, AA 25/1: 235-236.

³⁶⁵ Vd. Posada (2008: 281).

mulher e o seu marido com aquela que mantém um monarca um pouco caprichoso e o seu ministro, sempre atarefado para conseguir 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».³⁶⁶

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.³⁶⁷ 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.³⁶⁸ Dessa maneira cumprem-se os propósitos da cultura, que gosta de a arte se voltar por sua vez natureza.³⁶⁹ Uma mulher se conduz na

³⁶⁶ ApH, AA 07: 310.

³⁶⁷ Vd. ApH, AA 07: 305. Vd. comentários de Kofman (1982: 386ss.).

³⁶⁸ 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».

³⁶⁹ MAM, AA 08: 117-118.

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 mulheres casadouras, aspirantes a enfeitar convenientemente o espaço doméstico.³⁷⁰ Essa é a razão de o amor masculino ser «mais pessoal»³⁷¹ 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».³⁷²

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.³⁷³ 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

³⁷⁰ Vd. V-Anth/Collins, AA 25/1: 235 e V-Anth/Parow, AA 25/1: 457.

³⁷¹ R 1302, AA 15: 573.

³⁷² V-Anth/Mensch, AA 25/2: 1188.

³⁷³ Vd. ApH, AA 07: 303 e V-Anth/Fried, AA 25/1: 699-700.

desprezar 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 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.³⁷⁴ 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 homens³⁷⁵, devido ao fato de essa «indiferença tolerante»³⁷⁶ 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.³⁷⁷ 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.³⁷⁸ 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*»³⁷⁹, de maneira que convém se conduzir segundo os costumes de moda. Amiúde frisa Kant que o casamento

³⁷⁴ Vd. V-Anth/Mron, AA 25/2: 1396.

³⁷⁵ V-Anth/Mron, AA 25/2: 1397; cfr. V-Anth/Mensch, AA 25/2: 1194 e V-Anth/Mron, AA 25/2: 1396.

³⁷⁶ V-Anth/Fried, AA 25/1: 715.

³⁷⁷ Vd. V-Anth/Parow, AA 25/1: 459 e 463.

³⁷⁸ Vd. V-Anth/Mron, AA 25/2: 1394.

³⁷⁹ ApH, AA 07: 308.

torna livre a mulher, enquanto o homem perde parte da liberdade dele ao devir cônjuge³⁸⁰ 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.³⁸¹ O casal constitui uma unidade orgânica, na qual se combinam a passividade 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.³⁸² 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».³⁸³ 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

³⁸⁰ 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 bem interessante da leitura talvez excessivamente positiva de Jauch encontra-se em Posada (2008: 275s.).

³⁸¹ Vd. Posada (2008: 289).

³⁸² MS, «Rechtslehre», § 26, AA 06: 279. Vd. Varden (2007: 204).

³⁸³ Vd. V-Anth/Collins, AA 25/1: 236.

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 ininterrupta dos desenvolvimentos culturais que se sucederam»³⁸⁴.

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»³⁸⁵ 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 masculino³⁸⁶, 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».³⁸⁷ 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

³⁸⁴ MAM, AA 08: 113.

³⁸⁵ Kofman (1982: 390 e 394). Sobre a bondade do suplemento para o desenvolvimento da civilização e da moralidade, vd. GSE, AA 02: 234.

³⁸⁶ Vd. GSE, AA 02: 231.

³⁸⁷ Kofman (1982: 403).

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».³⁸⁸

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»³⁸⁹, uma parte [*Teil*] da comunidade política, mas não um membro [*Glied*]³⁹⁰ 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*].³⁹¹ 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

³⁸⁸ MS, «Rechtslehre», § 46, AA 06: 314. Cfr. Pateman (1988: 171): «Kant excludes women from the category of persons or individuals. Women can only be property».

³⁸⁹ TP, AA 08: 294.

³⁹⁰ MS, «Rechtslehre», § 46, AA 06: 314.

³⁹¹ MS, «Rechtslehre», § 46, AA 06: 315.

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». ³⁹²

R. Beiner ³⁹³ coloca, tendo em conta as terríveis consequências que o casamento supõe para as mulheres desde o ponto de vista da 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* ³⁹⁴ 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. ³⁹⁵ Uma provável causa da expulsão

³⁹² MS, «Rechtslehre», § 26, AA 06: 279. Vd. os instigantes comentários sobre este texto de Beiner (2011: 215s.).

³⁹³ 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 —that is, he nowhere concedes that unmarried women *have* a civil personality that is forfeited in marriage».

³⁹⁴ Tomo o termo em empréstimo da obra de S. Bovenschen (1979).

³⁹⁵ Beiner (2011: 219-220).

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 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 nuncio dos mistérios da vontade.

Capítulo III

Os alicerces da civilização:
a sociabilidade como
aprendizagem da coação

7. A NORMATIVIDADE PRAGMÁTICA NA ANTROPOLOGIA DE KANT

Kant ministrou lições de antropologia durante todos os semestres de inverno desde 1772 até 1796, quer dizer, durante vinte e quatro anos, que cobrem a inteira fase crítica. Esta continuidade confirma o interesse de Kant em disponibilizar uma nova base para uma matéria antiga, referente ao conhecimento do ser humano [*Menschkennntniß*], quer dizer, à antropologia ou —como Kant sustenta em um dos cursos— à *Antropognosia*.³⁹⁶ Uma característica geral de um conhecimento semelhante estabelece que, diferentemente da estabilidade da vida animal, os seres humanos sofrem uma evolução que aproxima a espécie humana da destinação moral por meio dos esforços das gerações de indivíduos:

«Toda abelha nasce, apreende a fazer colmeias e prepara mel, morre, e assim atinge o grau mais elevado da sua destinação. Mas a abelha tem feito isso mesmo desde o começo do mundo até agora; assim, ela não faz absolutamente nada de novo.

Com o ser humano a coisa é inteiramente diferente. Os antigos e primeiros tempos ficavam bem mais longe da destinação dele do que os seguintes, e em tempos recentes parece

³⁹⁶ V-Anth/Pillau, AA 25/2: 1435.

ter sido reservado para o ser humano atingir a própria destinação». ³⁹⁷

O trecho citado mostra que a experiência do tempo factível para a espécie humana não pode conferir-se com a atividade que os animais desenvolvem no planeta Terra. Mas, além disso, o próprio sentido da existência é completamente distinto para cada um deles. Como se afirma ironicamente na *Menschenkunde*, «se um cavalo pudesse compreender o pensamento ‘Eu’, eu teria de me apelar dele para considerá-lo o meu parceiro». ³⁹⁸ Diferentemente dos animais, os seres humanos apresentam uma conduta pragmática. Por isso, eles precisam da prudência para ter sucesso em sociedade e não errar no que diz respeito às regras mais básicas da coexistência humana.

O presente capítulo tenciona contribuir para o esclarecimento de três tópicos principais das lições de antropologia de Kant. Primeiramente, gostaria de manifestar que compartilho as vozes autorizadas que sugerem avaliar com extremo cuidado estes materiais do legado filosófico de Kant, de maneira que proponho considerá-los como documentos que devem permanecer sempre subordinados às principais teses das obras publicadas. ³⁹⁹ Colocarei inicialmente a seguinte questão: até que ponto pode o leitor destas lições de Kant

³⁹⁷ V-Anth/Pillau, AA 25/2: 839.

³⁹⁸ V-Anth/Mensch, AA 25/2: 859.

³⁹⁹ Vd. Loudon (2001: 67): «Kant’s lecture notes are important documents, but they should be used conservatively as added support for claims made in his published works —not as stand-alone indications of his position». Cfr. Stark (2003: 19-20): «Historically noteworthy, however, is the fact that [Kant] never composed and published his own textbook for use in any of his courses. Presumably, one explanation for this noteworthy fact is Kant’s deep pedagogical conviction that his students should not “learn philosophy”, but rather ought to learn “how to philosophize”. Thus, in terms of form, the oral doctrine of Kant’s lectures stands in a special tension with his published works. It is only in the case of the Anthropology that Kant would later resolve this tension, that is, with the publication of his “textbook” in 1798». Vd. também Stark (1992).

atribuir à antropologia um alcance autônomo e situá-la em um lugar exterior aos limites da moral kantiana? Neste contexto, ocupar-me-ei com a relação entre o conhecimento antropológico e a doutrina moral de Kant. Em segundo lugar, pretendo reconstruir a unidade dos materiais dispersos relativos à prudência mundana, que apesar de não conseguirem satisfazer as exigências gerais de uma ciência, bastam, porém, para guiar as ações de um homem no mundo. Finalmente, concentrar-me-ei nos traços empíricos do conhecimento do ser humano, que, contra o que poderia levar a pensar o estatuto empírico deles, contribuem para uma investigação sobre o caráter da espécie humana, ultrapassando consideravelmente os limites da observação antropológica fenomênica. Sustentarei que as lições de antropologia de Kant evidenciam certa evolução, que conduz a uma consciência crescente do significado e limites da normatividade pragmática. Não obstante tal evolução, todas estas lições coincidem ao especificar as condições empíricas da aplicação dos princípios morais ao ânimo humano.

Kant considera que o estudo da natureza humana não poderia nunca proceder fisiologicamente ou segundo um método experimental, dado que a existência humana deverá ser pensada como um diálogo permanente com os outros. Como A. Wood manifestou-se a respeito, «as ações dos outros e a influência da sociedade» têm de ser consideradas como uma parte da constituição pragmática do ser humano.⁴⁰⁰ Esta colocação do ser humano como um produto social legítima conferir ao estudo desta educação para o mundo o título de *Weltkenntnis*. A Antropologia *Friedländer* frisa especialmente esta dimensão social do conhecimento do ser humano:

«Nada interessa-nos mais do que outro ser humano; não a natureza, mas o ser humano é o objeto dos nossos afetos. Não há outra coisa mais importante para nós do que aquilo

⁴⁰⁰ Wood (2003: 41).

que pode incrementar a nossa reputação perante a apreciação de outros. [...] Não nos lamentamos pela natureza em si própria com respeito às nossas pobres circunstâncias, mas porque outras pessoas encontram-se em uma situação melhor do que nós nos encontramos. [...] O ser humano, assim, interessa-nos mais do que a natureza. Dado que a natureza existe com vistas ao humano, o ser humano é o fim da natureza». ⁴⁰¹

Além da genealogia social delas, as lições de antropologia tornam claros aspectos essenciais concernentes à capacidade humana para cumprir o que a lei moral ordena, contribuindo para garantir *acesso* [*Eingang*] às leis morais e *eficácia para o cumprimento delas* [*Nachdruck zur Ausübung*] ⁴⁰² ao serem aplicadas à natureza humana. Com efeito, a filosofia prática de Kant salienta com frequência o fato de a moral não requerer nenhum aporte antropológico para ver cumprido o imperativo dela, mas esta tese é compatível com o fato de a antropologia moral indicar «as condições subjetivas na natureza humana que obstaculizam ou facilitam o cumprimento das leis de uma metafísica da moral». ⁴⁰³ Formulado o anterior com brevidade, a antropologia providencia à lei moral a consciência das características empíricas da conduta humana, o que inevitavelmente acontece em um contexto social e é influenciado por razões psicológicas. Alguns estudiosos kantianos têm chamado a atenção para a forte declaração concernente a estes dois aspectos, contida no seguinte trecho introdutório da lição *Moral Collins*:

A ciência das regras concernentes ao modo pelo qual o ser humano deveria se conduzir é filosofia prática, e a ciência das regras concernentes à conduta atual daquele, é antropologia; estas duas ciências [moralidade e antropologia prática] estão estreitamente conectadas, e a filosofia moral não pode ficar

⁴⁰¹ V-Anth/Fried, AA 25/1: 470.

⁴⁰² GMS, AA 04: 389.

⁴⁰³ MS, AA 06: 217.

sem a antropologia, porque a primeira deve conhecer primeiramente o agente, quer dizer, se ele está em uma posição que lhe permita levar a termo o que é exigido que faça. É naturalmente possível considerar a antropologia sem o conhecimento do sujeito, mas isto é apenas antropologia especulativa ou uma mera ideia [...]

As pessoas estão sempre predicando sobre o que deveria ser feito, e ninguém reflete se isso pode ser feito, de maneira que precisamos as advertências, que são repetições tautológicas de regras que cada um já sabe, têm um efeito muito entediante sobre nós. Elas nada dizem além do que já se sabe, e as orações do púlpito sobre a temática são muito vazias, caso o predicador não atenda simultaneamente à humanidade.⁴⁰⁴

Certamente, as observações e regras pragmáticas —o que chamamos de *normatividade pragmática*— podem receber diversas aplicações, mas o uso delas mais conforme a fim se refere à moral⁴⁰⁵. Além disso, o próprio plano das lições de Kant demonstra que a partir do inverno de 1772/73 ele ministrou regularmente um curso de ética, paralelamente a um curso de antropologia⁴⁰⁶. Apesar de interpretações como o comentário de Foucault sobre a antropologia pragmática de Kant, a ideia segundo a qual estes materiais amiúde fragmentários puderam compor uma matéria independente, à margem dos princípios básicos da moral, abriga uma certa inconsistência. De fato, Kant nunca faz menção a uma assunção semelhante da ciência do ser humano. No curso *Menschenkunde* encontra-se uma definição abrangente do que é o conhecimento *prático*, isto é, «um conhecimento da arte de

⁴⁰⁴ V-Mo/Collins, AA 27: 244.

⁴⁰⁵ Vd. Louden (2011: 70 e 82): «Pragmatic anthropology becomes moral anthropology when we choose to make use of our knowledge of human nature for moral purposes. Thus, in principle, *all* aspects of pragmatic anthropology are potentially moral anthropology: all that is needed to turn any aspect of pragmatic anthropology into moral anthropology is the decision to apply it to moral rather than nonmoral ends. [...] If people's chosen ends are moral ones, then they can apply anthropology as a means towards this goal. But if their ends are nonmoral, anthropological knowledge of human beings can also be of service».

⁴⁰⁶ Vd. Stark (2003: 23-24).

como um ser humano tem influência sobre outro e pode guiá-lo segundo os seus fins». ⁴⁰⁷ Na mesma linha, o conhecimento *pragmático* será chamado assim «sempre que sirva para cumprir os nossos fins gerais». ⁴⁰⁸ No entanto, os «assuntos públicos» que requerem habilidades pragmáticas não poderiam prevalecer com respeito aos fins morais, que apenas a doutrina da sabedoria transmite. Com efeito, os fins discricionários da cultura e aqueles correspondentes ao conhecimento mundano característico de toda sociedade civilizada estarão subordinados aos fins que a razão estima apropriados para o processo de moralização. ⁴⁰⁹ Dado que a antropologia oferece uma informação essencial sobre os obstáculos e ajudas subjetivas para cumprir o mandato da lei moral, além de apresentar uma educação moral acorde com a destinação da espécie humana, acompanhada por um evidente compromisso cosmopolita, o *Weltkenntnis* deve ser considerado como um *Weltkenntnis* indiretamente moral. O fato de todas as doutrinas pragmáticas nos proporcionarem «os meios para fazer um uso apropriado de qualquer coisa» ⁴¹⁰ remete sem dúvida às características morais da *Klugheitslehre*. Contra uma compreensão estreita dos escritos práticos menores de Kant, espalhada por estudiosos como Paton e Gregor ⁴¹¹, R. Louden ressalta o seguinte:

Sem a antropologia moral, seríamos viajantes sem um mapa, que não sabem nem qual é a nossa própria destinação, nem quais são os meios para atingi-la. Não saberíamos como tornar eficazes os princípios e compromissos morais, assim

⁴⁰⁷ V-Anth/Mensch, AA 25/2: 855.

⁴⁰⁸ V-Anth/Mensch, AA 25/2: 856.

⁴⁰⁹ Vd. V-Anth/Busolt, AA 25/2: 1436.

⁴¹⁰ V-Anth/Fried, AA 25/1: 471.

⁴¹¹ Paton (1971: 32) e Gregor (1963: 8). Ambos argumentam que os conceitos antropológicos não poderiam pertencer à filosofia prática de Kant, porquanto eles são empíricos, de maneira que não poderiam ficar «completamente fundados no conceito de liberdade» (KU, AA 05: 173).

como careceríamos de juízo sobre como deveríamos aplicá-los na vida comum.⁴¹²

Um dos dois editores do volume 25 da Edição da Academia, W. Stark, tem sustentado também que a antropologia de Kant representa:

uma parte integral da filosofia dele (incluída a filosofia crítica) e não deve ser considerada como um mero apêndice do sistema.⁴¹³

Outra estudiosa de Kant, que tem se ocupado também desta classe de lições, Alix A. Cohen, tem compreendido a antropologia como um aparelho GPS que indica ao sujeito que caminho conduz à destinação moral⁴¹⁴. Com esse alvo, recorre a uma analogia por meio da metáfora do compasso, que Kant construiu para esclarecer como a razão comum humana conhece *a priori* o que é bom e o que é mau, sem tirar estas evidências da experiência.⁴¹⁵

O fato de a antropologia ter que permanecer sempre uma matéria inacabada e imperfeita desviou algumas leituras desta parte do legado filosófico kantiano, levando-as a restringi-las a um mero apêndice prudencial. Porém, Kant considera que este tema é «de uma grande utilidade» devido à sua «influência na moral e na religião»⁴¹⁶, pois torna fácil a assunção subjetiva das leis morais. Com independência dos seus resultados suplementares, o conhecimento empírico do

⁴¹² Louden (2011: 77). Alix A. Cohen concorda basicamente com este ponto de vista, vd. (2008: 513): «The moral guidance of anthropology thus consists in recommending what helps the realization of duty (for instance, politeness and sympathy) and warning against what hinders it (for instance, passions). Of course, these helps and hindrances are by no means a guarantee of virtue. For being sympathetic and polite is not sufficient to be genuinely moral: but it certainly helps».

⁴¹³ Stark (2003: 21), tradução minha.

⁴¹⁴ Cohen (2008: 513).

⁴¹⁵ GMS, AA 04: 404.

⁴¹⁶ V-Anth/Busolt, AA 25/2: 1437.

ser humano deveria contribuir à aplicação da filosofia prática, que permite considerar a antropologia como pelo menos uma parte importante da *philosophia moralis applicata*, que Kant diferencia da *metaphysica pura*, por exemplo, na *Moral Mongrovius II*.⁴¹⁷ Uma passagem da *Menschenkunde*, um dos cursos de antropologia mais articulados, marca decididamente essa conexão:

Toda moral requer conhecimento do ser humano, de maneira que não pronunciemos em vão exortações vazias para as pessoas, mas saibamos conduzi-las, de maneira que elas comecem a ter as leis morais em uma elevada consideração e as adotem como princípios. Eu tenho de conhecer através de quais disposições humanas posso produzir resoluções; o conhecimento do ser humano pode providenciar-nos a oportunidade para isto, de maneira que o educador e o predador não produzam meros lamentos e prantos, mas estejam em condições de produzir resoluções reais. O conhecimento do ser humano é também indispensável para a política, pois para ser capaz de governar seres humanos é preciso conhecê-los. Sem conhecer os seres humanos o soberano não pode governar uma multidão formada por várias classes sociais; elas opor-se-ão a ele, que não será capaz de conduzi-las segundo a própria vontade.⁴¹⁸

O texto salienta que saber como atingir fins em geral torna mais fácil identificar quais são os meios mais convenientes para levar a termo a nossa destinação moral. A famosa afirmação de Kant, segundo a qual o mais elevado interesse da razão é sempre prático⁴¹⁹, confirma também a subordinação da antropologia à moral.⁴²⁰ Como, para Kant, «as ciências são *principia* para o melhoramento da moralidade»⁴²¹, um esboço de ciência como a antropologia

⁴¹⁷ V-Mo/Mron II, AA 29: 599.

⁴¹⁸ V-Anth/Mensch, AA 25/2: 858.

⁴¹⁹ KprV, AA 05: 121.

⁴²⁰ Para conferir uma colocação diferente desta questão, vd. Kain (2003: 251).

⁴²¹ V-Mo/Collins, AA 27: 462.

não deveria permanecer excluída deste compromisso. A distinção kantiana entre *habilidade* [*Geschicklichkeit*] e *prudência* [*Klugheit*] fica igualmente ligada a este ponto, como a *Menschenkunde* assinala sinteticamente:

A habilidade dirige-se às coisas; a prudência, aos seres humanos. O relojoeiro tem habilidade no caso de fabricar um relógio perfeito; mas se ele sabe como levá-lo rapidamente ao cliente porquanto ele o constrói segundo a moda, então é prudente. Apenas quando somos capazes de adquirir influência sobre outros seres humanos, temos também influência sobre as coisas, dado que as mãos humanas produzem tudo a partir da natureza tosca. A prudência baseia-se, portanto, meramente no conhecimento do ser humano, em virtude do qual estamos em posição de dirigir a outros segundo a nossa intenção.⁴²²

A habilidade concerne apenas a coisas, de maneira que não implica uma reação real frente a outros seres humanos. Uma pessoa hábil na manufatura de relógios —um exemplo de Kant— não precisa ter em mente as previsões e estratégias que têm como alvo incrementar a influência dele sobre outros. A prudência não pode compreender-se como uma habilidade onímoda, mas como um conhecimento sempre em progresso sobre «o cenário no qual podemos aplicar a nossa habilidade».⁴²³ Dito de outra maneira, o conhecimento pragmático será bem útil para o ser humano civilizado e para a educação dele como um *Weltmann*.

A observação segundo a qual a antropologia não deveria ser considerada uma parte da metafísica, para assim surgir como uma «ciência coerente» [*zusammenhängende Wissenschaft*]⁴²⁴, não afirma, em primeiro lugar, a identidade da antropologia com a psicologia empírica, à qual a *Crítica de razão pura* atribuiu o estatuto de refugiada «até que pudesse estabelecer o seu próprio domicílio em uma antropologia

⁴²² V-Anth/Mensch, AA 25/2: 855.

⁴²³ V-Anth/Fried, AA 25/2: 469.

⁴²⁴ V-Anth/Collins, AA 25/1: 7; cfr. Pirillo (2008: 305s.).

completa (o *pendant* da doutrina empírica da natureza)». ⁴²⁵
 Bem pelo contrário, esta colocação abre uma nova pesquisa que os antigos elogiaram apenas nominalmente:

É uma coisa surpreendente o fato de os antigos não se terem ocupado em maior medida da cognição humana, embora eles tenham declarado precisamente esta empresa a mais útil de todas. Mas não há nada mais natural do o sujeito achar que ele já conhece aquilo com o qual tem maior familiaridade e considerar que isso não é digno de pesquisa nenhuma. Esta opinião, que está implantada em nós, tem levado um prejuízo não comum às ciências, e tem-nos despojado do conhecimento de muitas coisas. Ao mesmo tempo, deve ser observado que, dado que as ciências foram expostas em academias segundo uma ordem determinada e foram separadas de outras ciências, elas cresceram e se expandiram consideravelmente. Esse é o caso justamente da psicologia empírica, que ficou durante um longo tempo dependente da metafísica, e por isso não se expandiu especialmente, atingindo assim uma importância pequena. Ela merece, no entanto, um grupo especial de lições, em parte porque não pertence à metafísica, em parte porque pode ser aprendida por qualquer um sem exigir o conhecimento prévio de nenhuma ciência. ⁴²⁶

Este trecho afirma claramente que quem acredita que a antropologia não precisa de disciplina nenhuma, porque os conteúdos dela se aprendem tão naturalmente e se compreendem tão facilmente que a mera convivência civil oferecerá a todos os materiais esperados, repete um erro terrível que a moral tradicional já cometeu, por conta da ideia segundo a qual submeter o conhecimento do ser humano a uma articulação sistemática seria superficial. Certamente, as matérias que a antropologia considera não deveriam misturar-se com os «*conceptus puri*» (sic) que procedem da razão ⁴²⁷, dado que as primeiras são «propriedades práticas» [*praktischen*

⁴²⁵ KrV, A 848/B 876s.

⁴²⁶ V-Anth/Parow, AA 25/1: 243-244.

⁴²⁷ V-Anth/Parow, AA 25/1: 243.

Eigenschaften]⁴²⁸ que concernem aos fenômenos da convivência humana, sem interesse em problemas como a união mente-corpo nos seres humanos, estudada por cientistas como Charles Bonnet. Dentro dos limites desta pesquisa fenomênica, a antropologia tenciona descobrir o que é natural no ser humano e o que procede da cultura e da civilização, disponibilizando um espaço empírico para a moral, como frisa a lição *Mrongovius* por meio de uma analogia enigmática:

A antropologia é pragmática, mas presta um serviço ao conhecimento moral do ser humano, porquanto é preciso gerar os motivos para a moral a partir dela, e sem ela a moral seria escolástica, não aplicável ao mundo, e tampouco agradável para o mundo. A antropologia é para a moral como a geometria espacial é para a geodésica.⁴²⁹

O conhecimento sobre o modo pelo qual o mundo procede evitará cair em uma excessiva abstração no reino moral e tornará fácil a aplicação da lei moral em um espaço conformado pelas crenças e expectativas humanas. Isto é o resultado produzido pela normatividade pragmática. Kant recusa uma colocação escolástica da antropologia como aquela praticada por Platner, a partir da qual «ninguém poderia extrair esclarecimento sobre a vida comum».⁴³⁰ Em uma carta célebre de Kant, dirigida a Marcus Herz, a antropologia aparece como uma *Beobachtungslehre*, que oferece «as fontes de todas as ciências»⁴³¹ e «providencia o elemento pragmático para as restantes ciências e habilidades adquiridas».⁴³² Kant declara a intenção dele de renovar substancialmente a colocação e intuítos desta disciplina empírica:

⁴²⁸ V-Anth/Collins, AA 25/1: 9; cfr. Pirillo (2008: 308).

⁴²⁹ V-Anth/Mron, AA 25/2: 1211.

⁴³⁰ V-Anth/Mensch, AA 25/2: 853.

⁴³¹ Br, AA 10: 145.

⁴³² VvRM, AA 02: 443.

No inverno ministrarei pela segunda vez um *collegium privatum* de antropologia, uma matéria que pretendo tornar uma autêntica disciplina acadêmica. Mas o meu plano é bem diferente. A intenção que abrigo é descobrir por meio dessa disciplina as fontes de todas as ciências concernidas pela moral, tais como a habilidade do trato social, o método para educar e governar os seres humanos, quer dizer, tudo o que tem que ver com o que é prático. Procuo assim mais fenômenos e as leis deles do que os primeiros fundamentos da possibilidade de mudar a natureza humana em geral. Por isso, deixo inteiramente de lado a pesquisa sutil, e aos meus olhos eternamente fútil, concernente à maneira pela qual os órgãos corporais estão conectados com os pensamentos. Incluo muitas observações procedentes da vida ordinária, de maneira que os meus ouvintes têm sempre ocasião para conferi-las com a experiência comum deles, e, assim, do começo ao fim, encontram as lições sempre entretidas e nunca áridas.⁴³³

A *Weltkenntnis* deveria ser elaborada, segundo o trecho anterior como uma *Kenntnis des Menschen*⁴³⁴, que compartilha com a fisiologia dos sentidos externos a propriedade de unificar, segundo princípios subjetivos, elementos disseminados, acumulados previamente pela observação e pela experiência. Várias lições de antropologia salientam também esta questão.⁴³⁵ Kant frisa que a descrição da multiplicidade e variedade dos caracteres e costumes humanos —o mapa de uma *Antropographie*⁴³⁶— exige uma fundamentação precedente da antropologia, que ordena o material recoletado e o põe sob certa unidade. Por outro lado, a estrutura fragmentária das observações antropológicas não deveria desencorajar o leitor no que diz respeito à reconstrução da unidade do inteiro *corpus* desta heterogênea coleção de observações. Pelo contrário, se reconhece que esta unificação é uma tarefa inevitável. Kant tem plena consciência de o manual escolhido para as lições de antropologia dele, a

⁴³³ B, AA 10: 145-146.

⁴³⁴ V-Anth/Fried, AA 25/1: 470.

⁴³⁵ V-Anth/Collins, AA 25/1: 7; V-Anth/Mensch, AA 25/1: 854-855.

⁴³⁶ V-Anth/Pillau, AA 25/2: 1435.

Metaphysica de Baumgarten, ser um livro escolástico, de maneira que «muitas outras considerações farão parte dele»⁴³⁷, o que poderia fortalecer a impressão de *patchwork*, como o seguinte trecho da lição *Friedländer* sugere:

Observar os seres humanos e a conduta deles, submeter os seus fenômenos a regras, esse é o intuito da antropologia. Todas as antropologias que tivemos até agora não lidaram nunca com a ideia que temos aqui. Tudo aquilo que carece de relação com a conduta prudente dos seres humanos não pertence à antropologia.⁴³⁸

Uma característica paradoxal que percorre as lições de antropologia de Kant é o contraste entre os conteúdos empíricos e a vocação cosmopolita das observações e comentários que elas abrigam. Tudo parece disposto para levar a termo a ideia kantiana de estabelecer um conhecimento do ser humano como cidadão do mundo.⁴³⁹ Mas este propósito cosmopolita procede da ênfase moral que concerne internamente ao projeto antropológico. Vários trechos das lições sustentam a necessária subordinação da observação antropológica a uma concepção geral que atue como guia, o que confirma a distinção entre uma antropologia geral e outra local:

A antropologia não é, no entanto, uma antropologia local, mas uma geral. Nela se sabe, não o estado dos seres humanos, mas a natureza deles, porque as propriedades locais dos seres humanos mudam sempre, mas a natureza humana não. A antropologia é, assim, um conhecimento pragmático daquilo que resulta da nossa natureza, mas não se trata de um conhecimento físico ou geográfico, vinculado a um tempo e espaço determinados, que não é constante. [...] A antropolo-

⁴³⁷ V-Anth/Mron, AA 25: 1214.

⁴³⁸ V-Anth/Fried, AA 25/1: 472.

⁴³⁹ ApH, AA 07: 120.

gia não é uma descrição dos seres humanos, mas da natureza humana.⁴⁴⁰

A habilidade para usar toda ciência aprendida de maneira conveniente é uma expressão específica da tentativa humana permanente para obter a máxima felicidade, mas esta evidência não deveria encobrir o fato de a utilidade de qualquer ciência ter de ser subordinada aos instrumentos e meios que contribuem para cumprir a destinação moral do ser humano. Levar a termo tal coisa é um dever para todos os seres humanos.⁴⁴¹ Uma vez reconhecido o valor da prudência, Kant argui que apenas um conhecimento geral do mundo poderia oferecer as regras para guiar o sujeito na vida comum, como a lição *Pillau* afirma claramente:

1)Um conhecimento local do mundo, que os comerciantes [*Kaufleute*] possuem, é, portanto, chamado de empírico. 2) Um conhecimento geral do mundo, que o homem do mundo tem, não é empírico, mas cosmológico. O conhecimento local do mundo fica unido ao lugar e ao tempo, e, portanto, não oferece regras para que uma pessoa aja na vida comum. Quem se torna familiarizado com o mundo por meio de viagens tem apenas este conhecimento sobre ele, que, no entanto, é válido somente durante um tempo, dado que, quando muda a conduta no lugar que ele visitou, então esse conhecimento cessa de ter validade.⁴⁴²

O texto esclarece as limitações do conhecimento local do mundo, vinculado demais a um espaço e tempo concretos, de maneira que poderá formar comerciantes, mas não o

⁴⁴⁰ V-Anth/Fried, AA 25/1: 471.

⁴⁴¹ GMS, AA 04: 416. Sobre a prudência e a sua racionalidade intrínseca cf. KrV, A 806/B 834.

⁴⁴² V-Anth/Pillau, AA 25/2: 734. *V.d.* Louden (2011: 73): «It can be put to pragmatic, nonmoral uses as well as to moral ones. A businessman who uses his *Weltkenntnis* to expand his company's market share is using it for pragmatic purposes, but people who use *Weltkenntnis* in order more effectively and intelligently to apply pure moral principles to the human situation are using it for moral purposes».

homem do mundo [*Weltmann*]. Este último tipo de conhecimento do ser humano traz consigo somente dimensões contingentes e mutáveis da conduta e situações humanas, enquanto o conhecimento geral do ser humano ensina o estudante a refletir sobre a natureza humana no trato social comum.⁴⁴³ Kant faz menção aos três máximos benefícios que o conhecimento geral do ser humano oferece.⁴⁴⁴ Primeiramente, a consideração atenta dos seres humanos que nos circundam supre a carência de viagens frequentes pelo mundo, porquanto esta «reflexão atenta» guiará o observador até as fontes antropológicas das ações. Em segundo lugar, a convivência social torna o sujeito mais familiarizado com as motivações humanas mais básicas, com independência da pluralidade das expressões que possam adotar. Em terceiro lugar, dramas, romances, obras de história e biografias dispõem uma rica coleção de observações que qualquer leitor poderia reduzir a umas poucas regras.

Conceder atenção às fontes históricas da antropologia kantiana poderia ser até certo nível útil para aprofundar na compreensão da falta de conclusão destas lições, se as compararmos com um modelo científico. As lições de antropologia expõem uma colocação do conhecimento do ser humano que demonstra pelo menos uma influência indireta do «Esclarecimento experimental»⁴⁴⁵ cultivado pela filosofia cortesã de Christian Thomasius sobre o desenvolvimento desta pesquisa pragmática. O conteúdo principal que Kant extrai desta tradição, completamente antitética em relação ao ponto de vista escolástico dos wolffianos, consistia na consideração da prudência como uma guia para orientar a vida ordinária do ser humano. Baseio-me na opinião de outros autorizados estudiosos kantianos —especialmente W. Stark e R. Louden— ao afirmar que a psicologia empírica de Baumgarten oferece a estrutura básica da antropologia de

⁴⁴³ V-Anth/Fried, AA 25/1: 471.

⁴⁴⁴ V-Anth/Pillau, AA 25/2: 734.

⁴⁴⁵ Tomo em empréstimo esta expressão de Wilson (2001: 180).

Kant, mas nem por isso se deveria descuidar o fato da tradição da filosofia cortesã ter contribuído de maneira significativa para a criação desta nova disciplina acadêmica. Um eloquente exemplo disso será a recepção kantiana da distinção de Thomasius entre *Gelahrheit*, isto é, o conhecimento proporcionado pela experiência, e *Gelehrtheit*, isto é, o conhecimento procedente de conceitos escolares.⁴⁴⁶ Naturalmente, é necessário atentar para o fato que Baumgarten também se ocupou dos chamados de *officia erga alia* na terceira parte da *Ética*, que contém um catálogo das virtudes sociais — o *decorum*—, mas é igualmente indiscutível que o ponto de vista adotado por Kant respeito dessas virtudes coincide mais com a ideia do homem sustentada por Thomasius.

Fica além de toda dúvida que as origens desta escola acadêmica alemã remetem ao *Oráculo manual ou arte da prudência* do jesuíta espanhol Baltasar Gracián (1601-1658), que Thomasius introduziu na Alemanha. Concordo com H. Wilson⁴⁴⁷ quanto a Kant ter extraído desta corrente acadêmica do século XVIII pelo menos três tópicos centrais para a nova disciplina antropológica; a saber: a) o uso do juízo reflexionante, a *facultas diiudicandi* da Lógica de Petrus Ramus; b) uma teoria da prudência e c) uma ativa militância contra os preconceitos. Gracián sustentava que o juízo não podia ser ensinado aos jovens, mas apenas exercitado, como ele propõe no romance alegórico sobre a vida humana, *El Criticón*, no qual o prudente e perspicaz Critilo instrui ao novo órfão, Andrenio, as regras para conduzir a vida até a glória mundana e para combater contra as armadilhas sociais, descobrindo finalmente os dois serem pai e filho. A teoria da prudência de Gracián ensina ao leitor como olhar no interior dos fatos sociais tais como eles são, deixando de lado todo disfarce

⁴⁴⁶ Vd. Thomasius, *Einleitung zu der Vernunftlehre*, Halle, 1691. Cfr. Barnard (1971). Cfr. Wilson (2001).

⁴⁴⁷ Wilson (2001: 183ss.).

hipócrita.⁴⁴⁸ A prudência é a habilidade requerida para sobreviver em toda sociedade complexa, na qual cada um luta para conseguir a máxima reputação pública e compete por isso com os outros. Gracián estimula o leitor a usar o bom sentido comum, que aparece no *Oráculo manual* como «o trono da razão, a fundação da prudência, a luz do qual torna fácil o sucesso».⁴⁴⁹ Thomasius parte destes mesmos princípios quando tenciona voltar à *cortesia* [*Höflichkeit*], conhecida como a virtude cortês por excelência, no *gosto* [*Geschmack*], bem mais útil e comum. A primeira é submetida à mudança social das modas, que não tem nada permanente, enquanto o segundo procede dos princípios transcendentais da comunicabilidade, compartilhados pela sociedade inteira. O estudioso alemão declara que com o apoio desta capacidade toda a comunidade humana poderia apreender como «sentir satisfação [*complacencia*] em comum com outros (socialmente)».⁴⁵⁰ Longe desta tradição cultural, que leva Kant a contemplar as ciências como apoios ao processo de moralização, um estudioso que não souber como contribuir para o progresso da destinação moral da espécie humana aparece nas lições de antropologia como uma figura cômica caracterizada por uma extrema carência de habilidade mundana. A transcrição de lições *Mrongovius* propõe uma anedota interessante a esse respeito, condizente com o ritmo e conteúdo destas lições:

A palavra “pedante” procede originariamente do latim, porque na Itália chamavam-se aos tutores domésticos *magistri pedanei*. A palavra italiana *pedanto* procedia desta, a partir do momento em que se deixou de lado o termo *magistro* e *pedanei* foi mudado para *pedanto*; daí provém a palavra alemã *Pedant*. Estas pessoas supostamente não recebiam ninguém fora das salas de estudo deles; assim, eles aplicavam apenas o seu conhecimento escolar quando tinham algum trato social, e, por isso, davam à gente ocasião para chamar de “pedante” as

⁴⁴⁸ Gracián (1992: 53).

⁴⁴⁹ Gracián (1992: 53).

⁴⁵⁰ ApH, AA 07: 244.

peças que não sabiam como se conduzir com outros seres humanos. Um pedante pode fazer apenas um uso escolástico do conhecimento dele porque não sabe como aplicá-lo melhor e desconhece qualquer outro uso dele (V-Anth/Mron, AA 25/2: 1209).

Como acontecia antigamente com o *magister pedaneus*, o pedante mora na «sala de estudo» dele, carente de qualquer trato social e alheio a qualquer interesse sobre o mundo e a sua dimensão prática, de maneira que o conhecimento que transmite não pode ser senão completamente inútil no que diz respeito aos interesses dos seres humanos. Em conclusão, o conhecimento de uma coleção de observações concernentes à natureza humana e aos costumes culturais dela deve pressupor-se quando se trata de comunicar conteúdos científicos. Sem esta bagagem, qualquer professor ficaria carente de capacidade pedagógica. A partir de um ponto de vista restrito sobre a filosofia prática de Kant, as regras que a pesquisa antropológica descobre poderiam provocar ligeiramente certa perplexidade. De fato, elas não resultam da razão, mas de usos culturais baseados no desenvolvimento da sociabilidade e no sentido comum. Por conseguinte, condutas como a misantropia, a inveja ou a arrogância são consideradas prejudiciais para atingir a destinação do ser humano como um cidadão do mundo. Eu gostaria de salientar primeiramente nesta seção final o seguinte fato; a saber: o vínculo entre o conhecimento antropológico e a *insociável sociabilidade*, que aos olhos de Kant descreve a coexistência humana no mundo civilizado. Um trecho da *Religião nos limites da simples razão*, com frequência esquecido em favor de uma passagem bem mais celebre de *Ideia de uma história universal desde um ponto de vista cosmopolita*, frisa a opacidade que a mente humana opõe a toda tentativa de descer até seus mais ocultos desejos e pensamentos:

Não é o isolamento da natureza que provoca o que propriamente chamamos de *paixões*, que desatam uma grande devastação na predisposição originalmente boa do ser humano. Pelo contrário, as necessidades dele são limitadas e o estado

de ânimo que providencia o que precisa é moderado e tranquilo. Ele [O ser humano] é pobre (o considera-se pobre) apenas na medida em que sofre porque acha que outros seres humanos considerarão ele pobre e o desprezarão por isso. Invejas, dependência patológica do poder, avareza, e as maliciosas inclinações associadas a todas elas, assaltam a natureza dele, que não exige nada por si própria, *assim que se encontra circundado por outros seres humanos*⁴⁵¹

O texto analisa a origem social do mal, isto é, o fato de o ser humano ficar circundado por outros seres humanos é suficiente para gerar entre eles a resistência a serem desprezados, ao mesmo tempo em que é suficiente para produzir um medo incessante de ser agredido por outros, de maneira que o encobrimento dos pensamentos mais íntimos torna-se uma medida de proteção natural contra tais perigos. Especialmente as lições de antropologia da fase crítica fazem alusão à resistência que o ânimo humano opõe à observação exterior, um fato que a Antropologia publicada de 1798 também ressalta.⁴⁵² As lições *Pillau e Menschenkunde* remontam-se até este ponto, concentrando-se ambas no fato de a animalidade e a liberdade coexistirem nos seres humanos, o que rescinde todas as fontes do mal na nossa natureza:

O mal no ser humano não é outra coisa do que a animalidade combinada com a liberdade. Com efeito, isto acontece até o momento em que a liberdade não é submetida a nenhuma lei. Os animais encontram-se meramente submetidos a leis naturais; portanto, o ser humano tem animalidade, mas ele é também livre; por isso, não está submetido a lei nenhuma. Dado que o arbítrio dele não pode concordar com o dos outros, disso deriva-se falta de unidade e brigas. Quando os seres humanos se encontram com outros na condição social, em seguida surgirá um receio recíproco entre eles, do que poderia ter nascido a violência e a guerra.

⁴⁵¹ Kant, RGV, AA 06: 93-94.

⁴⁵² Vd. ApH, AA 07: 120-121; cfr. V-Anth/Mensch, AA25/2: 859; V-Anth/Mron, AA 25/2: 1214 and V-Anth/Busolt, AA 25/2: 1437.

Mas, como todos receavam todos, os seres humanos estenderam-se por toda a superfície terrestre. Pois, de fato, encontramos seres humanos em todas as ilhas, separados por amplos mares, e desconhecemos como chegaram até ali. Assim, porque os seres humanos desconfiavam uns dos outros, eles povoaram a terra.⁴⁵³

Em outras lições, como as dedicadas ao direito natural, *Naturrecht Feyerabend*, Kant ocupa-se em profundidade com este vínculo perigoso entre animalidade e liberdade, que forma um *double bind* que apenas o direito pode quebrar. Não obstante a desconfiança que os seres humanos sentem uns com respeito aos outros, eles precisam também uns dos outros para cumprir os desejos e fins deles, de modo que «o mal da insociabilidade [...] foi o começo das sociedades civis»⁴⁵⁴, isto é, apenas a constrição social poderia interromper esta situação de receio recíproco. A transcrição das lições *Menschenkunde* estabelece que assim que a razão começar a reger a vida humana, o instinto «perde o seu domínio»⁴⁵⁵, de maneira que, apesar de os seres humanos conservarem o instinto de auto-preservação, eles apreendem também a controlar os movimentos da própria mente, como as doutrinas da prudência e da sabedoria exigem.

Como pode ler-se na lição *Mrongovius*, o ser humano, considerado como um membro do sistema da natureza, pertence ao reino animal. Mas, considerado como parte do sistema do mundo, tem de ser considerado como um ser racional.⁴⁵⁶ Assim, *Weltkenntnis* faz alusão primeiramente ao *Kenntnis des Menschen*, porque não há um objeto mais prezado do que o ser humano. Aparentemente, a observação de si próprio não deveria ser especialmente difícil, ao ser cada sujeito supostamente mais ciente internamente dos incentivos e inclinações dele à ação, mas tem de ser notado ao mesmo

⁴⁵³ V-Anth/Pillau, AA 25/2: 844.

⁴⁵⁴ V-Anth/Pillau, AA 25/2: 844.

⁴⁵⁵ V-Anth/Mensch, AA 25/2: 1123.

⁴⁵⁶ V-Anth/Mron, AA 25/2: 1415; *vd.* Pirillo (2008: 301).

tempo o fato que, caso estas motivações fiquem em movimento, a mente humana não se sentiria mais livre para observá-las, e no caso de elas estarem em repouso, seria impossível observá-las, ao ter desaparecido já nesse momento, e a memória tampouco seria capaz de seguir a evolução delas, pois teria perdido, então, a vivacidade do movimento delas. Por outro lado, observar outros não é uma tarefa mais fácil, dado que eles não podem evitar ocultar o seu próprio pensamento e caráter ao olhar alheio. Tampouco seria factível fazer experimentos com o ser humano, «porque assim que ele o percebe, fará precisamente o contrário daquilo que o experimentador quer que ele faça».⁴⁵⁷ Kant afirma como um dado fático que «quanto mais civilizado é o ser humano, maior tendência tem a disfarçar-se»⁴⁵⁸, uma declaração bastante habitual na *Antropologia* publicada e também na primeira *Crítica*. Justamente, um trecho desta última obra afirma que «se pudermos investigar todas as aparências [...] não haveria ação humana que não pudéssemos predizer com certeza».⁴⁵⁹ Mas esta classe de inspeção ficaria fora do alcance dos seres humanos, que são até apelados para combinar a propensão a encobrir os pensamentos íntimos com «a aparência exterior» dos mais prezados valores sociais, o que abre um caminho de esperança para um cumprimento oblíquo dos fins da destinação humana:

Há na natureza humana uma certa insinceridade, que, no fim das contas, como tudo o que vem da natureza, deve conter uma disposição para bons fins. Quero referir-me à inclinação que temos para esconder os verdadeiros sentimentos e manifestar certos outros, considerados bons e honrosos. É muito certo que os homens, por esta inclinação tanto para ocultar os sentimentos como para tomar uma aparência que lhes seja vantajosa, não só se *civilizam*, como, pouco a pouco, em certa medida, se *moralizam*, pois não podendo ninguém penetrar através do disfarce da decência, da honorabilidade e da mora-

⁴⁵⁷ V-Anth/Busolt, AA 25/2: 1437.

⁴⁵⁸ V-Anth/Mron, AA 25/2: 1214.

⁴⁵⁹ KrV, A 5497B 577.

lidade, encontra cada qual nos pretensos bons exemplos que vê à sua volta, uma escola de aperfeiçoamento para si próprio.⁴⁶⁰

Passagens como esta confirmam que Kant não prescinde das observações antropológicas quando se trata do trânsito do processo de civilização ao de moralização, isto é, as lições de antropologia oferecem um suplemento essencial para o desenvolvimento da teoria kantiana sobre a dimensão antropológica da moral, cuja genealogia remete-nos até as observações dos anos 80 sobre as dificuldades para observar os motivos ocultos da conduta humana. Faço a sugestão de interpretar este obstáculo à franqueza como um resultado da proclividade humana para dissimular as próprias intenções e desejos na presença de outros seres humanos. O trato entre seres humanos tem a ver sempre com a *desilusão*⁴⁶¹; mas esta tendência ao encobrimento contém também uma face positiva.⁴⁶² Kant declara que em certa medida a adoção exterior das características de um caráter moral com o intuito de atingir uma maior apreciação social contribui para preencher as falhas da natureza humana e, assim, facilita a assunção de um verdadeiro caráter moral. Poderia extrair-se que tal conduta garante um domínio estável da disposição original ao bem na história da espécie humana.

As lições de antropologia de Kant poderiam ler-se como um tributo decidido à existência fenomênica dos seres humanos, o que faz emergir uma dimensão cooperativa inusitada com respeito à destinação moral deles. O *Anúncio* dos cursos acadêmicos de 1765 prova que as lições de Kant sobre a doutrina da virtude começam com uma avaliação histórica e filosófica de «aquilo que acontece, antes de

⁴⁶⁰ KrV, A 748/B 776.

⁴⁶¹ Wood (1991: 334).

⁴⁶² A ApH salienta esta questão em vários trechos, vd. ApH, § 14, AA 07: 151s. e 332-333. Também a *Metafísica dos costumes* ocupa-se deste sujeito, vd. MS, «Tugendlehre», § 48, AA 06: 473-474.

especificar aquilo que deveria acontecer». ⁴⁶³ Por outro lado, o estudo do ser humano tem que ver com «a natureza imutável dos seres humanos e com a posição distinguida deles dentro da criação» ⁴⁶⁴, deixando de lado os aspetos volúveis que eles podem adotar ao longo das centúrias:

A relação entre antropologia e filosofia moral é determinada pela diferença entre o *é* e o *deve*: a mesma conduta pode ser e será considerada desde duas perspectivas. A antropologia considera a conduta atual, as ações observáveis. A filosofia moral tenciona avaliar a conduta, quer dizer, estas mesmas ações, na medida que estabelece e fundamenta critérios para o juízo. ⁴⁶⁵

O retrato que Kant realiza da conduta social toma a estrutura das três faculdades da psicologia empírica de Baumgarten, de maneira que o estudo do caráter empírico torna-se o tópico central da antropologia, enquanto o caráter inteligível permanece sendo o objeto da moral. ⁴⁶⁶ Mas analisar questões empíricas não exclui a reconstrução de uma certa finalidade, o que seria decididamente útil para o desenvolvimento moral da espécie humana. Como a Antropologia Parow afirma, «cada traço da humanidade» teria de ser conectado com a fonte dele e o caráter dos seres humanos, que se encontra «disperso» nas ciências, na literatura e nos ensaios morais, deveria ser unificado o mais possível. ⁴⁶⁷ Apesar da multiplicidade dos modos de ser, dos temperamentos e costumes das diferentes nações, Kant arguirá que há mais regularidade do que parece neste complicado mapa da natureza humana. A transcrição *Menschenkunde* afirma que a antropologia descobre regras que resultarão em entretenimento até para as mulheres na *toilette*,

⁴⁶³ NEV, AA 02: 311

⁴⁶⁴ *Ibid.*

⁴⁶⁵ Stark (2003: 24).

⁴⁶⁶ Vd. Munzel (1999).

⁴⁶⁷ V-Anth/Parow, AA 25/1: 244.

porque «todo ser humano se compraz com as regras»⁴⁶⁸, e todas as culturas tentam produzir a normatividade pragmática que permite compreender o mundo melhor, sugerindo «um fio condutor [*Leitfaden*] ali onde há aparentemente desordem».⁴⁶⁹ A mesma observação lê-se na lição *Mrongovius*:

[U]m sólido conhecimento do ser humano interessa a qualquer um, e facilita material para a conversação, até para uma mulher; como Cremes afirma em [numa obra de teatro de] Terêncio: “Eu sou um ser humano e tudo o que concerne ao ser humano me interessa”, pois todo ser humano será capaz de examiná-lo; tudo o que é abstrato, quer dizer, aquilo que uma pessoa tem de examinar em boa parte com grande esforço, não pertence a esta disciplina, nem sequer deve se tornar completamente um lugar-comum.⁴⁷⁰

Como poderia prever-se, as regras que a antropologia traz à luz no âmbito dos discursos e costumes humanos possuem um elevado interesse para os seres humanos, porquanto esta matéria acrescenta o conhecimento que temos de nós próprios e nos ensina a adaptar as nossas ações para fortalecer a sociabilidade com outros e a prevalecer com respeito às intenções deles.⁴⁷¹ Kant sustenta que «os princípios subjetivos de todas as ciências»⁴⁷² têm também um alcance antropológico, na medida que são meios que permitem a professores e predicadores atingirem maior influência sobre o público. Além disso, embora o ponto de vista da análise antropológica seja empírico, a evolução dos ensaios conduz ao *caráter*, quer dizer, a uma capacidade que sugere adotar um ponto de vista superior com respeito aos materiais reunidos pelas três faculdades precedentes, o que sustenta uma vez mais a tese da dependência dessas lições com respeito à moral:

⁴⁶⁸ V-Anth/Mensch, AA 25/2: 856.

⁴⁶⁹ V-Anth/Mensch, AA 25/2: 857.

⁴⁷⁰ V-Anth/Mron, AA 25/2: 1213.

⁴⁷¹ V-Anth/Pillau, AA 25/2: 734-735.

⁴⁷² *ibid.*

Os caracteres não são nada mais do que o que é peculiar às faculdades mais elevadas. De fato, em cada ser humano encontram-se os maiores incentivos e preparativos para toda classe de atividade, mas aí se encontra também *um princípio mais elevado para usar todas as capacidades e incentivos*, para sacrificar e restringir as sensações, etc. A constituição destes poderes mais elevados compõe o caráter. Assim, não se diria uma grande coisa se dissessemos que a palavra ‘caráter’ refere-se às capacidades do ser humano. O que importa é *como ele as usa*, o que é que ele quer fazer com elas.⁴⁷³

As lições de antropologia de Kant provam que a normatividade pragmática permanece sempre dependente de princípios morais. Mas é ao mesmo tempo verdade que o progresso do conhecimento antropológico evita os erros resultantes da abstração e aponta vias que facilitam a aplicação do mandato moral. É um dado fático que as observações antropológicas não remediarão nunca a ausência de conclusão delas; porém, talvez isto seja precisamente uma prova indisputável do fato de os limites da vida serem sempre mais abrangentes do que os da moral, o que impede um solapamento perfeito entre estes dois âmbitos. Um ajuste perfeito entre a experiência social e intersubjetiva do homem e aquilo que se pode conhecer dela de antemão segundo regras deveria considerar-se uma tarefa impossível de conseguir se atentarmos para a teoria de Kant sobre o ser humano, que as transcrições das lições de antropologia contribuem notavelmente a despregar.

⁴⁷³ V-Anth/Collins, AA 25/1: 227; cfr. V-Anth/Collins, AA 25/1: 8 e V-Anth/Parow, AA 25/1: 244. Vd. Stark (2003: 28): «In somewhat pointed manner one could say that the capacity for character is the fourth faculty considered in the anthropology, a fourth element emerging from a consideration of the foregoing triad».

8. *DECORUME SOCIEDADE CIVIL* KANT EM DIÁLOGO COM B. GRACIÁN E CHR. THOMASIVS

“*Die Angemessenheit des Wohllebens zur
Geselligkeit ist die gute Lebensart*“
(Kant, R 1000, AA 15: 443).

A questão das boas maneiras, da polidez ou urbanidade, ocupa no mapa do pensamento prático de Kant o lugar de um mero apêndice dos “elementos da moral”, na esteira da *antropologia prática* mencionada na *Fundamentação da metafísica dos costumes*⁴⁷⁴. Na *Metafísica dos costumes* fala-se de uma *antropologia moral*, que conteria “as condições subjetivas na natureza humana que obstaculizam ou contribuem para o cumprimento das leis de uma metafísica dos costumes”⁴⁷⁵, aumentando por meio da educação a receptividade do ânimo aos princípios morais. Kant não faz questão de a recepção da lei moral ter que levar em conta os homens adotarem boas maneiras, como um mero preâmbulo estético da moralidade, prévio à verdadeira assimilação do conteúdo na normatividade moral. Segundo o nosso pensador, esse seria o processo mais adequado para atingir uma gradativa civilização e posterior moralização dos povos, em uma sequência onde a

⁴⁷⁴ GMS, AA 04: 388.

⁴⁷⁵ MS, AA 06: 217.

educação estética precederia a moral, providenciando os indivíduos ferramentas que protegeriam a interação entre eles da queda na barbárie. Bastaria olhar rapidamente para as afirmações precedentes para advertir que uma posição tal compartilha mais de um pressuposto com a doutrina do *decorum* do fundador da Universidade de Halle, Christian Thomasius, doutrina que resulta primeiramente de uma ampliação da noção de razão, ciente de o caminho até a verdade precisar conferir as perspectivas dos múltiplos sujeitos, tornando central a conveniência de os homens conferirem as suas posições, prestarem-se reciprocamente contas das ações realizadas e ganharem consciência da interdependência na qual se desenvolve a razão de cada um deles⁴⁷⁶. Em segundo lugar, o *decorum* traz consigo o desenvolvimento em sociedade de uma arte da comunicação derivada da diferenciação entre a “ética intrínseca” de uma comunidade religiosa e a “ética instrumental”⁴⁷⁷ de uma comunidade política, cisão que salienta o fato de a moralidade intrínseca dos crentes não ser suficiente para uma sociedade atingir os fins do *justum*⁴⁷⁸. Para concretizar a imitação da tradição francesa de formação de homens honestos, sábios, dotados de bom gosto e *bel esprit*, ao providenciar-lhes um modo de pensar prudente, Thomasius serviu-se principalmente da obra *Oráculo manual e arte de la prudencia* (1647) do jesuíta espanhol Baltasar Gracián, que, porém, propõe um modelo de conduta humana bem distante, pelo seu intrínseco nulismo, da normatividade prática dos pensadores alemães sobre os quais se centrará a nossa atenção. Ironicamente, o recurso às aparências une os caminhos de Thomasius e Kant com aquele de Gracián, mas

⁴⁷⁶ Vd. F. Barnard (1983: 343ss.). O leitor poderá consultar também a útil exposição da obra deste estudioso da segunda *Aufklärung* alemã de Vázquez Lobeiras (2000: 39-43).

⁴⁷⁷ Vd. Barnard (1988: 582 e 587).

⁴⁷⁸ Vd. Barnard (1988: 597): “While not intended to supersede *justum* and *honestum*, *decorum* was given the status of a fully coordinate partner within the regulative trinity of legitimate politics”.

o uso que os dois primeiros atribuem às boas maneiras desemboca em conclusões discordantes com o pensamento do estudioso barroco, como tentaremos indicar na presente contribuição.

No presente texto nos concentraremos no processo de apropriação indireta de uma fonte barroca de normatividade prática por parte de Kant, que se perguntará já em um trecho célebre da primeira Crítica pela função benéfica que teria a tendência humana a ocultar os próprios pensamentos face aos outros, encontrando nela a ocasião para adquirir destrezas no âmbito da urbanidade. Assim, de uma maneira indireta, tão concordante com a “madeira torta” que determina a doutrina antropológica kantiana, a propensão a mentir se tornaria um meio tão insólito quanto imprevisto para aceder à esfera da moralidade:

Há na natureza humana uma certa insinceridade que, no fim de contas, como tudo o que vem da natureza, deve conter uma disposição para bons fins. Quero referir-me à inclinação que temos para esconder os verdadeiros sentimentos e manifestar certos outros, considerados bons e honrosos. É muito certo que os homens, por esta inclinação tanto para ocultar os sentimentos como para tomar uma aparência que lhes seja vantajosa, não só se *civilizam*, como pouco a pouco, em certa medida, se *moralizam*, pois não podendo ninguém penetrar através do disfarce da decência, da honorabilidade e da moralidade, encontra cada qual nos pretensos bons exemplos, que vê à sua volta, uma escola de aperfeiçoamento para si próprio. Simplesmente, essa disposição para se fazer passar por melhor do que se é, e a exteriorizar sentimentos que não se possuem, serve apenas *provisoriamente* para despojar os homens da sua rudeza e fazer-lhes tomar, pelo menos ao princípio, as *maneiras* do bem que conhece.⁴⁷⁹

Nesse trecho, pertencente à *Metodologia da razão pura* da primeira Crítica, o filósofo frisa que a discussão no âmbito acadêmico deveria decorrer no ambiente de uma discussão tão sincera quanto desembaraçada, à diferença do que ocorre

⁴⁷⁹ KrV, A 748/B 776.

no campo social, do que resulta que evitar o isolamento e tentar desenvolver as perfeições morais no âmbito social devem um dever para consigo próprio⁴⁸⁰. Depois do desenvolvimento das disposições naturais que a *cultura* fomenta, o processo de *civilização* possui um claro aspecto estético e disciplinador das tendências egoístas da sensibilidade, pois os propósitos de tirar proveito da comunidade social que abriga a arte da prudência impele o indivíduo a reconhecer ao mesmo tempo a prioridade da *sociedade civil* [*bürgerliche Gesellschaft*] sobre os interesses individuais, em um sentido próximo à *Política* de Aristóteles. Porém, é claro que, sem dispor de uma conexão entre disciplina civilizatória e preparação da moralidade, a primeira se tornaria uma ferramenta que levaria à barbárie⁴⁸¹. Como Kant sustenta no seguinte passo da *Menschenkunde*, o curso de antropologia mais próximo à publicação da *Crítica da razão pura*, à qual pertence o trecho precedente, não sabemos se em outro mundo os homens desfrutam ou padecem uma absoluta transparência angelical que lhes permita estarem cientes uns dos pensamentos dos outros. Uma ficção semelhante será

⁴⁸⁰ MS, «Tugendlehre», AA 06: 473: „Es ist Pflicht sowohl gegen sich selbst, als auch gegen Andere, mit seinen sittlichen Vollkommenheiten unter einander Verkehr zu treiben (*officium commercii, sociabilitas*), sich nicht zu isoliren (*separatistam agere*); zwar sich einen unbeweglichen Mittelpunkt seiner Grundsätze zu machen, aber diesen um sich gezogenen Kreis doch auch als einen, der den Theil von einem allbefassenden der weltbürgerlichen Gesinnung ausmacht, anzusehen; nicht eben um das Weltbeste als Zweck zu befördern, sondern nur die wechselseitige, die indirect dahin führt, die Annehmlichkeit in derselben, die Verträglichkeit, die wechselseitige Liebe und Achtung (Leutseligkeit und Wohlständigkeit, *humanitas aesthetica et decorum*) zu cultiviren und so der Tugend die Grazien beizugesellen; welches zu bewerkstelligen selbst Tugendpflicht ist».

⁴⁸¹ Vd. Vincenti (2005 : 223). Cfr. E. Menezes (2009: 116ss.) e N. Pirillo (1989: 30s.).

novamente mencionada na *Antropologia em sentido pragmático*, como hipótese que reforça ainda mais a necessidade de contar com os limites da comunicação humana, que, encontrando obstáculos à sinceridade, porém, encontra na comunicação livre com as ideias alheias um meio irrenunciável para o amadurecimento do próprio pensamento. Vejamos o texto procedente da *Menschenkunde*, que diz o seguinte:

O papel do homem é raro; não há jamais na conduta dele verdade, oculta a necedade, mostra um bom aspecto e procura sempre aquilo que apraz à sociedade e pode trazer-lhe honra. Não sabemos se os homens num outro mundo confiam em se mostrar tal como são, mas neste nunca temos que mostrar-nos como somos; até o nosso melhor amigo não deve poder penetrar em nós.⁴⁸²

Como sustenta a IV Proposição de *Ideia de uma historia universal...*, “[o] homem tem uma inclinação para associar-se porque se sente mais como homem num tal estado, pelo desenvolvimento de suas disposições naturais” (AA 08: 20-21), ao passo que não pode evitar sentir-se intimamente alheio às pessoas que lhe estão ao redor. Nesse contexto, dimensões como a afabilidade [*Gesprächigkeit*], a urbanidade [*Höflichkeit*], a delicadeza [*Gelindigkeit*] ou a hospitalidade [*Gastfreibeit*], apesar de delinear uma espécie de meras *parerga* marginais do bom em sentido moral, conformam uma bela aparência, que se assemelha à virtude e introduz uma sorte de vínculo de obrigação recíproca entre os homens, a qual ainda que inicialmente de caráter estético, fomenta finalmente o estabelecimento da moral, ao modo das *causae non causae*, mencionadas no escrito sobre a Paz Perpetua⁴⁸³ a propósito do enfraquecimento da violência que os cidadãos exercem uns sobre os outros, graças à violência legítima monopolizada pelo Estado. Tais causas aparentes fariam parte de uma espécie de retórica social e não seriam reais, mas elas poriam

⁴⁸² V-Anth/Mensch, AA 25: 932.

⁴⁸³ AA 08: 375-376.

em funcionamento uma útil aparência de retribuição de polidez entre os membros de uma comunidade civil. Embora tal efeito não faça parte ainda da moralização de um povo, preparará a sua vinda, pois segundo Kant “todo bem que não esteja enxerto em uma intenção boa do ponto de vista moral, não é mais do que uma mera aparência e miséria que brilha”⁴⁸⁴. Ao apresentar os produtos de uma bela aparência estético-moral, Kant costuma acrescentar que seria absurdo recusar a presença deles na sociedade, pois, além de reforçar a coesão do tecido social, não enganam a ninguém que esteja em seu juízo perfeito:

Toda virtude humana nas relações é moeda de pouco valor; é uma criança quem a toma por ouro puro. —Mas é sempre melhor ter em circulação moeda de pouco valor que carecer de um meio como este, e poder finalmente, embora com uma perda considerável, trocá-las por ouro verdadeiro. [...] Mesmo a aparência do bem em outros tem de ser estimável para nós, porque esse jogo com dissimulações, que granjeiam respeito sem talvez o merecer, pode por fim se tornar sério⁴⁸⁵.

Por meio da máscara social, tão criticada pela antropologia de Rousseau⁴⁸⁶, os indivíduos dotam-se de uma espécie de “segunda natureza”, constituída em boa parte pelos bens considerados por Christian Thomasius como *adiaphora*, quer dizer, indiferentes de um ponto de vista moral, mas que se revestirão gradativamente de um significado benfazejo ao servir de transição até o horizonte de uma satisfatória moralização completa da humanidade. Por outro lado, temos que lembrar que, segundo Kant, a natureza teria implantado nos homens “a propensão a se deixar enganar de bom

⁴⁸⁴ IaG, AA 08: 126.

⁴⁸⁵ ApH, § 14, AA 07: 152-153. Cfr. o interessante trabalho de P. Frierson (2005) sobre a função desempenhada pela polidez na antropologia e na moral de Kant.

⁴⁸⁶ Vd. Rousseau (1994: 214): «Até agora vi muitas máscaras; quando verei rostos de homens?».

grado⁴⁸⁷ precisamente como instrumento preservador da virtude. Não teria sentido nenhum, portanto, condenar sem restrições o jogo pragmático que ensina os homens a mostrar um respeito recíproco, ainda que eles não tenham adotado ainda as máximas correspondentes ao fomento da dignidade que todos sem exceção merecem como seres racionais. O seguinte passo de uma das *Lições de Antropologia* insiste precisamente nisso:

Em geral o homem interpreta um papel no estado civilizado e na sociedade humana o homem está sempre no estado de coação. Assim, na sociedade cada um tem respeito ante o outro, escolhe sempre aquilo que também apraz ao outro. [...] Em geral a vida humana e as suas ações são um jogo. Tais ilusões são benfazejas e fazem a vida agradável, agradam a todos, e quem quiser extirpá-las, não faria favor nenhum aos homens.⁴⁸⁸

Do ponto de vista das operações implicadas na aprendizagem das regras da urbanidade —na esteira do *galateo* de Giovanni della Casa—, integradas na formação pragmática que todo jovem deveria receber com vistas a não fracassar na relação com o mundo e a sociedade, pode-se afirmar que elas efetuam uma chave mestra no campo da antropologia, ao enganar o enganador que abrigamos no nosso interior, de maneira que os efeitos dessa ilusão podem contribuir para a obediência à lei da virtude⁴⁸⁹. O parágrafo 83 da *Crítica do Juízo*, dedicado à análise do *fin último* [*letzten Zweck*] da natureza, marca que as belas artes e as ciências afastam gradativamente o homem da tirania dos sentidos, preparando-o para a soberania da razão.⁴⁹⁰ Segundo lemos nas *Lições de Antropologia*, assim como os sentidos produzem ilusões para o entendimento (o exemplo proposto refere-se à expectativa de novidades acordada perante uma nova viagem, que o

⁴⁸⁷ ApH, § 14, AA 07: 152.

⁴⁸⁸ V-Anth/Fried, AA 25: 504.

⁴⁸⁹ ApH, *loc. cit.*, AA 07: 151.

⁴⁹⁰ KU, § 83, AA 05: 433.

conhecimento do novo país decepcionará sem contemplações), esta última faculdade distrai por sua vez os sentidos de um cumprimento imediato das necessidades, por exemplo, das relativas à sexualidade, propagando uma conduta civilizada entre um número crescente de homens.⁴⁹¹ O escrito de Kant intitulado *Começo conjectural da história humana* pode ser lido como registro da sequência de operações por meio das quais a razão conseguiu lidar com os instintos [*Triebe*], ao dotar-lhes de um destino coerente com as condições da civilização, mantendo baixo controle, sem reprimir completamente nem negar, os requerimentos dos sentidos. O seguinte trecho da Lição de Antropologia Friedländer detém-se justamente na astúcia que o entendimento deve aplicar à parte sensível da natureza humana:

Ao engano dos sentidos não pode opor-se violência, pois se trata de uma astúcia dos sentidos, de maneira que o entendimento deve opor a essa astúcia outra, e o entendimento faz isso e engana os sentidos com astúcia. Todos os divertimentos e paixões sensíveis enganam o entendimento, porquanto prometem e produzem uma esperança maior do que a proporcionam mais à frente efetivamente, e nós confiamos na mesma medida nas promessas dos sentidos.⁴⁹²

Os textos analisados até agora coincidem em confirmar que quem abriga a intenção de obter reconhecimento por parte dos outros conseguiu desenvolver a capacidade para se pôr no lugar do outro, operação característica da segunda máxima do pensamento comum segundo a doutrina kantiana das faculdades. As observações kantianas sobre a boa educação poderiam adotar como divisa a seguinte reflexão do *Galateo* de Giovanni della Casa: “Deve saber ordenar os seus modos não segundo o seu arbítrio, mas segundo o prazer daqueles com quem trata, e a ele dirigi-los”⁴⁹³. Contudo, seria

⁴⁹¹ V-Anth/Mensch, AA 25: 503.

⁴⁹² V-Anth/Fried, AA 25: 503.

⁴⁹³ Vd. Della Casa (1999: 6).

preciso lembrar o fato de Kant considerar que a sociabilidade pode tornar-se uma perigosa paixão, em conformidade com as suspeitas de Rousseau sobre as artes derivadas do trato social, fato que os tempos de *facebook* ajudam a compreender sem problema nenhum, caso «a fruição das relações sociais [tornar-se] presunçosa pela ostentação».⁴⁹⁴ Aquilo que em nenhum caso encontrar-se-á na avaliação kantiana das destrezas e habilidades nas relações sociais é uma condenação inequívoca como em Rousseau:

A primeira arte de todos os maus é a *prudência*, ou seja, a dissimulação. Tendo tantos desígnios e sentimentos a ocultar, sabem compor seu exterior, governar seus olhares, suas atitudes, seu ar, tornar-se mestres das aparências. Sabem tirar vantagens e cobrir com um verniz de moderação as sombrias paixões por que são corrompidos.⁴⁹⁵

Segundo Kant, as boas maneiras atuariam como infraestrutura da normatividade hipotética própria dos conselhos da prudência, que é inevitável pôr em relação com a fundamentação dessa ordem da normatividade prática que devemos ao jesuíta Baltasar Gracián. Em primeiro lugar, seria preciso salientar que a prudência, tão criticada por Rousseau, consiste para Kant em um conhecimento das vias pelas quais o sujeito pode influir na conduta dos outros, a fim de conduzi-los conforme os próprios fins, tendo sempre como alvo último o próprio proveito. Sem a união dos dois aspetos, a prudência coincidiria com a astúcia, mas em nenhum caso poderia ser considerada um exemplo de inteligência⁴⁹⁶. Em geral, um saber pragmático terá como intenção principal aumentar o bem-estar dos homens⁴⁹⁷, o que segundo Gracián exige combinar uma sagacidade defensiva —manifestada como atenção decifradora— e uma astúcia ofensiva —

⁴⁹⁴ ApH, § 88, AA 07: 277.

⁴⁹⁵ Vd. Rousseau (1959 : 861).

⁴⁹⁶ Vd. GMS, AA 04: 416, nota.

⁴⁹⁷ Vd. GMS, AA 04: 416-417.

concretizada como intenção cifradora—, que apenas unidas permitem reagir com bom juízo em cada ocasião⁴⁹⁸. Tendo em conta os elementos desta teoria barroca da prudência, não será motivo de espanto que o deus Próteo e a atitude de “política transformação” (OM, § 77) seja uma garantia de felicidade, ao favorecer a adaptação do sujeito às aparências e às dissimulações alheias. Somente quando o homem prova a capacidade dele para dominar esse espaço cifrado que seria a cena do mundo, pode começar a desfrutar contemplando a dialética entre o engano e o desengano. Em qualquer caso, a obra de Deus, quer dizer, a ordem do mundo, possui segundo Gracián uma perfeição da qual as obras dos homens se encontram notavelmente afastadas —como se lê na *Crisi V de El Criticón*⁴⁹⁹—, o que torna o homem uma criatura cindida entre a sua dignidade racional e a miséria da perda definitiva da graça. Mas o que está ausente da obra do pensador barroco é o duplo ponto de vista, do indivíduo e da espécie, quer dizer, do entendimento e da razão, que articula considerações sobre o desenvolvimento histórico da natureza humana como a seguinte do *Começo conjectural* de Kant:

A história da *natureza* começa [...] pelo bem, pois ela é *obra de Deus*; a história da *liberdade* começa pelo mal, porque ela é *obra do homem*. No que concerne ao indivíduo, que, no uso da sua liberdade, não pensa senão em si, essa mudança foi uma perda; para a natureza, cujo fim, em se tratando do homem visa somente a espécie, foi um ganho. O indivíduo tem, por isso, motivos para atribuir à sua própria culpa todos os males

⁴⁹⁸ Vd. Jansen (1958: 87ss.).

⁴⁹⁹ Vd. B. Gracián (2007: 114): «Todo cuanto obró el supremo Artífice está tan acabado que no se puede mejorar; mas todo cuanto han añadido los hombres es imperfecto. Crióle Dios muy concertado y el hombre lo ha confundido. [...] Visto has hasta ahora las obras de la naturaleza y admirádaslas con razón; verás de hoy en adelante las del artificio, que te han de espantar. Contemplado las obras de Dios; notarás las de los hombres y verás la diferencia. ¡Oh, cuán otro te ha de parecer el mundo civil del natural y el humano del divino! Ve prevenido en este punto, para que ni te admires de cuanto vieres ni te desconsueles de cuanto experimentares».

que suporta e todas as maldades que pratica; contudo, também tem o ensejo, na qualidade de membro do todo (da espécie), de admirar e louvar a sabedoria e a adequação dessa ordem.⁵⁰⁰

Como o próprio Kant confessa seguidamente, a distinção contida no trecho citado entre o gênero humano como espécie física e como espécie moral permitiria aceitar boa parte da crítica de Rousseau à cultura e à civilização, “afirmações [...] que aparentemente se contradizem e foram tão amiúde mal compreendidas”.⁵⁰¹ Mas o acordo viável com Rousseau não o será no caso de um autor tão essencial na história da prudência como Gracián. De alguma maneira, pode-se afirmar que Gracián descobre a imanência dos meios humanos, ao declarar a retirada dos divinos⁵⁰², mas não restabelece transcendência nenhuma que permita manter esperança alguma de que as artes humanas reajam positivamente sobre uma natureza torta e miserável. O sistema da filosofia prática em Gracián, no marco das fases sucessivas de normatividade, de tática e de contemplação⁵⁰³, não considera a prudência um saber de transição até uma legalidade superior, quer dizer, a moralidade, pois a contemplação confirma, em vez de corrigir, a tática aplicada pelo Juízo prudente. Pelo contrário, em um mundo secularizado, o único caminho aberto é o progresso da arte da decifração, que conduz a aceitar o desengano como estado de ânimo comum, ao passo que na apropriação kantiana dessa tradição barroca dos conselhos da prudência, campo dos mandamentos hipotéticos, estes encontrarão tanto o seu

⁵⁰⁰ MAM, AA 08: 116-117.

⁵⁰¹ MAM, AA 08: 116.

⁵⁰² Vd. B. Gracián, *Oráculo Manual*, § 251 (2009: 237): «Hanse de procurar los medios humanos como si no hubiese divinos, y los divinos como si no hubiese humanos».

⁵⁰³ Baseamo-nos na leitura, já citada, de H. Jansen. Recomendamos igualmente o proveitoso trabalho de Villacañas (2011).

limite quanto a fonte última de sentido na normatividade moral⁵⁰⁴.

Essa tradição chegará até Kant pela mediação de Christian Thomasius, cuja ideia de *Aufklärung* considera que o desenvolvimento da vida social, pela via do que mais à frente se chamará de civilização, seria um fator essencial para o progresso das artes e das ciências, quer dizer, para o desenvolvimento dos saberes, como confirmará a evolução histórica de países como França, Inglaterra e Holanda⁵⁰⁵. Thomasius segue a sugestão de Pufendorf, contrária às posições protestantes mais estritas, de tratar a moral *secundum officia*⁵⁰⁶ e não tanto *secundum virtutes*, perspectiva na qual o *decorum* aparece como fonte de normatividade prática, seguindo a tradição dos *deveres imperfeitos*, quer dizer, não susceptíveis de exigir-se por meio da coação. O tradutor para o alemão de várias das obras morais de Cícero, o *Popularphilosoph* Chr. Garve, frisa em 1784, no seu comentário da obra *De officiis*, que a diferença entre os *officia media* —ou *kathékón*— e os *officia perfecta* —ou *kathórboma*— não se baseia em uma diferença de caráter objetivo, mas subjetivo, ao depender do modo no qual se contempla a obrigação contida no dever⁵⁰⁷. É nesse espaço, mais subjetivo do que objetivo⁵⁰⁸,

⁵⁰⁴ Vd. L. Fonnesu (2008).

⁵⁰⁵ Vd. Chr. Thomasius, «Neue Erfindung einer wohlgegründeten und für das gemeine Wesen höchstnöthigen Wissenschaft», in Thomasius, vol. 22 (1994: 450s.), «Discours von den Mängeln derer heutigen Academien», in: Thomasius, vol. 22 (1994: 196) e «Discours, Welcher Gestalt man denen Frantzosen in gemeinen Leben und Wandel nachahmen solle? Ein Collegium über des Gratians Grund-Regeln. Vernünfftig, klug und artig zu leben». In: Thomasius, vol. 22 (1994: 15-16).

⁵⁰⁶ S. Pufendorf (2002).

⁵⁰⁷ Chr. Garve (1784: 20). Vd. Cícero, *De officiis*, I, III 8: “[H]á o dever chamado de intermédio e há o dever chamado de perfeito, Se não me engano, ao dever reto podemos chamá-lo também de *perfeito*, pois os gregos o chamam de *kathórboma*, ao passo que chamam de *kathékón* ao dever comum. E definem assim os dois deveres: o dever reto como o dever perfeito, ao passo que chamam de dever intermédio aquele do qual se pode dar uma razão plausível para cumpri-lo”.

que as regras da sociabilidade vão tomar forma. A célebre divisão da obrigação nos *Fundamenta juris naturalis et gentium* entre a obrigação *interna*, procedente da consciência da verdadeira natureza da realidade, e a *externa*, na qual o sujeito se guia pelo temor e pela esperança suscitada pela consciência alheia, assenta que a primeira é preferível, pois própria do sábio:

Os néscios dirigem-se mais pela imposição [*imperium*]; os sábios, porém, quer dizer, aqueles que começam a ser sábios, dirigem-se mais pelo conselho [*consilium*].⁵⁰⁹

Mas poucos homens enxergam com a perspicácia própria do sábio a conduta que deveriam seguir. Precisamente por isso, merecem atenção os benefícios derivados de uma adequada educação estética. Um saber como esse, delimitado como *decorum*, frente ao *honestum* e ao *justum*⁵¹⁰, caracteriza-se por cumprir o seguinte princípio: “Faça aos outros aquilo que você quer que eles façam consigo”. Esta capacidade não pertenceria a um determinado espírito [*Geis*] nacional, mas teria uma presença universal, que a abstração da filosofia escolar teria considerado, porém, indigna da análise acadêmica, caindo assim no defeito da pedanteria⁵¹¹. Estaríamos falando de uma “disciplina, que se ocupa com o

⁵⁰⁸ W. Risse tem considerado a lógica de Thomasius, concordantemente com a nossa observação, de lógica de índole “jurídico-psicológica” na sua obra *Die Logik der Neuzeit* (1970: 558).

⁵⁰⁹ *Fundamenta Juris Naturae et Gentium* (1705), cap. III, § LXV. In: Thomasius, vol. 17 (1994).

⁵¹⁰ Chr. Thomasius, *Fundamenta Juris Naturae et Gentium*, Halle und Leipzig 1705, l. I, cap. VI, §§ 40-42. In: Thomasius, vol. 17 (1994). Com antecedência a Thomasius, autores como S. Rachel sustentaram a tripartição do campo prático no *iustum*, *honestum* y *decorum*, porém de uma maneira muito mais próxima às definições de Cícero. *Vd.* S. Rachel, *De jure naturae*, in. Id., *De jure naturae et gentium dissertationes*, Kiloni, 1676, §§ 11-12, pp. 8-9.

⁵¹¹ Chr. Thomasius, *Einleitung zu der Vernunft-Lehre* (Halle, 1691), vol. 8, Dedication. In: Thomasius, vol. 10 (1994: 4).

influxo externo dos afetos”⁵¹², ciente de a reforma ética ter de levar em conta os modos de sentir do sujeito. O projeto de disponibilizar a juventude alemã de habilidades e destrezas relacionadas com a *galanterie* dos franceses⁵¹³, herdeira do *decorum*⁵¹⁴ latino, serve-se —como dizíamos ao começo— também das regras contidas no *Oráculo manual e arte da prudência* (1647) do jesuíta espanhol Baltasar Gracián, que oferece um novo modelo prático orientador da ação para os homens no mundo, mas, como frisávamos um pouco mais acima, não influi propriamente sobre o predomínio que para Thomasius, como para Kant, o *honestum* e o *justum* manteriam frente ao *decorum*, limitado a intervir na vida social como fator propiciador da coesão entre os dois primeiros.

A primeira manifestação do estatuto do *decorum* seria a ausência de prescrição adequada para favorecer a sua difusão numa determinada sociedade. De fato, a conduta decorosa não provém de nenhuma coação interior, mas da determinação de um conselho interior. Devido ao caráter um tanto sutil das normas que protegem a sociabilidade em geral, Thomasius não tem dificuldades para chamá-las de “bem indiferente”, próprio da *conversatio quotidiana*⁵¹⁵. Com efeito, bens como a saúde, a sabedoria ou a virtude são considerados nobres e sumamente necessários, ao passo que a liberdade, a honra exterior, a riqueza ou a amizade seriam bens secundários derivados do *decorum*.

⁵¹² Eichler (1999: 74).

⁵¹³ Chr. Thomasius, *Chr. Thomasius eröffnet der studierenden Jugend einen Vorschlag. Wie er einen jungen Menschen, der sich ernstlich fürgesetzt, Gott und der Welt dermableins in vita civili rechtschaffen zu dienen, und als ein honnet und galant homme zu leben....* In: Thomasius, vol. 22 (1994: 257): «Os latinos o chamam de *Decorum*, e os franceses o chamam de *Galanterie*. Mas na língua alemã não topo com nenhuma palavra que esgote o *genium* desse assunto».

⁵¹⁴ Chr. Thomasius, *Höchstnötige Cautelen welche ein studiosus juris Der sich zur Erlernung Der Rechtsgelahrtheit auff eine kluge und geschickte Weise vorbereiten will/ zu beobachten hat*, Halle (1713: 364): «Decencia [*Wohlanständigkeit*] pode exprimir-se convenientemente mediante a palavra latina *Decorum*».

⁵¹⁵ Vd. Chr. Thomasius, *Primae lineae de jureconsultorum prudentia*, V, 18, Frankfurt/Leipzig, 1710. In: Thomasius (1970: 67s.).

[S]e refletirmos sobre a desigualdade social introduzida pela sociedade civil, não se poderá negar [...] que o *decorum* tem que contar-se entre os bens necessários, na medida que sem isso nenhum homem poderia ascender na sociedade civil.⁵¹⁶

Thomasius integra na sua teoria lógica as habilidades do *bel esprit*, entre as quais se torna marcante a capacidade de se comunicar com os outros. Uma fonte inequívoca dessa capacidade é a literatura renascentista e barroca, especialmente italiana, francesa e espanhola, que os *philosophes* franceses transformaram em uma questão de interesse geral⁵¹⁷. A tradução para o francês das obras de Pufendorf contribuiu notavelmente para introduzir a linguagem da sociabilidade no pensamento francês do século XVIII⁵¹⁸, convertendo-se o ideal de um cidadão singular polido no ideal de uma nação polida. Thomasius dirige-se nos seus escritos a uma *respublica literaria*, onde “todos os que moram nela são iguais, provenham da nação que for. Pois eles têm *votos* iguais nos *assuntos* que preocupam a grande *sociedade*”⁵¹⁹. Sem deixar de reconhecer que os corações humanos seguem o motor de paixões como a honra, a riqueza e o poder —fontes de afã recuperadas sem modificações consideráveis na *Antropologia em sentido pragmático* de Kant—, Thomasius tenta salientar a existência no ânimo humano de um *amor racional* [*vernünftige Liebe*], que é “uma exigência da vontade humana para unir-se com aquela pessoa que o intelecto humano reconheceu como bom, u para manter-se nessa unificação”⁵²⁰. Seria necessário

⁵¹⁶ Chr. Thomasius, *Einleitung in die Sitten-Lehre*, § 127.

⁵¹⁷ Zurbuchen (2003: 283): «Society is perceived as a voluntary sphere of mutual intercourse, or commerce, based upon the universal needs and interests of mankind. It was with the help of the concept of sociability that the *philosophes* extended their application of the conventional precepts of salon etiquette to the whole sphere of human interdependence. In this way they defined a sphere of social practice that was based on the egalitarian premises of natural law».

⁵¹⁸ Vd. D. Gordon (1994: 62).

⁵¹⁹ Chr. Thomasius, *Monatsgespräche*, abril 1689. In: Thomasius (2015: 293).

⁵²⁰ Chr. Thomasius, *Einleitung in die Sitten-Lehre*. In: Thomasius, vol. 10

diferenciar da igualdade natural uma igualdade particular, sendo a última gerada pela escassez e pelas necessidades sociais, que levam os homens a adquirir uma série de hábitos, ao modo de uma segunda natureza. Ainda que seja preciso conseguir um equilíbrio entre ambas, a filosofia prática tardia de Thomasius recusará identificar a natureza humana com a razão, pois a vontade seria a faculdade destinada a impor em todo momento uma direção à vida. Daí justamente a importância crescente do *decorum*, equidistante entre os partidários ingênuos da bondade natural dos homens e o rigor dos pietistas frente à verdadeira natureza humana⁵²¹. Assim, o *decorum* seria “a alma da sociedade humana, uma fraqueza, mas não um vício”⁵²², além de uma doutrina a ministrar pelas universidades⁵²³, dado que os homens não costumam ser igualmente sábios ou perfeitos⁵²⁴. Em princípio, este complemento da ética ocupa-se de meros meios que não vão além do estatuto dos *adiaphora*, mas que se tornam imprescindíveis se atentarmos para a vida social. Como frisa F.M. Barnard⁵²⁵, caso o governo dos homens seja deixado exclusivamente nas mãos do *honestum*, a sociedade seria

(1994: 159).

⁵²¹ Vd. Zurbuchen, (2003: 290-291): «Although Thomasius undermined the ideal of a *respublica literaria* by the distinction between the „wise“ and the „fool“, it is mistaken to consider the *Fundamenta* as the „end of Enlightenment“. As his lectures on the “decorum” reveal, he continued to advocate the leading role of philosophy in defining the rules of civility and politeness, first against the orthodox Lutherans, later against the Pietists. This is further evidenced by the fact that Thomasius always defended freedom of thought and expression. As he explained in one of his early discourses, the promotion of the arts and sciences in Germany depended on liberty».

⁵²² Thomasius, vol. 24 (1994: 215).

⁵²³ Thomasius, vol. 24 (1994: 215-220).

⁵²⁴ Chr. Thomasius, «Höchstnötige Cautelen welche ein studiosus juris Der sich zur Erlernung Der Rechtsgelahrtheit auff eine kluge und geschickte Weise vorbereiten will/zu beobachten hat», Halle (1713). In: Thomasius, vol. 20 (1994: 377).

⁵²⁵ Vd. (2000: 188-189).

completamente ociosa. Mas se, ao contrário, for submetida somente ao *justum*, apenas o temor frente ao castigo afastaria os sujeitos do delito. A disciplina social que o *decorum* contém faz com que os homens se relacionem por meio de argumentos que dão razão —*Rechenschaft*— das ações deles. A justificação das condutas parte sempre dos princípios dos quais o sujeito tem consciência, se bem que possam não ser os que verdadeiramente determinaram a ação. Thomasius indica assim os limites do autoconhecimento que o homem tem sobre si próprio:

Embora ele não saiba o que seja a sua alma, que pensa nele, ele sabe com certeza o que são os pensamentos que a alma produz nele.⁵²⁶

O exercício de dar razão da própria conduta torna o homem responsável pelo seu *Thun und Lassen* e, finalmente, pelo seu destino, tarefa que poderíamos considerar como predominantemente individual, em caso de a ação humana poder se manter em pé sem a preexistência da sociedade⁵²⁷. A dependência que o homem manifesta ter com respeito à exterioridade recebe em Thomasius formulações que um leitor de Kant não pode deixar de relacionar com um trecho celeberrimo de *O que significa orientar-se no pensamento*:

De que utilidade seriam os pensamentos para ele, se os outros homens não existissem? [...] Os pensamentos são um discurso interior. Para que teria ele necessidade desse discurso interior, se não houvesse ninguém a quem ele pudesse *comunicar* os seus pensamentos? Esse discurso interior *pressupõe* um discurso exterior.⁵²⁸

⁵²⁶ Chr. Thomasius, *Einleitung in die Vernunft-Lehre*. In: Thomasius, vol. 8 (1994: 261).

⁵²⁷ Chr. Thomasius, *Einleitung in die Sitten-Lehre*. In: Thomasius, vol. 10 (1994: 89): «Mas o ser humano seria nada sem a sociedade umana».

⁵²⁸ Chr. Thomasius, *Einleitung in die Sitten-Lehre*. In: Thomasius, vol. 10 (1994: 89).

As boas maneiras fariam parte das operações necessárias para os homens se abrirem ao exterior e conseguirem refletir e agir de uma maneira respeitosa na presença dos outros. Neste sentido, Kant valoriza especialmente o gosto [*Geschmack*] pelos efeitos benéficos que traz à tendência humana à sociabilidade:

A cultura do gosto [*Geschmack*] refina o homem em geral e torna-o capaz de um agrado [*Vergnügen*] ideal. [...] O gosto tem alguma coisa de mais refinado [do que o agrado], algo de análogo com a moralidade. Não incrementa o meu bem-estar, mas os meus agrados deixam-se distribuir segundo o meu gosto. O gosto dispõe todos os agrados dos homens de maneira que eles contribuam em parte para o agrado de outros. Uma música pode ser ouvida com agrado por muitas centenas de homens. O gosto nos faz sociáveis.⁵²⁹

O gosto, como o *decorum*, possui uma forte conexão com a moralidade, desde que acostuma os homens a agir adotando o ponto de vista dos outros, quer dizer, procurando fazê-los partícipes da avaliação da própria reflexão, num esforço que promove a sociabilidade em um sentido análogo —como frisa o texto precedente— a universalidade moral. É assim o espaço do jogo social o primeiro campo de promoção da capacidade dos indivíduos para prestar contas uns aos outros das próprias ações, contribuindo mediante uma espécie de educação estética ao desenvolvimento de uma dimensão da moral que, se bem que de caráter *supererogatorio*, faz parte das condições materiais de uma moralidade concreta.

Não seria possível deixar de mencionar, por último, que a teoria do *decorum*, como acontecia com a análise kantiana da arte das aparências sociais, está também estreitamente relacionada com a prudência, que permite evitar a formação de inimizades, privadas e públicas, entre os homens, ao providenciar um sólido conhecimento da ordem que o *regimen civitatis* precisa, formado por uma articulação de

Stände. Esse saber concretiza-se na coerção dos incapazes de agir corretamente e na defesa dos justos frente aos inimigos comuns.⁵³⁰ A prudência aparece como uma arte complementar da sabedoria pelo fato de a primeira estar ciente dos obstáculos que o estabelecimento do bem encontra no mundo⁵³¹, enquanto a segunda trata apenas da natureza do bem⁵³² e propõe preceitos concordantes com ele, sem se preocupar com o fato de a progressão da *via stultitiae* à *via sapientiae* faz encontrar normalmente resistências a seu passo. Nesse sentido, o *decorum* forma parte de uma doutrina do bem não abstrato, mas do bem realizável no mundo, tendo em conta os obstáculos que a natureza humana pode opor ao progresso dessa obra. Apesar de a prudência disponibilizar os meios mais adequados para atingir os seus propósitos, a sabedoria, como conhecimento dos fins adequados, precede na ordem dos princípios à doutrina da prudência. Assim, *qui nondum novit praecepta honesti, decori, justii, non est idoneus auditor prudentiae*⁵³³. No entanto, em Gracián a hierarquia seria exatamente a contrária, como dizíamos um pouco antes, pois a mesma contemplação confirma o predomínio no desengano como única realidade essencial do mundo, no qual os acidentes, quer dizer, as ocasiões para usar otimamente o Juízo, compõem a única substância existente.

Na leitura confrontada da função e do destino do *decorum* em Kant e Thomasius ter-se-á ocasião de encontrar um remanejamento da herança da arte da prudência de Gracián, ao passo que um ultrapassamento da determinação dessa arte na obra do jesuíta espanhol. Com efeito, a prudência representa para o último a única destinação atingível para o homem, em confrontação com os tempos da

⁵³⁰ *Cautelae circa praecognita jurisprudentiae* (1710, XVI, 3: 263).

⁵³¹ Vd. Scattola (1997: 354s.).

⁵³² Vd. Chr. Thomasius, *Primae lineae de jureconsultorum prudentia*, I, 20. In: Thomasius, vol. 16 (1994: 6).

⁵³³ Chr. Thomasius, *Primae Lineae de jureconsultorum prudentia*, I, 26. In: Thomasius, vol. 16 (1994: 6s.).

idade de ouro nos quais podia prescindir-se da *malícia*, pois bastava recorrer à *simplicidade*⁵³⁴. Poder-se-ia sustentar, sobre a base dos textos citados e comentados nesta contribuição, que a leitura que a *Aufklärung* alemã fez da obra de B. Gracián coloca a prudência como um saber intermediário entre uma rudeza que é saudável abandonar e uma sabedoria moral que deve ser alcançada de maneira incondicional. Em conclusão, as virtudes da sociabilidade, apesar de elas serem um mero apêndice da moral kantiana, disponibilizariam primeiramente um jogo de distâncias que prepararia em um eixo meramente estético o estabelecimento do direito. Em segundo lugar, as regras do gosto social ligadas ao *decorum* forneceriam uma transição até um modo de relação baseado na moral, de maneira que o disfarce fomentado pela normatividade pragmática estaria submetido em todo momento à determinação final da razão prática. A distinção de Gracián entre os paradigmas de origem aristotélica da *sabedoria*, relativa aos meios divinos, e da *prudência*, relativa aos meios humanos —aos *agibilia*—, junto com a escolha decidida do segundo como o apropriado à natureza do homem, providencia assim à antropologia moral kantiana orientações decisivas para substituir a ideia da Providência divina por uma confiável *providentia* humana, capacidade que prova que a pluralidade de indivíduos pode não só civilizar-se recorrendo a meios apenas imanentes, mas também moralizar-se, desde que valorizem a sua conservação como espécie, maneira que a troca constante de cifras e contra-cifras sociais não se torne a única linguagem possível para a comunidade humana.

⁵³⁴ Vd. *Oráculo manual*, § 13 (2009: 107-108): “*Milicia* es la vida del hombre contra la *malicia* del hombre”, uma versão da sentença bíblica de Job contida na sentença latina: “*militia est vita hominis super terram*”.

9. KANT E FREUD SOBRE OS FUNDAMENTOS DA OBEDIÊNCIA

«A nossa melhor esperança é que o intelecto — o espírito científico, a razão — consiga estabelecer algum dia a ditadura sobre a vida psíquica do homem. A essência mesma da razão garante que ela não deixará de conceder aos impulsos afetivos do homem e a aquilo que eles determinam o lugar que merecem»
(S. Freud, *Nove lições introdutórias à psicanálise*, XXXV).

O processo de formação do *superego* freudiano, em tanto que instância que exerce autoridade sobre as ações do sujeito, apresenta algumas semelhanças estruturais com dois contextos da obra de Kant em que a razão manifesta a sua capacidade para submeter os móveis sensíveis do ânimo, ao passo que aponta para duas maneiras de mal interpretar o seu mandato. Dado que a razão se manifesta na filosofia prática kantiana sob os dois principais aspectos de uma «voz brônzea» e de uma potencia que nenhuma força da natureza poderia apagar ou destruir, pode-se considerar legítimo concentrar a discussão da lei moral com a gênese freudiana do *sentimento de culpa* em tais âmbitos textuais, relacionados, em primeiro lugar, com a metáfora linguística⁵³⁵ da *voz*, com que

⁵³⁵ Tomamos este termo no sentido em que é usado na leitura sistemática

Kant apresenta a capacidade da razão de submeter os motores sensíveis do homem e, em segundo lugar, com a *humilhação da sensibilidade* humana perante a emergência de uma fonte racional de motivação prática. Tentaremos argumentar especialmente em favor da hipótese, segundo a qual a razão prática kantiana pouco ou nada teria que ver com o dogmatismo com que o *superego* impõe os seus mandatos ao *ego* na metapsicologia de Freud⁵³⁶, ao providenciar uma estratégia de constituição bem diferente do mandato prático-moral. Com esse alvo, nos ocuparemos neste capítulo, primeiramente, de investigar se duas *perversões*⁵³⁷, em sentido estreito, do modelo kantiano da razão, localizadas respectivamente no espaço da antropologia e da doutrina do

da “economia poética” da obra de Kant proposta por Leonel Ribeiro dos Santos numa monografia já clássica (1994) entre os estudiosos da obra kantiana, além de em vários artigos do mesmo autor.

⁵³⁶ O nosso ensaio confessa-se inspirado pela confrontação proposta por Z. Loparic entre os pressupostos metodológicos da resposta de Kant às questões de índole fisiológica que lhe foram colocadas pelo médico Sömmering, lida na chave da semântica transcendental, e a noção freudiana de *metapsicologia*, entendida como uma «*metafísica metafórica* da natureza de tipo kantiano» (Loparic, 2003: 244; *cf.* Fulgencio, 2003, *passim*).

⁵³⁷ Para uma definição kantiana deste termo remetemos a descrição do terceiro nível da propensão ao mal [*Hange zum Bösen*] no escrito *A religião nos limites da simples razão*. *V.d.* RGV, AA 06: 30: «Em terceiro lugar, a malvadez (*vitiositas, pravitas*), o, se preferir, a *corrupção (corruptio)* do coração humano, é a propensão do arbítrio a máximas que submetem os móveis derivados da lei moral a outros (não morais). Pode chamar-se também de *perversidade (perversitas)* do coração humano, pois inverte a ordem moral ao respeito dos móveis de um arbítrio *livre* e, assim, apesar de ações boas em sentido jurídico (legais) possam subsistir, porém, o modo de pensar se corrompe na sua raiz (que concerne à intenção moral) e o homem se designa por isso como mau». Seria interessante aprofundar na contribuição que a leitura que Lacan fez do imperativo categórico kantiano — especialmente no célebre «Kant com Sade» — supõe para a compreensão da razão prática kantiana, apesar de não ser essa apropriação o propósito deste trabalho. Sobre a inversão diabólica do imperativo categórico no imperativo sadiano se encontrarão proveitosas considerações em Callejo Hernanz (2010: 177s.).

direito e caracterizadas como um processo de inversão da prioridade prática da razão em benefício do egoísmo das inclinações, contém elementos para refutar uma identificação excessivamente rápida do sentimento de culpa com a legislação prático-jurídica e prático-moral da razão.⁵³⁸ Em segundo lugar, atentaremos para o sentimento do sublime, em tanto que ocasião para descobrir a presença latente no ânimo humano de uma receptividade para as ideias da razão e uma correspondente causalidade do agente que carece de medida comum com nada que a natureza possa oferecer, pois é impossível de objetivar. Finalmente, dedicaremos algum comentário à outra perversão da sublimidade da voz da lei moral, questão que nos leva às formas de trato relacionadas com a falsa humildade e com a soberbia, exemplificativas de uma conduta que agride a dignidade da razão finita do homem por meio de uma imitação mesquinha de um modo de pensar moral.

Começemos pela aparição das paixões no texto kantiano, que recebem uma cuidadosa análise em vários parágrafos do III livro da *Antropologia em sentido pragmático*⁵³⁹. A indicação primordial sobre esta modalidade do desejo dirige-nos para o fato de ela consistir em impedir a comparação com os propósitos de outras inclinações, passando assim a ocupar a totalidade da visão prática do sujeito, quer dizer, se tornando uma verdadeira obsessão para ele. Essa tendência a ocupar a totalidade da perspectiva prática coincide com a definição da paixão que encontramos no livro III da obra mencionada:

⁵³⁸ Destacamos o instigante trabalho dedicado à discussão dessa questão por Callejo Hernanz (2010).

⁵³⁹ Recomendamos as úteis observações de Borges (2004: 145s. e 153s.) sobre este tipo de inclinações, que incluem a recomendação de ler a análise kantiana em conexão com o romance *Les liaisons dangereuses* de Choderlos de Laclos. Cfr. Formosa (2011: 101s.).

A inclinação por meio da qual a razão vê-se obstaculizada para compará-la, com vistas a uma eleição determinada, com a soma de todas as inclinações, é a paixão (*passio animi*).⁵⁴⁰

A essa resistência frente à intervenção das restantes inclinações acrescenta-se como característica das paixões o fato «de poderem combinar-se com a reflexão mais serena» [*mit der ruhigen Überlegung zusammenpaaren lassen*]⁵⁴¹ e até «[ter] o verniz da razão [*den Anstrich der Vernunft*]»⁵⁴², instalando assim na faculdade de desejar uma inversão radical dos princípios, destrutiva da própria liberdade, assim como uma procura sempre insatisfatória de objetos que nunca se deixam alcançar completamente⁵⁴³. Precisamente, a impossibilidade de alcançar inteiramente o objeto do desejo que concerne às paixões propriamente ditas, afasta o fenômeno do *cair apaixonado* [*Verliebtsein*] dos chamados de *afãs* [*Sucht*]⁵⁴⁴ de honores, de vingança e de domínio. O anterior explica-se pelo seguinte: Kant assinala que a paixão deve «não conter um princípio *constante* com respeito ao objeto». ⁵⁴⁵ Apaixonar-se, porém, não

⁵⁴⁰ ApH, § 80, AA 07: 265.

⁵⁴¹ ApH, § 80, AA 07: 265.

⁵⁴² ApH, § 82, AA 07: 270.

⁵⁴³ A referência das paixões a uma espécie de objeto impossível na análise kantiana possui mais de um aspecto de proximidade com o dispositivo que Lacan chamou de *Coisa*, condição de surgimento do *Real*. Para aprofundar nesse aspecto recomendamos o trabalho de D. O. Pérez (2009: 110): «[A]s paixões (como derivas) do sujeito não cessam de se orientar para esse ponto mítico da Coisa, impossível de ser expresso ou representado. [...] A Coisa como impossível seria a possibilidade do significante e do prazer. Assim, a deriva teria como direção o inorgânico, o vazio, a morte, mas sua direção não é sem demoras. [...] O princípio do prazer guia o homem de significante em significante, mas a Coisa, que não é um significante, precede e antecede sempre exteriormente, como fora da série. Por isso, refere à morte, é um pulo para fora do simbólico».

⁵⁴⁴ O. Reboul lembra muito oportunamente (1971: 74-76) que o termo alemão *Sucht* não está relacionado com o verbo *suchen*, mas com o verbo *senchen*, quer dizer, *infectar*, pois segundo Kant o estado que o modo do desejo ligado à paixão produz no ânimo seria uma patologia inequívoca.

⁵⁴⁵ ApH, § 80, AA 07: 266.

pode conservar tal perseverança com respeito ao objeto, a menos que a pessoa amada recusar as aproximações do apaixonado, pois o gozo [*Genuß*], quer dizer, a satisfação do apetite dirigido a uma pessoa cessaria, mal que se consumir a fruição do objeto pretendido. Essa é causa de que o amor físico, depois de tudo uma tendência natural do ser humano, amostre defesas próprias que lhe impedem devir uma verdadeira paixão, ficando esta última propensão geralmente ligada ao mal-estar na civilização, pois o primeiro *apetite* [*Begierde*], caso chegar a ser satisfeito, precisará sempre da mudança da pessoa apetecida, quer dizer, requererá da substituição de um objeto de desejo por outro, resistindo-se o sujeito à conservação do primeiro objeto como alvo da descarga emocional. Os afãs, aliás, ao não chegar nunca a satisfazer-se completamente, procuram conseguir um único objeto impossível, devindo «cânceres da razão pura prática» [*Krebschäden für die reine praktische Vernunft*], a maior parte das vezes incuráveis [*unheilbar*].⁵⁴⁶

Há, portanto, algo parecido a um objeto impossível no alvo que as paixões se marcam, enquanto a possibilidade de gozo da pessoa amada se torna a chave da cura do sujeito apaixonado, de maneira que a fruição do objeto almejado venha a sanar a doença contraída pelo sujeito. Baseando-se no anterior, Kant aponta que as paixões da *inclinação natural* [*natürliche Neigung*], como a inclinação inata à liberdade e ao sexo, são muito menos destrutivas para a faculdade superior de desejar do que aquelas que apenas aparecem com o desenvolvimento da cultura, bem mais frias e persistentes, que se podem reunir em torno a três espécies, quer dizer, o *afã de honores* [*Ehrsucht*], o *afã de domínio* [*Herrsucht*] e o *afã de possessão* [*Habsucht*]. As primeiras estão ligadas à *emoção* [*Affect*], cuja violência repentina, mas passageira, torna-a bem menos perigosa do que a firmeza de propósito das paixões propriamente ditas, conectadas com a persistência de uma

⁵⁴⁶ ApH, § 81, AA 07: 266.

máxima mirante a certos fins.⁵⁴⁷ Devido ao regime de escravidão que as paixões introduzem na vida dos homens, Kant denuncia o absurdo dos panegíricos que poetas e filósofos, como Poppe ou Helvétius —e *avant la lettre* o Hegel que afirmará que nada grande teria sido realizado na história sem paixão—, dedicaram amiúde a estes motores de ação, ao chamá-las de resortes e ventos que empurrariam felizmente a razão prática. Bem longe de providenciar tal resultado, as paixões, na análise kantiana, acostumam o homem a razoar como o faz um escravo, ao incapacitá-lo —como dizíamos antes— para conferir a inclinação dominante na paixão com a soma das restantes inclinações. A paixão, por exemplo, sob a forma do afã de honores, faz de uma parte dos interesses práticos do homem a totalidade do horizonte da ação dele. Naturalmente, uma conduta semelhante levará o sujeito até uma rápida destruição dos seus bens, das suas relações sociais, das suas propriedades, mas a pior das suas consequências, além dos prejuízos pragmáticos que possa trazer consigo, é o fato de a paixão corromper a forma das máximas que inspira.⁵⁴⁸ O seguinte trecho frisa precisamente a capacidade da paixão para se tornar o maior obstáculo da personalidade que o sujeito prático deve levar em conta em qualquer contexto de decisão:

A emoção produz uma demolição momentânea da liberdade e do domínio de si próprio. A paixão abandona-os e encontra o seu prazer e satisfação na atitude própria de um escravo. Mas, como a razão não deixa de exortar à liberdade interior, o infeliz suspira baixo as cadeias dele, das quais, porém, não pode liberar-se, porque é como se tivessem crescido com os próprios membros dele.⁵⁴⁹

A passagem sublinha a capacidade da paixão para se tornar uma espécie de segunda pele do sujeito agente e

⁵⁴⁷ ApH, AA 07: 268.

⁵⁴⁸ ApH, § 81, AA 07: 267.

⁵⁴⁹ ApH, § 81, AA 07: 267.

paciente dos seus efeitos, que acaba por se convencer para perseguir a escravidão dele com a mesma força com que procuraria a sua liberdade. Eis o modelo prático da *servidão voluntaria* de De la Boétie em chave kantiana. Passemos agora a dois casos em que a paixão consegue tomar posse de uma posição que corresponde apenas à razão no modelo de razão prática de Kant. A «Introdução» da *Doutrina do Direito da Metafísica dos costumes* define o direito como um conceito susceptível de se expor por meio da imagem de coação recíproca, capaz de garantir a coexistência dos arbítrios no exercício da sua liberdade externa. A exterioridade saudável deste campo de ação da liberdade, que apenas se ocupa da relação formal entre os arbítrios, contrasta com a profundidade sinistra subjacente ao mecanismo ambivalente presente nas paixões. Mas essa distancia existente entre ambos não impede que o ânimo tenda a confundir o princípio que norteia o direito com uma propensão radical a uma interpretação egoísta da moralidade, que apenas a educação será capaz de enfraquecer:

[O] conceito do direito, pelo fato de proceder imediatamente do conceito de liberdade externa, é muito mais importante e é um impulso que empurra a vontade com uma força bem maior do que o [conceito] de benevolência. Por isso, o ódio nascido da injustiça sofrida, quer dizer, o *apetite de vingança* [*Rachbegierde*], uma paixão que procede de maneira irresistível da natureza dos seres humanos e, apesar da sua malignidade, traz consigo a máxima da razão devida ao permitido *apetite do direito* [*Rechtbegierde*], do qual ela é análoga, é precisamente uma das paixões mais veementes e das que arraigam com maior profundidade.⁵⁵⁰

Kant afirma que o apetite de se encontrar em um estado onde cada qual receba e veja garantido o que é seu, quer dizer, a concretização da sentença pseudo-ulpiana *suum cuique tribuere*, é uma determinação do arbítrio pela razão pura prática. É fácil, porém, que o perigoso amor próprio excite

⁵⁵⁰ ApH, § 83, AA 07: 270.

esse mesmo apetite para distribuir devidamente os bens a partir de uma interpretação puramente egoísta dos fins do direito. Nesse caso, o «impulso sensível do ódio [*sinnlicher Antrieb des Hasses*]»⁵⁵¹ será o motivo impulsor de tal apetite, de maneira que a indignação não seria causada pela injustiça em geral, que qualquer homem pode sofrer, mas pela injustiça feita contra nós [*nicht der Ungerechtigkeit, sondern des gegen uns Ungerechten*]»⁵⁵², o que é bem diferente da primeira reivindicação. Estas observações de Kant levam-nos a ideia de que a paixão seria o melhor cúmplice de um sujeito que almeja encontrar-se num estado no qual a inteira natureza se submeta ao seu desejo e vontade, segundo a definição de felicidade que Kant propõe na «Dialética da razão pura prática»⁵⁵³ ou, melhor dito, ela pertence a um estágio da faculdade de desejar que poderíamos qualificar de primitivo e selvagem, pois desconhece um elemento central do *princípio de realidade*, quer dizer, a presença dos outros, nos quais devo reconhecer um igual —um outro *ego*—, em vez de um serviçal ou escravo. A vingança manifesta, por sua vez, ser um excelente exemplo do modo de funcionamento das paixões, que abrigam uma terrível mistura entre as obscuridades do desejo e a força da razão, pois tem como fundamento uma Ideia racional, que, porém, o sujeito interpreta de modo egoísta, «tornando o apetite do direito com respeito ao ofensor em uma paixão de retribuição»⁵⁵⁴, cuja veemência não poupa renúncias, custos, excessos, elementos todos que contribuem a produzir a mais completa destruição do sujeito passional. Essa Ideia racional pervertida, que Kant identifica com o ponto focal da noção de vingança, transmite-se até entre os povos, que acreditam no fato de o sangue não vingado clamar por uma compensação, às vezes até ao preço do sacrifício de descendentes que não tem culpa nenhuma

⁵⁵¹ ApH, § 83, AA 07: 271.

⁵⁵² *ibid.*

⁵⁵³ KprV, AA 05:124.

⁵⁵⁴ *ibid.*

nos crimes dos seus antepassados. O modo de pensar passional se caracteriza, portanto, por transgredir flagrantemente a consciência resultante do chamado de “quarto passo” do desenvolvimento histórico da razão, tal e como é formulado no escrito *Começo conjectural de uma história humana*, por meio do qual o homem consegue saber-se superior aos outros animais, ao mesmo tempo em que ilimitadamente igual a qualquer outro ser humano:

[O homem] descobriu um privilégio que tinha, em razão de sua natureza, sobre todos os animais, já não considerados companheiros na criação, mas sim meios e instrumentos colocados à disposição de sua vontade para o sucesso de seus propósitos. Essa representação implicava (embora de modo obscuro) a ideia oposta, ou seja, ele não poderia dirigir-se, nos mesmos termos, a nenhum homem, mas deveria considerar todos os homens iguais e coparticipes nos dons da natureza, numa preparação antecipada das limitações que a razão haveria de impor, no futuro, à sua vontade, tendo em vista os demais homens — algo muito mais necessário à instituição da sociedade que a inclinação e o amor.⁵⁵⁵

Contamos já com suficientes materiais textuais para admitir como hipótese que a análise kantiana das paixões constitui uma indicação importante do mal-estar do sujeito na civilização. Com efeito, a cultura permitiu aos homens, segundo a definição tradicional escolhida por Freud, defender-se da natureza por meio de valores como a ordem, a beleza, a limpeza e a técnica⁵⁵⁶. Desde esse ponto de vista, o homem pode considerar-se uma espécie de «Deus de prótese»⁵⁵⁷, que se protege das suas próprias tendências destrutivas por meio de uma série de suplementos artificiais.

⁵⁵⁵ MAM, AA 08: 114.

⁵⁵⁶ Freud (1969 [1930]: 47): «[N]os contentamos em dizer que a palavra ‘civilização’ descreve a soma integral das realizações e regulamentos que distinguem nossas vidas das de nossos antepassados animais, e que servem a dos intuitos, a saber: o de proteger os homens contra a natureza e o de ajustar os seus relacionamentos mútuos».

⁵⁵⁷ Freud (1969 [1930]: 49).

Aliás, a cultura possibilitou, segundo a descrição de Freud, por primeira vez a vida em comunidade, ao pôr as condições que permitem abandonar o estado em que todos estão em guerra contra todos.⁵⁵⁸ A renúncia à liberdade desmedida originária parece ser para Freud o único caminho aberto para oferecer um futuro à própria liberdade. Porém, as abundantes razões objetivas que apoiam esta renúncia não seriam capazes de apagar o sentimento de silenciosa rebelião do sujeito, que recusa internamente tal regime de existência. Sem dúvida, que os homens identifiquem e ofereçam saídas indiretas à satisfação dos instintos, por exemplo, por meio da transformação deles em manifestações mais condizentes à convivência pacífica com os outros, nos processos de sublimação e frustração, contribui a estabelecer uma aceitação da cultura, se bem que esses destinos das pulsões não sejam onnipotentes. Por isso, seria mais acertado afirmar que a saúde da vida psíquica consiste numa complicada trama e num frágil mecanismo de sábias compensações. Tal mecanismo deve estar ciente, porém, da latência de um *instinto de morte* subjacente à pulsão erótica, quase no modo de uma versão primitiva da fruição narcisista, um resto supravivente de uma época em que o psiquismo sonhava com um gozo solitário, onde estiver bem resguardado da intervenção de

⁵⁵⁸ Freud (1969 [1930]: 53-54): «A vida humana em comum só se torna possível quando se reúne uma maioria mais forte do que qualquer indivíduo isolado e que permanece unida contra todos os indivíduos isolados. O poder dessa comunidade é então estabelecido como ‘direito’, em oposição ao poder do indivíduo, condenado como ‘força bruta’. A substituição do poder do indivíduo pelo poder de uma comunidade constitui o passo decisivo da civilização. Sua essência reside no fato de os membros da comunidade se restringirem em suas possibilidades de satisfação, ao passo que o indivíduo desconhece tais restrições. A primeira exigência da civilização, portanto, é a da justiça, ou seja, a garantia de que uma lei, uma vez criada, não será violada em favor de um indivíduo. [...] O resultado final seria um estatuto legal para o qual todos —exceto os incapazes de ingressar numa comunidade— contribuiriam com um sacrifício de seus instintos, e que não deixa ninguém —novamente com a mesma exceção— à mercê da força bruta».

outros indivíduos, num estado de solidão semelhante a aquele em que se encontra o sujeito submetido às próprias paixões na antropologia kantiana:

Façamos uma distinção mais nítida, do que até aqui fizemos, entre função e tendência. O princípio de prazer, então, é uma tendência que opera a serviço de uma função, cuja missão é libertar inteiramente o aparelho mental de excitações, conservar a quantidade de excitação constante nele, ou mantê-la tão baixa quanto possível. Ainda não podemos dizer com certeza em nenhum desses enunciados, mas é claro que a função estaria assim relacionada com o esforço mais fundamental de toda substância viva: o retorno à quiescência do mundo inorgânico. Todos nós já experimentamos como o maior prazer por nós atingível, o do ato sexual, achasse associado à extinção momentânea altamente intensificada. A sujeição de um impulso instintual seria uma função preliminar, destinada a preparar a excitação para sua eliminação final no prazer da descarga⁵⁵⁹.

O instinto de agressão seria, segundo essa passagem, um afastado descendente dessa originária pulsão de morte, que ameaça à sociedade como um dissolvente poderoso e efetivo no relato de Freud. A fineza analítica da qual Kant se serve para indicar que no corpo do direito racional permanecem algumas peças estranhas e quase incompatíveis com a sentença que a justiça distributiva emite providenciará materiais de interesse para aprofundar na relação entre razão e a violência. Em tais casos, chamam a nossa atenção ações produzidas pela considerável importância social que o sentimento de honra possui, segundo observa Kant, em sociedades em processo de Ilustração. Essa inusitada situação de convivência da racionalidade e universalidade do direito com a opacidade à lógica jurídica de sucessos como os crimes provocados pelo sentimento da honra ligada ao próprio sexo e pela honra militar fornece sem dúvida elementos de interesse para o diálogo que tentamos construir entre Kant e

⁵⁵⁹ Freud (1980 [1920]: 88; cfr. 1969 [1930]: 82).

Freud⁵⁶⁰. Segundo lemos na última seção das observações de Kant sobre os efeitos jurídicos derivados da natureza da união civil, tanto a mãe de um filho concebido fora do matrimônio como o oficial do exército que teme mais a morte do que o dever de reagir com contundência perante uma afronta humilhante são exemplos de relações que acontecem no estado de natureza, ao não contarem com as condições exigidas pelas uniões de cunho civil, de maneira que não haveria maneira de punir aos “criminosos” por meio da sentença de um tribunal estatal. Expliquemos algo mais o paradoxo jurídico localizado aqui por Kant. O nascimento de uma criança ilegítima e a morte de um homem num duelo seriam algo assim como assassinatos não puníveis por meio do direito penal do Estado, ao acontecer às margens da coisa pública. Embora o texto de Kant seja notavelmente ambíguo, a indecisão que a justiça penal mostra ter diante de casos semelhantes só pode resolver-se gradativamente, respondendo ao tipo de progresso que favorece o acontecimento da Ilustração:

[O] imperativo categórico da justiça penal permanece (matar outrem contrariamente à lei deve ser punido com a morte), mas a própria legislação (e, conseqüentemente, também a constituição civil), enquanto permanecer bárbara e subdesenvolvida, é responsável pela discrepância entre os estímulos da honra no seio do povo (subjetivamente) e as medidas que são (objetivamente) adequadas à sua finalidade. Assim, a justiça

⁵⁶⁰ Mantemos uma dívida notável com a pesquisa *in progress* que Alessandro Pinzani, coordenador do *Centro de Investigações Kantianas* da UFSC, está dedicando a explorar certas inquietantes inconseqüências —talvez conseqüentes inconseqüências— do sistema kantiano do direito. As intervenções do professor Pinzani no IV Colóquio Kant do CIK (11-13 de junho de 2012) «A License to Kill» e no XIV Colóquio Kant da UniCamp (8-10 de agosto de 2012) «Viver honestamente e matar por honra. *Ehre* e *ehrllich* na *Doutrina do Direito*» foram decisivas para a redação desta parte do meu livro.

pública oriunda do Estado se converte numa *injustiça* na perspectiva da justiça proveniente do povo.⁵⁶¹

Esta passagem conclusiva da observação marginal da doutrina do direito faz da *honra* —a perspectiva da justiça proveniente do povo— uma ideia primitiva dessa virtude política, uma espécie de manifestação ancestral dela que não teria evoluído até a perspectiva da justiça distributiva, apenas sustentada pelo Estado. Assim, justiça política e sentimento de honra pareceriam pertencer a fases geológicas diferentes do desenvolvimento do ânimo, que, porém, põem em dificuldades ao legislador, quando coexistem em uma sociedade. Em tais situações, o povo, à maneira de Antígona, reclama um direito baseado em leis não escritas, cuja satisfação o Estado não deve conceder. Em outras ocasiões, Kant sugere aos leitores, numa nota do *Conflito das faculdades*⁵⁶² que apresenta como material relevante para a antropologia política, atentarem para o fato de o entusiasmo procedente do conceito de direito ser sempre superior ao sentimento análogo derivado do sentido da honra da antiga nobreza guerreira, de maneira que o segundo cairia forçosamente vencido pelas razões do primeiro. Se bem que estes textos admitam que o ânimo seja receptivo a móveis não homogêneos, como acontece com o conceito jurídico de justiça e o sentimento de honra, o ideal kantiano da Ilustração considera desejável atingir um estado em que o primeiro consiga disciplinar as exigências do segundo, mais condizentes ao estado de natureza. Pois, ao respeito da justiça e da honra deverá aplicar-se um «procedimento semelhante ao da química»⁵⁶³, ao que Kant se refere na “Conclusão” da *Crítica da razão prática*, procedimento que ensina ao entendimento humano comum a distinguir suficientemente entre o empírico e o racional, evitando a confusão grosseira de ambas às ordens.

⁵⁶¹ Kant, MS, «Rechtslehre», AA 06: 336-337.

⁵⁶² SF, AA 07: 86.

⁵⁶³ KprV, AA 05: 291-292.

Passemos agora ao segundo contexto que articulará a nossa confrontação do modelo de constituição da razão prática em Kant e Freud. O nosso comentário partirá da seção da terceira Crítica chamada de *Análítica do Sublime* (KU, §§ 25-28), cujos parágrafos despregam uma fenomenologia da própria razão como faculdade superior de desejar estreitamente ligada à manifestação dela como uma realidade insuportável, tanto no eixo matemático quanto no dinâmico, para uma sensibilidade que acreditasse poder constituir a única identidade do homem.

Na representação do sublime na natureza o ânimo sente-se *movido*, já que no seu juízo estético sobre o belo está em *tranquila* contemplação. Este movimento pode ser comparado (principalmente no seu início) a um abalo, isto é a um repelir rapidamente variável e a um atrair do mesmo objecto. O excessivo para a faculdade da imaginação (ao qual ela é impelida na apreensão da intuição) é por assim dizer um abismo [*Abgrund*], no qual ela própria teme perder-se; contudo para a ideia da razão do supra-sensível não é igualmente excessivo, mas conforme às leis produzir um tal esforço da faculdade da imaginação: por conseguinte, é por sua vez atraente precisamente na medida em que era repulsivo para a simples sensibilidade.⁵⁶⁴

Kant admite cairmos em certa incorreção quando falamos de coisas sublimes, pois na verdade nos referimos a uma ideia procedente do nosso ânimo, que com ocasião de espetáculos nos quais a natureza mostra dimensões ou um poder inimagináveis descobre nele próprio uma faculdade para resistir imperturbável frente a qualquer dessas manifestações.⁵⁶⁵ Porém, para conseguir se conduzir desse modo com os aspectos mais selvagens da natureza, o sujeito precisará de *cultura*, quer dizer, do fomento da sua receptividade para ideias morais, pois essa disposição facilitará

⁵⁶⁴ KU, § 27, AA 05: 258.

⁵⁶⁵ KU, § 28, AA 05: 264.

que ele faça uma leitura semelhante dessas contemplações⁵⁶⁶. Por dizê-lo em termos mais próximos a Freud, a cultura encontra no sentimento de culpa, que mantém ao próprio sujeito afastado do cumprimento dos apetites dele incompatíveis com a civilização, um potente aliado contra os rendimentos destrutivos da agressividade. Mas com isso não teríamos progredido muito ainda até a transição que enlaça o sentimento do sublime kantiano com o sentimento de culpa na formulação freudiana⁵⁶⁷. O medo perante uma natureza que parece não conhecer limite algum, no que diz respeito à quantidade e à força, será a paixão que permita reunir essas peças da constituição do sujeito prático. A passagem anterior da *Analítica do sublime* fazia da razão um abismo para a imaginação, como se tal abalo da faculdade das imagens do homem fosse a resposta condizente à *jouissance* da natureza⁵⁶⁸. Depois de ter essa experiência, o ânimo encontraria o caminho para uma possível reconciliação entre a dimensão sensível e inteligível do homem, se bem que a reconciliação adote o aspecto de uma inequívoca submissão da primeira à segunda. Na versão freudiana do surgimento da culpabilidade como estrutura metapsicológica, o medo de não ser suficientemente forte para pagar o preço que os outros nos exigirão depois de ter consumado os nossos desejos, quer dizer, «o medo à perda do amor»⁵⁶⁹ funciona como uma ameaça permanente para o sujeito nas primeiras fases do seu desenvolvimento psíquico. Precisamente com o intuito de abandonar uma situação tão insustentável, o sujeito repregaria

⁵⁶⁶ KU, § 29, AA 05: 265.

⁵⁶⁷ *Vd.* Zupančič (2000: 154): «Em termos de uma metáfora espacial, o *superego* poderia ser considerado o lugar de nascimento do sentimento do sublime —uma proposição que não deveríamos achar completamente surpreendente—».

⁵⁶⁸ *Vd.* Zupančič (2000: 157): «[S]e o belo é caracterizado como o lugar onde a *Natureza conhece*, o sublime é o lugar onde a *Natureza goza*. Precisamente essa *jouissance* do Outro, a potência que não serve a nenhum fim (real ou aparente), é o que é tão fascinante no sublime».

⁵⁶⁹ Freud (1969 [1930]: 85-86).

o próprio desejo sob a forma da culpa, interiorizando assim a autoridade anteriormente negada. O sentimento de culpa percorre ao dizer de Freud duas fases. Na primeira delas, remite ao medo à *autoridade*, entendida como força possuída pelos indivíduos mais poderosos do que o sujeito, ao passo que na segunda o temor a um *superego* já formado é protagonista. Segundo Freud, recorrendo ao sentimento de culpa, o psiquismo humano não tentaria senão sobreviver, sem abrigar diretamente o propósito de se tornar um sujeito moral ou civilizado —fato que seria uma consequência indireta ou adjacente dessa reação inicialmente emocional. Uma situação de «permanente infelicidade» substitui assim a uma exterioridade ameaçante, quer dizer, a interiorização do conflito adota o aspecto de uma aparente solução, conforme ao modelo de uma guarnição militar em uma cidade conquistada:

[No sentimento de culpa] a renúncia instintiva não possui mais um efeito completamente liberador; a continência virtuosa não é mais recompensada com a certeza do amor. Uma ameaça de infelicidade externa —perda de amor a castigo por parte da autoridade externa— foi permutada por uma permanente infelicidade, pela tensão do sentimento de culpa.⁵⁷⁰

O único horizonte que a mente humana teria a dispor nessa situação seria a luta para encontrar uma economia libidinal em condições de encontrar uma saída às antinomias da existência, com o risco de algumas soluções trazerem consigo perigos maiores dos males que forçaram a recorrer a elas.⁵⁷¹ Com efeito, o *ego*, ao ter que atender a três senhores

⁵⁷⁰ Freud (1969 [1930]: 89).

⁵⁷¹ Freud (1969 [1930]: 84-85): «Sua agressividade [do desejo] é introjetada, internalizada; ela é, na realidade, enviada de volta para o lugar de onde proveio, isto é, dirigida no sentido de seu próprio ego. Aí, é assumida por uma parte do ego, que se coloca contra o resto do ego, como superego, e que então, sob a forma de ‘consciência’, está pronta para pôr em ação contra o ego a mesa agressividade rude que o ego teria gostado de

simultaneamente, não demorará em manter um jogo ambíguo e arriscado com o *id*. A consciência de dependência que o *ego* tem ao respeito dessa base pulsional desconhecida fortalecerá as exigências de autopunição procedentes do *ideal do ego*:

[V]emos este mesmo ego como uma pobre criatura que deve serviços à três senhores e, conseqüentemente, é ameaçado por três perigos: o mundo externo, a libido do *id* e a severidade do superego. Três tipos de ansiedade correspondem a esses três perigos, já que a ansiedade é a expressão de um afastar-se do perigo. Como criatura fronteira, o ego tenta efetuar mediação entre o mundo e o *id*, tornar o *id* dócil ao mundo e, por meio de sua atividade muscular, fazer o mundo coincidir com os desejos do *id*. [...]

Em sua posição a meio-caminho entre o *id* e a realidade, muito frequentemente se rende à tentação de tornar-se sico-fanta, oportunista e mentiroso, tal como um político que percebe a verdade, mas deseja manter seu lugar no favor do povo. [...]

O que o ego teme do perigo externo e do libidinal não pode ser especificado; sabemos que o medo é de ser esmagado ou aniquilado, mas ele não pode ser analiticamente compreendido. O ego está simplesmente obedecendo ao aviso do princípio do prazer. Por outro lado, podemos dizer o que se acha escondido por trás do pavor que o ego tem do superego, o médio da consciência. O ser superior, que se transformou no ideal do ego, outrora ameaçara de castração, e esse temor de castração é provavelmente o núcleo em torno do qual o medo subsequente da consciência se agrupou; é esse temor que persiste como medo da consciência.⁵⁷²

De essa relação triangular não se deriva nenhuma figura harmônica possível, tendo o *ego* que estar preparado

satisfazer sobre outros indivíduos, a ele estranhos. A tensão entre o severo superego e o ego, que a ele se acha sujeito, é por nós chamada de sentimento de culpa; expressa-se como uma necessidade de punição. A civilização, portanto, consegue dominar o perigoso desejo de agressão do indivíduo, enfraquecendo-o, desarmando-o e estabelecendo no seu interior um agente para cuidar dele, como uma guarnição numa cidade conquistada».

⁵⁷² Freud (1978 [1923]: 69-70).

para reagir perante uma eventual crise do entendimento com o *id* e o *superego*. A *Crítica da razão prática*, por sua vez, contém no seu terceiro capítulo, intitulado «Dos móveis da razão pura prática», uma descrição detalhada do desbarato que os motores sensíveis da ação humana experimentam no interior do ânimo por obra da lei moral, até o ponto de aniquilar a presunção [*Eigendünkel*] que os homens abrigam facilmente. O nome adequado dessa convulsão anímica será o de *respeito* [*Achtung*], o único sentimento oriundo da razão prática, que nenhum objeto é capaz de acordar⁵⁷³, uma nota compartilhada com a contrapartida incongruente do modo de pensar racional que é a *paixão*. Eis o relato kantiano de tal revolução antropológica, graças à qual a história moral da ação humana começaria a dar os seus primeiros passos:

[A] lei moral humilha inevitavelmente todo o homem quando este compara com essa mesma lei a tendência sensível da sua natureza. Aquilo cuja representação, *enquanto princípio determinante da nossa vontade*, nos humilha na nossa autoconsciência, suscita, na medida em que é positivo e princípio determinante, o *respeito*. [...]

O efeito negativo sobre o sentimento (do desagradável) é, como toda a influência sobre o mesmo e como o sentimento em geral, *patológico*. Porém, como efeito da consciência da lei moral, por consequência, em relação a uma causa inteligível, a saber, o sujeito da razão pura prática enquanto suprema legisladora, este sentimento de um sujeito racional afectado por inclinações chama-se, sem dúvida, humilhação [*Demütigung*] (desdém intelectual), mas em relação ao princípio positivo da mesma causa, a lei, chama-se simultaneamente respeito pela mesma; para esta lei não existe nenhum

⁵⁷³ KprV, AA 05: 76: «O *respeito* dirige-se sempre unicamente a pessoas, jamais a coisas. As últimas podem suscitar em nós a *inclinação* e, se forem animais (por exemplo, cavalos, cães, etc.), até mesmo o *amor*, ou também o *temor*, como o mar, um vulcão, uma fera, mas nunca o *respeito*. Algo que já se aproxima mais deste sentimento é a admiração e esta, enquanto emoção, o espanto, pode igualmente incidir em coisas, por exemplo, montanhas que se elevam até ao céu, a grandeza, a quantidade e distancia dos corpos celestes, a força e a rapidez de alguns animais, e assim por diante. Mas tudo isto não é respeito».

sentimento, mas, no juízo da razão, quando a lei afasta do caminho a resistência, a remoção de um obstáculo é equiparada a uma promoção positiva da causalidade. Eis porque este sentimento se pode também chamar agora um sentimento do respeito pela lei moral e, pelas duas razões em conjunto, um *sentimento moral*.⁵⁷⁴

Que o primeiro efeito do encontro entre o ânimo e a lei moral seja uma humilhação mantém certa proximidade com a descrição freudiana da função desempenhada pelo *superego*⁵⁷⁵. Com tudo, o «desdém intelectual» que a razão pura prática sente ao respeito da sensibilidade do sujeito traz consigo não só a supressão de um obstáculo, mas também um novo sentido do termo causalidade, quer dizer, esse desdém não é um exercício de sadismo, mas tem limites, ao descobrir para o sujeito uma fonte de causalidade independente da sensibilidade. Kant declara na *Doutrina da virtude* que a receptividade à coação moral, e a correspondente independência do ânimo da coação física, é índice da liberdade do sujeito⁵⁷⁶. Por isso, tal sentimento contribui no

⁵⁷⁴ KprV, AA 05: 74-75.

⁵⁷⁵ Freud (1978 [1923]: 65): «Em todas as situações, o superego exhibe sua independência do ego consciente e suas relações íntimas com o id inconsciente. Considerando a importância que atribuímos aos resíduos verbais pré-conscientes no ego, surge a questão de saber se pode ser o caso que o superego, na medida em que é *Ich*, consista em tais representações verbais e, se não, em que mais consiste. Nossa tentativa de resposta será que é impossível, tanto para o superego como para o ego, negar a sua origem a partir de coisas que ouviu; pois ele é parte do ego e permanece acessível à consciência por via dessas representações verbais (conceitos, abstrações). Porém, a *energia de catexia* não chega a esses conteúdos do superego a partir da percepção auditiva (educação ou leitura), mas das fontes no id».

⁵⁷⁶ MS, «Tugendlehre», AA 06: 382, nota a pé. Vd. o comentário da passagem em Callejo Hernanz (2010: 193-194). Zupančič (2000: 141 e 143) propõe uma leitura algo diferente, porém instigante, da informação que a consciência do dever transmitiria ao sujeito prático kantiano, a partir de coordenadas procedentes da «ética do desejo» de Lacan: «O sentimento de respeito é uma evidência de que algo que não é um objeto de representação pode, porém, determinar a vontade. [...] O respeito é, assim,

texto kantiano à construção da subjetividade, em vez de dificultar o desenvolvimento da personalidade. Eis um problema que Freud considera central para o diagnóstico do mal-estar na civilização:

[O superego cultural] também não se preocupa de modo suficiente com os fatos da constituição mental dos seres humanos. Emite uma ordem e não pergunta se é possível às pessoas obedecê-la. Pelo contrário, presume que o ego de um homem é psicologicamente capaz de tudo que lhe é exigido, que o ego desse homem dispõe de um domínio ilimitado sobre seu id. Trata-se de um equívoco e, mesmo naquelas que são conhecidas como pessoas normais, o id não pode ser controlado além de certos limites. Caso se exija mais de um homem, produzir-se-á nele uma revolta ou uma neurose, ou ele se tornará infeliz.⁵⁷⁷

Como o trecho adverte, seria absurdo pressupor um controle absoluto do *ego* com respeito ao *id*. Bem pelo contrário, a nossa natureza libidinal somente concordará com fechar algum pacto cultural ou social sob os efeitos da sedução pulsional ou de uma constrição racionalmente aceite⁵⁷⁸. Teríamos que atentar para o processo de

o “quantum de afeto” irredutível que emerge de parte do sujeito: não é mais do que o resíduo final do patológico, que, de fato, já não é ‘patológico’ no sentido estrito da palavra. Respeito é o outro nome do que antes chamávamos de ‘transubstanciação ética’, a conversão da forma (da lei) num instinto».

⁵⁷⁷ Freud (1969 [1930]: 106).

⁵⁷⁸ Acharnos extraordinariamente instigante o comentário de Alegre (2010: 168) sobre o tipo de censura que um *superego* racional exerceria, ao invés de uma instância de autoridade principalmente dogmática e religiosa: «Freud considera a razão ser “permissiva” até um grau tal que, ao diferenciar, entre os mandatos da cultura, aqueles que respondem a um fundamento estritamente racional daqueles que derivam de um sentido religioso (herdeiro social do espírito e a autoridade do pai), situa até a proibição do incesto no exterior dos “preceitos que se justificam racionalmente”. Com efeito, quando Freud diferencia as diversas ordens de motivações, uma derivada diretamente dos mandatos do pai e outra condizente às necessidades do pacto social, atribui à segunda ordem apenas os mandatos

desenvolvimento da cultura, até descobrir nele uma modificação do mesmo processo vital, empurrado pelo *pólemos* entre *Eros* e *Ananké*, que deve confrontar-se a dificuldades semelhantes às que encontra a libido ao ter que se distribuir entre o eu e os objetos. A cultura resulta do conflito entre pulsões que dirigem a totalidade da vida psíquica, dotando ao sujeito de instrumentos que permitem que ele construa uma nova identidade por cima de um regime de *stásis* ou guerra civil no ânimo. Mas a identidade que disponibiliza a cultura não remete a nenhum passado, mas sempre ao futuro, àquilo que fica sempre por fazer. Apenas um olhar míope deixaria esta tarefa em mãos de uma instância tão brutal como insensata, como é o *superego*. Precisamente este deve também percorrer um processo de Ilustração, que apague no possível todos os resíduos sádicos, tirânicos e dogmáticos que procedem em maior medida do *id* do que de uma ordem que coubesse chamar de razão. De fato, o superego conserva rasgos poderosos do modo em que as pulsões comandam no ânimo. A psicanálise compartilha propósitos decisivos com a Ilustração ao ajudar ao sujeito a escutar e a seguir mandatos depois de ter aprendido a diferenciar entre a força das pulsões e a força das razões⁵⁷⁹.

relativos à igualdade de direitos».

⁵⁷⁹ Mantemos uma dívida clara no que diz respeito à reflexão sobre este ponto com as considerações seguintes de Callejo Hernanz (2010: 196): «O obsceno discurso do superego não é a moral, mas apenas a simulação desta última e a sua suplantação mais *obscena*. Portanto, abrir a vida à liberdade exige localizar e desmascarar esse sucedâneo. E aqui a contribuição mais decisiva não consistiria tanto em expor que a lei moral era o desejo, um disfarce do desejo, e que a renúncia que ela exige é, em realidade, o modo como aquele se satisfaz, etc., quanto em expor o sofisticado funcionamento do *masoquismo moral* como um dispositivo de escravidão que amordaça a lei e oculta do modo mais insidioso a seriedade da liberdade. A psicanálise teria que procurar uma cuidadosa dissociação do dispositivo do superego e manter vazio o lugar para os dados da razão pura prática, ajudar a diferenciar na vida moral o que não é senão o pagamento do preço exigido por Outro (*id*) para renunciar e acomodar-se à estrutura da linguagem das verdadeiras exigências da razão».

O resultado desta aprendizagem será o reconhecimento da necessidade de respeitar o espaço mínimo de ação e influencia do *id*, pois, embora lutemos para nos separar e nos distinguir desse fundo obscuro da nossa vida psíquica, é inegável que a *libido* é a única origem da humanidade do homem que temos direito a chamar de tal, se bem que o *caráter* da humanidade consista precisamente em ganhar autonomia com respeito a essa condição originária. Com efeito, somos um desejo que teve de se transfigurar para sobreviver, até achar — epigeneticamente, poderíamos declarar servindo-nos de um termo kantiano — a via para fundar uma ética, com a conseguinte submissão incondicionada da sensibilidade à lei, precisamente para continuar existindo. A história do sujeito seria assim a história de um desejo que apenas se descobre como inteligência ao tratar com a exterioridade e ao ver-se transformado por obra das influências exteriores. Não seríamos o que somos — ou aquilo que acreditamos ser — sem essa saída à exterioridade, sem a qual a única experiência que restaria disponível para nós seria a da morte, a quietude e a paz dos cemitérios que conforma tudo o que é inorgânico. Porém, enquanto se prolongue a vida, com a sua necessária preparação para a morte, aquilo que haverá serão constantes arranjos do desejo a fim de estabelecer quais são e onde ficam os *limites* dele. Mas esse pesado trabalho coincide com o descobrimento da finitude, como renúncia à onipotência com a qual sonha todo narcisismo, quer dizer, o único regime de sentido compatível com a sobrevivência do desejo e do prazer⁵⁸⁰.

Contrariamente à gênese freudiana do princípio de autoridade⁵⁸¹, Kant sustenta que a natureza humana deve

⁵⁸⁰ Em relação a este processo de necessário esclarecimento do sujeito do desejo recomendamos ao leitor a extraordinária e abrangente pesquisa que J-L. Villacañas (2000 e 2002) tem consagrado à questão dos “limites impuros” da doutrina pura do direito, estabelecendo um frutífero diálogo entre as estratégias de constituição do sujeito sugeridas pela psicanálise freudiana e as bases antropológicas da doutrina do direito puro de Kelsen.

⁵⁸¹ Freud (1978 [1923]: 47): «É claro que a repressão do complexo de

encontrar por si própria o caminho até a *personalidade*, despregando a dupla dimensão da sua existência, como membro da natureza, que começa a pensar-se como sistema final devido a que o homem poder submetê-la a essa figura, e ao mesmo tempo, como fim terminal da criação.⁵⁸² Por meio dessa disjunção, o sujeito prático encontra no seu ânimo um fundo não meramente pulsional, pois desenha a figura de um modo de agir possível e, sobretudo, de um modo de agir exigido pela razão, que deve concretizar-se mediante ações. Sem esse diferencial racional, ganhado trabalhosamente sobre o fundo no qual o *id* continua a ser o senhor, referencias como a seguinte de Kant ao dever careceriam de sentido:

Dever! Nome grande e sublime, que nada em ti incluir de deleitável, trazendo em si a adulação, mas exiges a submissão; no entanto, nada ameaças que excite no ânimo uma aversão natural o cause temor, mas, para mover a vontade, propões simplesmente uma lei que por si mesma encontra acesso na alma e obtém para si, ainda que contra a vontade, veneração (embora nem sempre obediência), lei perante a qual emudecem todas as inclinações, se bem que secretamente contra ela actuem: que origem é digna de ti e onde se encontra a raiz da

Édipo não era tarefa fácil. Os pais da criança, e especialmente o pai, eram percebidos como obstáculo a uma realização dos desejos edipianos, de maneira que o ego infantil fortificou-se para a execução da repressão erguendo esse mesmo obstáculo dentro de si próprio. Para realizar isso, tomou emprestado, por assim dizer, força ao pai, e este empréstimo constituiu um ato extraordinariamente momentoso. O superego retém o caráter do pai, enquanto que quanto mais poderoso o complexo de Édipo e mais rapidamente sucumbir à repressão (sob a influencia da autoridade do ensino religioso, da educação escolar e da leitura), mais severa será posteriormente a dominação do superego sobre o inconsciente de culpa».

⁵⁸² *Vd.* KU, §83, AA 05: 431: «Enquanto único ser na Terra que possui entendimento, por conseguinte uma faculdade de voluntariamente colocar a si mesmo fins, ele é corretamente denominado senhor da natureza segundo o seu destino; mas sempre só sob a condição —isto é, na medida em que o compreenda e queira— de conferir àquela e a si mesmo uma tal referência a fins, que possa ser suficientemente independente da própria natureza, por consequência possa ser fim terminal, o qual, contudo não pode de modo nenhum ser procurado na natureza».

tua nobre linhagem que recusa nobremente todo o parentesco com as inclinações, raiz essa da qual descender é a condição indispensável daquele valor que os homens unicamente a si mesmos podem dar?⁵⁸³

O texto coloca uma constituição do sujeito prático na obra de Kant que exige que este seja sensível a uma voz que não promete nenhum prazer adicional ao mesmo cumprimento do dever nem ameaça com nenhuma punição, caso a lei for transgredida. Dessa maneira, o sujeito prático kantiano parece referir-se a um *ego* que tiver escapado às armadilhas masoquistas do *superego*, depois de um demorado processo de amadurecimento, podendo experimentar da maneira mais pura a sua capacidade para agir em termos racionais. O seguinte texto de *Von einem vornehmen Ton...* é exemplar no que diz respeito a esta questão:

[C]ada homem encontra em sua razão a ideia de dever e trema ao ouvir a sua voz brônzea, quando se acordam nele inclinações que lhe instigam para desobedecer a aquela. Ele está convencido de que, embora as últimas e conjurem todas reunidas contra aquela [ideia], a majestade da lei, que a própria razão dele lhe prescreve, porém, tem que prevalecer sem hesitação e, portanto, a vontade dele tem que ser capaz também disso. Tudo isto pode e deve ser representado nitidamente para o homem, ainda que não cientificamente, a fim de que esteja certo tanto da autoridade da sua razão, que lhe comanda, quanto dos seus mandatos. Até aqui se trata de teoria. —Mas coloco ao homem a mesma pergunta que ele mesmo e faz: O que há em mim que faz com que eu possa sacrificar as tentações mais íntimas dos meus impulsos e todos os desejos que procedem da minha natureza a uma lei que não me promete nenhuma vantagem em compensação nem me ameaça com nenhum prejuízo, caso for transgredida? Essa pergunta acorda a inteira alma por meio do espanto diante da magnitude e sublimidade do mistério que encobre (pois a resposta: é a liberdade, seria tautológica, ao consistir esta precisamente no mistério mesmo). Ninguém sente fatura de dirigir o seu olhar a esse [mistério] e admirar em si

próprio um poder que não cede a nenhum poder da natureza; e essa admiração [*Bewunderung*] é precisamente o sentimento produzido por ideias, que, caso constituir a exposição desse mistério, além das doutrinas da moral das escolas e púlpitos, uma ocupação particular e repetida com frequência dos mestres, penetraria profundamente na alma e não deixaria de tornar os homens melhores em sentido moral.⁵⁸⁴

A relação que o trecho estabelece entre o ânimo e a brônzea voz da lei moral, na qual o sujeito atende a um mandato que prescinde de promessas e ameaças⁵⁸⁵ e que constitui a chave da saúde moral do sujeito, deve ser cuidadosamente distinguida da redução empírica de um sentimento que comunica ao sujeito a majestade da lei moral à atitude servil mostrada por alguns homens, conduta radicalmente condenada na doutrina da virtude de Kant. Com efeito, será preciso diferenciar a humildade propriamente dita, quer dizer, resultante da comparação do valor moral próprio da finitude humana com a lei moral⁵⁸⁶, da *falsa humildade* [*humilitas spuria*], por meio da qual alguns indivíduos confiam em poder igualar ou superar a outros em termos morais, servindo-se para esse propósito de condutas contrárias à dignidade humana. As duras palavras dirigidas por Kant aos sujeitos servis atribuem ao povo alemão uma forte tendência a essa falsa cortesia —digna da sentença satírica horaciana *obe, iam satis est!*—, com exceção —anota Kant— das castas da Índia. Eis o diagnóstico kantiano da falsa humildade, que troca um ideal da razão com um ideal falseado pelas baixas paixões humanas:

Ajoelhar-se ou prostrar-se no chão, mesmo a fim de exibir tua veneração pelos objetos celestes, é contrário à dignidade

⁵⁸⁴ VT, AA 08: 402-403.

⁵⁸⁵ *Vd.* Pérez (2009: 106): «Força e forma são os dois elementos fundamentais da lei moral (kantiana) que permitem fazer funcionar o dispositivo da razão enquanto prática».

⁵⁸⁶ *Vd.* a formulação da constituição do sujeito prático kantiano em Pérez (2001: 18-19).

da humanidade, como o é invocá-los sob a forma de imagens reais, pois neste caso te humilhas não diante de um *ideal* representado a ti por tua própria razão, mas diante de um ídolo de tua própria lavra.⁵⁸⁷

Tal conduta teria mais de um ponto em comum com a *soberba*, uma pretensão de elevar a própria dignidade sem medida e sem motivo por cima dos outros, quer dizer, uma atitude não só desrespeitosa com os outros, mas também insensata e irracional, ao exigir dos que lhe rodeiam uma renúncia voluntária à dignidade deles. Kant frisa o fato, paradoxal, mas inteiramente coerente com a perversão do desejo que está em jogo aqui, de o soberbo não poder encobertar a disposição que ele próprio abriga para rastejar e renunciar a qualquer direito em benefício de outro, caso a sua fortuna mudar para pior, passando a ocupar uma posição menos conveniente em termos sociais⁵⁸⁸. A exigência desproporcionada que faz aos outros, aos quais pede que se desprezem a si próprios, é um pensamento possível apenas para um sujeito que se sinta, também ele por sua vez, disposto a perpetrar indignidades, de modo que «o orgulho fornece em si próprio um infalível signo anunciador da indignidade de tais seres humanos».⁵⁸⁹ Assim, a pretensão desmedida de reconhecimento seria o avesso da disposição a se conduzir com os outros como se fossem seres indignos da humanidade, numa das ironias que caracterizam a natureza humana, um modo de ser sobre o qual Kant se pronuncia sem rodeios, ao dizer que «aquele que faz de si mesmo um verme não pode queixar-se depois se as pessoas pisam sobre

⁵⁸⁷ MS, «Tugendlehre», § 12, AA 06: 436.

⁵⁸⁸ *Vd.* MS, «Tugendlehre», § 42, AA 06: 465-466: «Mas talvez não seja prontamente notado que alguém soberbo é sempre *mesquinho* nas profundezas de sua alma, porquanto ele não exigiria que os outros se tivessem em pouca conta ao se compararem a ele, a menos que soubesse que se sua fortuna subitamente mudasse, ele próprio não julgaria difícil rastejar e renunciar a qualquer reivindicação ao respeito dos outros».

⁵⁸⁹ ApH, § 85, AA 07: 273.

ele».⁵⁹⁰ Nenhuma dessas condutas poderia ser identificada com a causalidade prática da razão segundo Kant, por meio da qual o sujeito exerce a sua autonomia moral, quer dizer, descobre a dignidade dele. Nada justificaria, portanto, a identificação do *superego* como instância incontrovertível de ordens com um mandato moral submetido às condições da própria razão e, por isso mesmo, derivado dessa força do ânimo em vez de provir de obscuras pulsões da subjetividade.

⁵⁹⁰ MS, «Tugendlehre», § 12, AA 06: 437.

POSFÁCIO

Este livro tem, por assim dizer, duas linhas de força: por uma delas, o estudioso da obra de Kant é convidado a visitar, ou revistar, diversos pontos de alto interesse do edifício crítico, levado pelas mãos de uma guia que conhece muito bem o seu assunto; pela outra, as informações que vai colhendo não deixam de levar os seus pensamentos a um horizonte bem mais amplo de problemas, que extrapolam o círculo imediato de preocupações do especialista. Esse duplo movimento poderia ser mais bem descrito nos termos da própria autora: se em meio à névoa cética e às miragens metafísicas a nau kantiana conseguiu finalmente aportar em solo *transcendental*, isso só foi em grande parte possível graças uma reflexão que ao longo da viagem pôde se fiar no *sentimento*, essa bússola que permite enfrentar o mar aberto que é a vida humana.

De fato, inspirando-se em Wolfgang Wieland, o livro faz uma aposta clara, a de que o rigor transcendental não implica ausência de emoção. Por isso, já no primeiro capítulo da Parte I o que se propõe é um interessante paralelo entre percepção musical e busca conceitual: a meditação filosófica deixa de ser um tateio no escuro não quando se agarra precipitadamente aos primeiros conceitos que se lhe oferecem, mas quando se propõe investigar um conceito indeterminado possível, como espaço de exploração, do mesmo modo que a música sugere ao ouvinte uma ordem composicional rítmico-melódico-afetiva a partir de dada

tonalidade ou tema. Seria uma heurística como esta que possibilitaria a passagem das ideias reguladoras da *Crítica da razão pura* aos juízos reflexionantes estéticos e teleológicos da Terceira Crítica. Não por acaso, Gilles Deleuze e Gérard Lebrun são, declaradamente, os companheiros de viagem de Nuria Sánchez Madrid nessa primeira prospecção, que terá sua continuação no capítulo 2.

Neste se mostra que a música seria a arte mais apta a captar os sentimentos que exprimem a proporção própria ao mundo e à vida. Ainda mais claramente que Schopenhauer, Kant teria reconhecido o caráter fisiológico da música e sua relação mais estreita e intensa com o corpo. Ocorre, no entanto, que, assim como para Schopenhauer, a música não deixa de ter uma afinidade com a razão: encontrar o *tom* correto é uma forma de *Aufklärung*, isto é, uma maneira de pensar a própria limitação e autonomia, e recusar o tom altaneiro e desdenhoso dos supostos gênios irracionalistas que não aceitam se submeter à crítica. Esta é a tônica dos demais textos do livro: o sentimento não se separa da razão, e assim como o método filosófico deve estar ligado ao *modus aestheticus*, a comunicabilidade implícita no juízo de gosto serve também ao projeto de alargamento e ilustração do público em geral (capítulo 3).

A segunda parte do livro enfrenta três tópicos de difícil amarração no conjunto da filosofia kantiana: a pedagogia, a relação entre consciência, razão e ficção, e a questão da diferença sexual. Ao tratar da relação entre pedagogia e antropologia pragmática, a professora da Universidade Complutense de Madri descortina uma analogia muito instigante entre a concepção de educação em Kant e o pensamento de Nietzsche, ao mostrar que a educação não pode ser resultado de modelos, porque é pelo erro e pela transgressão que cada indivíduo chega à autonomia, isto é, aprende o alcance das suas forças e dos seus limites. O mesmo sucede com o gênero humano e sua história, cujo desenvolvimento se daria em conformidade com o progressivo desdobramento das capacidades humanas até a

realização de sua destinação, a qual é, assim, imantada por uma astúcia da natureza que leva os homens, até contra a vontade deles, à consecução dos fins da razão.

Bem mais complicada é a assimilação das diferenças entre os sexos: aqui se mostra a paciente dedicação com que Kant remonta todos os episódios da “guerra conjugal” entre homem e mulher, num embate que traz em si a sua microfísica do poder, mas também um compromisso que servem de alavanca ao incremento da cultura. O resultado dessa difícil equação é o equilíbrio instável entre o ponto de vista jurídico e o ponto de vista antropológico, no qual a soberania concedida à mulher no mundo da aparência é compensada pela restrição de seus direitos civis: “O homem foge do destino pulsional feminino renunciando ao domínio no plano da aparência e ingressando como proprietário no plano jurídico...” Para ser bem entendida, essa afirmação com que se conclui o quinto capítulo sobre a “arte da dominação” na antropologia talvez deva ser interpretada desde a perspectiva do conjunto do livro e, se for assim, ela não diz tanto respeito a uma capitulação do chamado sexo frágil ao domínio de direito do homem, mas a uma reformulação paulatina das instituições graças ao avanço do mundo ilusório da aparência sobre o campo das convenções, sem risco de ruptura legal. Não são os impulsos femininos que provocam a descostura do tecido social, e o “fetichismo perpétuo” (para usar a expressão da autora) de que são objeto seria, na verdade, um agente importante de transformação. Haveria aqui, portanto, mais uma combinação conflitante, porém fértil, entre os afetos e a razão.

Um problema análogo é discutido no capítulo que analisa a ideia de normatividade na antropologia, no qual se apresentam diferentes modalidades de articulação entre antropologia pragmática e moral no sistema kantiano, a partir do delineamento de uma prudência mundana ou daquilo que se poderia denominar “as condições subjetivas de aplicação dos imperativos morais no mundo”. O capítulo seguinte dá continuidade à discussão, ao tratar do problema da

normatividade antropológica ou “hipotética”. (Aliás, o belo achado desta autora espanhola, que domina muito bem o português, sugere uma questão lógico-sistemática interessante: se a razão é comparável a um silogismo, em que lugar entraria nele *o juízo antropológico hipotético?*) A partir de uma reconstituição do tema do decoro e da diferença entre deveres perfeitos e imperfeitos em Baltazar Gracián e Christian Thomasius, mostra-se a importância da ideia de sociabilidade e refinamento cortês já nos primórdios da Ilustração alemã.

De certo modo, o último texto deste volume pode ser lido como uma síntese ou conclusão do livro, pois nele, de fato, se mostra a tese que percorre subterraneamente todo o trabalho. Kant teria detectado, muito tempo antes de Freud, como as pulsões egoístas podem atuar negativamente na economia psíquica e, conseqüentemente, também na vida coletiva. Além disso, ele teria delineado também uma forma de acomodação do imperativo moral às condições subjetivas, o que levaria a repensar, em paralelo, a relação do superego com o ego, aliviando-se este da sobrecarga que lhe é imposta por aquele. Não será talvez exagero dizer que essa leitura, que vai na contramão da assimilação lacaniana do imperativo categórico ao superego, permite não só que se perceba em Kant uma antecipação do que seria o “mal-estar da civilização”, mas também que ela contém a sugestão de se reler o diagnóstico pessimista de Freud à luz das considerações de Kant a respeito da possibilidade de constituição de um sujeito antropológico-moral, liberto do narcisismo e receptivo ao outro e ao mundo.

Seria possível ver aí a inspiração mais forte do livro: ao invés de voltar ao passado para buscar as fontes dos males presentes, procede-se procurando o que a filosofia kantiana teria a dizer sobre as questões contemporâneas. Se não é um precursor da psicologia profunda, como Schopenhauer e os românticos, Kant não é tampouco um “anti-eros”, defensor de que as regras morais são o único meio de aculturação. A proposta de Nuria Sánchez Madrid é mais matizada, pois não se trata de ver no filósofo crítico um “libertário”, mas alguém

que reconhece que a conquista da autonomia passa por todos os percalços do processo civilizador, o que lembra Norbert Elias, mas também não é sem analogia com o *Remédio no mal*, de Jean Starobinski. No seu livro, Starobinski – conhecedor, como se sabe, da obra de Freud – refaz não por acaso a história do termo “civilização”, para mostrar que, similarmente ao que ocorre em Kant, no Iluminismo francês o artifício é o remédio que pode levar os homens de volta à sua “naturalidade”.

Redescobrir na filosofia kantiana toda essa gama de elementos que permitem pensar o processo civilizatório, a dialética entre o destino do sujeito e o da civilização, só é possível porque a autora toma muito acertadamente por ponto de partida aquele “quadrívio em que se encontram os caminhos da antropologia, da filosofia moral, da filosofia da história e da estética”. Terreno certamente vago, ainda não totalmente mapeado pelos filósofos anteriores, porque a estética mal acabara de ser fundada e a filosofia da história e a antropologia começavam a engatinhar; terreno, portanto, em que a separação radical entre o puro e o impuro, entre o transcendental e o empírico ainda não se perfez inteiramente, e em que o homem talvez seja menos bem simbolizado por Prometeu ou por Hefesto do que por... Proteu. Nem semideus que dá o fogo aos homens, nem o deus das ciências e das artes: o homem da antropologia e da Ilustração kantiana é uma mistura de razão e sentimento, de mudança e transformação. Pois é pela aparência, pela simulação, pela mudança que o homem chegará ao seu destino.

Márcio Suzuki
Universidade de São Paulo (Brasil)

BIBLIOGRAFIA

As obras de Kant, exceto a *Crítica da razão pura*, são citadas segundo a edição da Academia Prussiana das Ciências, reeditada pela editora Walter de Gruyter, seguindo as abreviações estabelecidas pela *Kant Forschungsstelle* de Mainz, com a indicação em arábicos do volume e da página. As traduções para o português das obras de Kant empregadas durante a redação do volume aparecem no listado a continuação. Amiúde essas traduções foram ligeiramente modificadas por mim. Quando não se menciona uma tradução portuguesa concreta de uma obra de Kant, a tradução dos trechos é minha.

Crítica da razão pura. Tradução de Manuela Pinto dos Santos e Alexandre Fradique Morujão, 7^a Ed., Lisboa, Fundação Calouste Gulbenkian, 2010.

Crítica da razão prática. Trad. de V. Rohden. São Paulo, Martins Fontes, 2008.

Crítica da faculdade de julgar. Trad. de V. Rohden e A. Marques, Imprensa Nacional/Casa da Moeda, 1992.

Duas Introduções à Crítica do Juízo. Trad. de Rubens de Torres Filho e estudo introdutório de Ricardo Terra, São Paulo, Iluminuras, 1995.

Fundamentação da metafísica dos costumes. Trad. de Guido Antônio de Almeida, São Paulo, Barcarolla, 2009.

Prolegômenos a toda a metafísica futura. Trad. de A. Mourão. Lisboa: Edições 70, 1982.

Os progressos da metafísica. Trad. de A. Mourão. Lisboa: Edições 70, 1985.

Lógica Jäsche. Trad. de Fausto Castilho, Coleção Multilíngües de Filosofia Unicamp, Edufu/Editora Unicamp, 2003.

Antropologia em sentido pragmático. Trad. de Cléla Martins, São Paulo, Iluminuras, 2006.

«Que significa orientar-se no pensamento?». In: Kant, I. *A paz perpétua e outros opúsculos*. Trad. de A. Mourão. Lisboa: Edições 70, 1995b, pp. 39-55.

Ideia de uma história universal de um ponto de vista cosmopolita, R. Terra (org.). Trad. de Rodrigo Naves e Ricardo Terra. São Paulo, Martins Fontes, 2003.

Começo conjectural da história humana. Trad. de Edmilson Menezes, São Paulo, UNESP, 2010.

Sobre um recentemente enaltecido tom de distinção na filosofia. Trad. de V. Rohden. *Studia Kantiana*, n. 10 (2010), pp. 154-170.

Cap. I. As formas da reflexão e a genealogia da ordem

Andia, R. *Kant e a história da metafísica como idéia filosófica*. UNESP, Campus de Marília, Faculdade de Filosofia e Ciências, 2007.

Benjamin, W. *Correspondance (1910-1928)*. Paris, Aubier, 1979.

Bubner, R. «Platon, Le père de toute exaltation mystique». In: M. Dixsaut (ed.), *Contre Platon 2. Renverser Le platonisme*. Paris,

Vrin, 1995, pp. 11-24.

Buch, E. «Critique de la faculté de juger de la musique». *IRASM* 24 (1993/1), pp. 59-68.

Charbonnier, G. *Entretiens avec Levi-Strauss*. Paris, Plon, 1961.

Dahlhaus, C. «Zu Kants Musikästhetik». *Archiv für Musikwissenschaft* 10 (1953), pp. 338-347.

Deleuze, G. *Mil platôs*. Rio de Janeiro, Editora 34, 1995.

Fabbrizi, C. *Mente e corpo in Kant*. Roma, Aracne, 2008.

Fubini, E. *L'estetica musicale dal settecento a oggi*. Torino, Einaudi, 1987.

García Ferrer, S. *La doctrina kantiana de la felicidad: la felicidad como ideal de la imaginación*. Tesis doctoral UCM, 2011.

Ramón Gaya. *Obra completa*. Pre-textos, 2010.

Giordanetti, P. *Kant e la música*. Milano, CUEM, 2001.

Gómez Baggethun, C. «Introducción de la traductora a Kant, *De un tono de gran señor...*». *Logos*, vol. 38 (2005), pp. 7-12.

Hadot, P. *Le voile d'Isis. Essai sur l'histoire de l'Idée de nature*. Paris, Gallimard, 2004.

Hegel, F.G.W. *Cursos de estética*. vol. III, São Paulo, Edusp, 2002.

Hermann-Sinai, S. «Musik und Zeit bei Kant». *Kant Studien* 100/4 (2010), pp. 427-453.

Husserl, E. *Husserliana*, Bd. VII *Erste Philosophie* (1923/24). Ed. por Rudolf Boehm. The Hague, Netherlands. Martinus Nijhoff, 1956.

- Kérszberg, P. «Sur l'impossible critique d'une raison musicale». *Kairós*, nº 21 (2003), pp. 53-72.
- Kuypers, K. *Kants Kunsttheorie und die Einbeit der Kritik der Urteilskraft*. Amsterdam/London, North Holland Publishing Co., 1972.
- La Rocca, C. *Soggetto e mondo. Studi su Kant*. Venezia, Marsilio, 2003.
- «Forme et signe dans l'esthétique de Kant». In : H. Parret (éd.), *L'esthétique de Kant*, W. de Gruyter, 1998, pp. 530-544.
- Lebrun, G. *Kant e o fim da metafísica*. São Paulo, Martins Fontes, 1993.
- *A filosofia e sua história*. C.A. Ribeiro de Moura/M.L. Cacciola/M. Kawano (org.), São Paulo, Cosacnaify, 2006.
- «Surhomme et homme total». *Manuscrito*, vol. II, núm.1. Campinas: CLE/Unicamp, 1978, p. 31-58.
- Ledesma, F. «Método y transcendentalidad en el *Tractatus*». In: L. Fernández Moreno, *Para leer a Wittgenstein*, Biblioteca Nueva, 2008, pp. 155-215.
- Lehmann, G. *Beiträge zur Geschichte und Interpretation der Philosophie Kants*. Berlin, de Gruyter, 1969.
- Lukács, G. *Estética*, vol. IV. Barcelona, Grijalbo, 1982.
- Mann, T. *Doctor Faustus*. Trad. H. Caro, Editora Nova Fronteira, 1994.
- Monteverdi, C., G.F. Malipiero (ed.). *Tutte le opere di Claudio Monteverdi*. livro VIII, Wien, Universal Edition, 1926-1942.
- Quignard, P. *Butes*. México, Sexto Piso, 2011.

Ribeiro dos Santos, L. «Técnica da natureza». *Studia kantiana* (2009), pp. 118-160.

—«Las ficciones de la razón, o el kantismo como ficcionalismo». *Devenires*, 18 (2008), pp. 25-52.

—*A Razão Sensível*. Lisboa, Colibri, 1994.

Sánchez Madrid, N. «Huyendo de la nada. Finitud y formas de la sociabilidad en la Antropología kantiana». In: R. Rodríguez Aramayo/F. Rivera (eds.), *La filosofía práctica de Kant*, CSIC/UNAM, 2015 (no prelo)

—«Las pasiones y sus destinos. El papel de las emociones en las Lecciones de Antropología de Kant». *Ideas y valores LXII/1* (2013), pp. 109-132.

Schlapp, O. *Kants Lehre vom Genie und die Entstehung der Kritik der Urteilskraft*. Göttingen, 1901.

Schlegel, F. *Friedrich Schlegel's Lucinde and the Fragments*. Trad. por F. Firchow, Minneapolis, Minneapolis U.P., 1971.

Schopenhauer, A. *El mundo como voluntad y representación*. Trad. de Roberto R. Aramayo, Madrid, FCE/Círculo de Lectores, 2004.

—*Manuscritos berlineses*. Trad. de Roberto R. Aramayo, Valencia, Pre-textos, 1996.

Schubert, C. «Zur Musikästhetik in Kant "Kritik der Urteilskraft,"». *Archiv für Musikwissenschaft* 32 (1975), pp. 12-25.

Stolzenberg, J. «Musik und Subjektivität oder: Vom Reden über das Musikalisch-Schöne. Ein Versuch mit Blick auf Kant». In: Id., *K. Cramer zu Ehren, aus Anlass seines 65. Geburtstag*, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 2001, pp. 135-154.

Suzuki, M. *A forma e o sentimento do mundo. Jogo, humor e arte de viver na filosofia do século XVIII*. São Paulo, Editora 34, 2014.

Terra, R. «Reflexão e sistema: as duas Introduções à *Crítica do Juízo*». In: I. Kant, *Dois Introduções à Crítica do Juízo*, São Paulo, Iluminuras, 1995.

Wittgenstein, L. *Tractatus lógico-philosophicus*. Trad. pt. por. J. A. Giannotti, São Paulo, Companhia Editora Nacional, 1968.

Cap. II. Paradoxos da cultura: educação, consciência e diferença sexual

Adorno, Th. *Educação e emancipação*. São Paulo: Paz e Terra Editora, 1995.

Almir Dalbosco, C. «Da pressão disciplinada à obrigação moral: esboço sobre o significado e o papel da pedagogia no pensamento de Kant». *Educ. Soc.*, Campinas, vol. 25, n.º 89, pp. 1333-1356, 2004.

Altman, M. «Kant on Sex and Marriage: The Implications of the Same Sex Marriage Debate». *Kant-Studien* 101/3 (2011), pp. 309-330.

Beiner, R. «Paradoxes in Kant's account of citizenship». In: Ch. Payne/L. Thorpe (ed.). *Kant and the concept of community*. Rochester: University of Rochester Press, (2011) pp. 209-225.

Bovenschen, S. *Die imaginierte Weiblichkeit. Exemplarische Untersuchungen zur kulturgeschichtlichen und literarischen Präsentationsformen des Weiblichen*. Frankfurt: Suhrkamp Verlag, 1979.

Borges Duarte, M.L. «Kant on women and morality». *Kant e-prints*, v. 5, n.º 3, pp. 162-168, 2010.

Callejo Hernanz, M.J. «La educación por venir del viviente inclasificable. Coordenadas ontológicas del problema de la educación del individuo en la Pedagogía de Kant», presentada no Seminario de pesquisa «Razón, Libertad y Educación. Una discusión a partir de Kant», 19-21 de outubro de 2009, Faculdade de Filosofia (UCM), *e-prints UCM*: <http://eprints.ucm.es/10367/>

Canguilhem, G.. *Le normal e le pathologique*. Paris : PUF, 1966.

Caranti, L. «Politica». In : C. La Rocca/S. Basoli/R. Martinelli (a cura di), *L'universo kantiano. Filosofia, scienze, sapere*. Macerata: Quodlibet, 2010, pp. 347-389.

Crampe-Casnabet, C. «Le concept de discipline: Hobbes et Kant». In: Foisneau, L./Thouard, D. (éds.), *Kant et Hobbes. De la violence à la politique*. Paris : Vrin, pp. 87-96, 2005.

Denis, L. «Friendship to Marriage: Revising Kant». *Philosophy and Phenomenology Research* 63/1, pp. 1-28, 2001.

Foucault, M. *Surveiller et punir*. Paris: Gallimard, 1975.

Grosrichard, J. «Gravité de Rousseau». *Les Cahiers pour l'Analyse*, n° 8 (1967), pp. 4364.

Gurwitsch, G. «Kant und Fichte als Rousseau-Interpreten». *Kant-Studien* 27 (1922), pp. 138-164.

Kleingeld, P. «The problematic status of gender-neutral language in the history of philosophy: the case of Kant». *The Philosophical Forum* XXV/2, pp. 134-150, 1993.

Kofman, S. «The Economy of Respect: Kant and the Respect for Women», *Social Research* 49: 383-404, 1982.

Löchel, R. «Frauen sind ängstlich, Männer sollen mutig sein. Geschlechterdifferenz und Emotionen bei Immanuel Kant».

Kant-Studien 97/1, pp. 50-78, 2006.

Louden, R. *Kant's Impure Ethics. From rational beings to human beings*. New York/Oxford: Oxford U.P., 2000.

Mendus, S. «Kant: An Honest but Narrow-Minded Bourgeois?». In H. Williams (ed.). *Kant's Political Philosophy*. Chicago: Univ. of Chicago Press, pp. 166-190, 1992.

Mori, M. «Storia». In : C. La Rocca/S. Basoli/R. Martinelli (a cura di). *L'universo kantiano. Filosofia, scienze, sapere*. Macerata, Quodlibet, pp. 465-492/2010.

Mosser, K. «Kant and Feminism». *Kant-Studien* 90/3, pp. 322-353, 1999.

Nietzsche, F. *Escritos sobre educação*. Rio de Janeiro: PUC-Rio, 2004.

Pateman, C. *The sexual contract*. Stanford: Stanford U.P., 1988.

Patrone, T. *How Kant's Conception of Right Implies a Liberal Politics: An Interpretation of the "Doctrine of Right"*. E. Mellen Press: 2008.

—«Kant's *Rechtslehre* and ideas of reason». In: S. Baiasu/S. Pihlström/H. Williams (ed.). *Politics and Metaphysics in Kant*. Cardiff: Univ. of Wales Press, pp. 115-133, 2011.

Philonenko, A. «Kant e le problème de l'éducation». In: *Kant, Réflexions sur l'éducation*. Paris, Vrin, 1966.

Pia Jauch, *Immanuel Kant zur Geschlechterdifferenz: Aufklärerische Vorurteilkritik und bürgerliche Geschlechtsvormundschaft*. Wien, Passagen Verlag, 1988.

Posada Kubissa, L. *Razón y conocimiento en Kant. Sobre los sentidos de lo inteligible y lo sensible*. Madrid: Biblioteca Nueva, 2008.

Rousseau, J.-J. *Oeuvres complètes*. Paris: Furne, 1835-1837.

—*Do contrato social/Ensaio sobre a origem das línguas/Discursos sobre a origem e os fundamentos da desigualdade entre os homens/Discursos sobre as ciências e as artes*, trad. pt. por L. Santos Machado. São Paulo, Abril Cultural, 1978.

Rueff, M. “L’ordre et Le système: l’empirisme réfléchissant de J.-J. Rousseau”. In: J- Boulad-Ayoub/I. Schulte-Jenckhoff/P.-M. Vernes (eds.), *Rousseau, anticipateur-retardataire*. Québec/Paris : PUL/L’Harmattan, 2000, pp. 275-343.

Schopenhauer, A. *Parerga e paralipomena*. Trad. M. L. Cacciola. São Paulo, Nova Cultural. 1988.

Schott, M.R. *Feminist Interpretations of Immanuel Kant*. University Park, Pennsylvania State University, 1997.

Starobinski, J. *A transparência e o obstáculo*. Trad. pt. por M.L. Machado. São Paulo : Companhia das Letras, 1991.

Varden, H. «A Kantian Conception of Rightful Sexual Relations: Sex, (Gay) Marriage, and Prostitution». *Social Philosophy Today* 22, pp. 199-218, 2007.

Vargas, Y. «Rousseau et le droit naturel». *Trans/Form/Ação*, 31/1 (2008), pp. 25-52.

Walser, M. *Jakob von Gunten*. Madrid: Siruela, 2009.

Zöller, G. “Between Rousseau and Freud: Kant on Cultural Uneasiness”. In: O. Thorndike (ed.), *Rethinking Kant*, vol. 3. Newcastle upon Tyne: Cambridge Scholars Publishing, 2012.

—“Kant’s Political Anthropology.” *Kant Yearbook 3. Anthropology*. Ed. Dietmar H. Heidenmann. Berlin/New York: Walter de Gruyter, 2011, pp. 131-161.

Cap. III. Os alicerces da civilização: a sociabilidade como aprendizagem da coação

Alegre Zahonero, L. «La libertad civil como condición de posibilidad de la autonomía moral: sobre la aportación de Freud al planteamiento práctico de Kant». *Trans/Form/Ação*, vol. 33/1 (2010). pp. 155-182.

Barnard, F.M.. «Fraternity and Citizenship: Two Ethics of Mutuality in Christian Thomasius». *Review of Politics*, 50/4 (1988), pp. 582-602.

—————«Self-Direction. Thomasius, Kant, Herder». *Political Theory*, vol. 11/3 (1983), pp. 343-368.

—————«The ‘Practical Philosophy’ of Christian Thomasius». *Journal of the History of Ideas* 32 (1971), pp. 221-246.

Borges Duarte, M.^a L., «What can Kant teach us about emotions». *The Journal of Philosophy*, vol. 101/3 (2004). pp. 140-158.

Brandt, R. «Reflexiones acerca de la prudencia en Kant». *Isegoría* 30: 7-40, 2004.

Callejo Hernanz, M.^aJ., «Ley, deseo y libertad. Notas sobre Lacan y la *Crítica de la razón práctica*». *Logos. Anales del seminario de metafísica*, n^o 43 (2010). pp. 163-199.

Cohen, A.A. «Kant’s answer to the question ‘what is man?’ and its implications for anthropology». *Stud. Hist. Phil. Sci.* 39: 506-514, 2008.

Della Casa, G. *Galateo ou dos costumes* (1558). São Paulo, Martins Montes, 1999.

Eichler, K.-D. “Klugheit und Decorum – Thomasius und das Problem der Relativität des Ethos“. In: Bal, K./Volker,

C./Stekeler-Weithofer, P. (Hrsg.), *Philosophie und Regionalität*. Wrocław, 1999, pp. 65-78.

Fonnesu, L. «Mandatos y consejos en la filosofía práctica moderna». *Isegoría*, n° 39 (2008), pp. 129-152.

Formosa, P., «A life without passions and affects: Kant on the duty of apathy». *Parrhesia* 13 (2011). pp. 96-111.

Freud, S., *O mal-estar na civilização* (1930). Rio de Janeiro: Imago Editora, 1969.

—«O Ego e o Id» (1923). In: *Edição standard brasileira das obras psicológicas completas de Sigmund Freud*, trad. pt. de J.O. de Aguiar Abreu, vol. XIX. Rio de Janeiro: Imago Editora, 1978. pp. 15-70.

—«Totem e tabu» (1913). In: *Edição standard brasileira das obras psicológicas completas de Sigmund Freud*, trad. pt. de O. Carneiro Muniz, vol. XIII. Rio de Janeiro: Imago Editora, 1996. pp. 21-163.

—«Além do princípio do prazer» (1920). In: *Edição standard brasileira das obras psicológicas completas de Sigmund Freud*, trad. pt. de C.M. Oiticica, vol. XVIII. Rio de Janeiro: Imago Editora, 1980. pp. 17-89.

Frierson, P. «The Moral Importance of Politeness in Kant's Anthropology». *Kantian Review*, vol. 9, 2005, pp. 105-127.

Fulgencio, L., «Kant e as especulações metapsicológicas em Freud». *Kant e-Prints*, v. 2, n. 9 (2003). pp. 1-31.

Garve, Chr. *Philosophische Anmerkungen und Abhandlungen zu Cicero's Büchern von den Pflichten. Anmerkungen zu dem Ersten Buche*. Breslau, 1784.

Gordon, D. *Citizens without Sovereignty. Equality and Sociability in*

French Thought (1670-1789). Princeton U.P., 1994.

Gracián B. *El Criticón*. Ed. de Santos Alonso, Madrid, Cátedra, 2007.

————— *Oráculo manual y arte de la prudencia*. Madrid, Cátedra, 2009.

————— *The Art of Worldly Wisdom: A Pocket Oracle*. New York, Doubleday, 1992.

Gregor, M.J. *Laws of Freedom*. Blackwell, 1963.

Jacobs, B./Kain, P. (eds.) *Essays on Kant's Anthropology*. New York, CUP, 2003.

Jansen, H. *Die Grundbegriffe des Baltasar Gracian*. Genève/Paris, Droz/Minard, 1958.

Loparic, Z., *A semântica transcendental de Kant*. Campinas, UniCamp, 2000.

—«De Kant a Freud: um roteiro». *Natureza humana*, nº 5/1 (2003). pp. 231-245.

Louden, R. *Kant's Human Being. Essays on His Theory of Human Nature*. New York, Oxford U.P., 2011.

————— *Kant's Impure Ethics. From Rational Beings to Human Beings*. New York, Oxford U.P., 2002.

Martinelli, R. «Antropologia». In: S. Besoli/C. La Rocca/R. Martinelli (eds.). *L'universo kantiano. Filosofia, scienze, sapere*. Macerata, Quodlibet, pp. 13-52.

Menezes, E. «Apêndice» de *Começo conjectural da história humana*. São Paulo, Editoria da UNESP, 2009, pp. 41-126.

Munzel, F.G. *Kant's conception of moral character. The 'Critical,*

Link of Morality, Anthropology and Reflective Judgment. Chicago U.P., 1999.

Paton, H.J. *The Categorical Imperative*. The University of Pennsylvania Press, 1971.

Pérez, D. O. «O sexo e a lei em Kant e a ética do desejo em Lacan». *Revista AdVerbum*, nº 4/2 (2009). pp. 104-112.

—«A lei moral de Freud a Kant». *Tempo da ciência* (2001). pp. 1-20.

Pirillo, N. «La conoscenza del mondo e la prudenza nelle trascrizioni delle lezioni kantiane di antropologia». *Filosofia e storiografia*, vol. II: 299-310, 2008..

—————«Un segno del político: Weltmann». *Scienza e politica*, nº (1989), pp. 27-40.

Pufendorf, S. *De officio hominis et civis, juxta legem naturalem libri duo*. Madrid, CEPC, 2002.

Rachel, S. *De jure naturae*. In : Id., *De jure naturae et gentium dissertationes*. Kiloni, 1676.

Reboul, O. *Kant et le problème du mal*. Montréal: Presses de l'Université de Montréal, 1971.

Ribeiro dos Santos, L. *Metáforas da razão ou economia poética do pensar kantiano*. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1994.

Risse, W. *Die Logik der Neuzeit*, vol. 2 (1640-1780). Stuttgart-Bad Cannstatt, 1970.

Rousseau, J.-J. *Júlia ou a Nova Heloísa*. São Paulo, Hucitec/Campinas, Edunicamp, 1994.

—————«Rousseau, juge de Jean-Jacques. Dialogues». In: Rousseau, O.C., Paris, La Pléiade, 1959.

Scattola, M. «Prudentia se ipsum et statum suum conservandio?»: Die Klugheit in der praktische Philosophie der frühen Neuzeit». In: F. Vollhardt (Hrsg.), *Christian Thomasius (1655-1728). Neue Forschungen im Kontext der Frühaufklärung*. Tübingen, M. Niemeyer, 1997, pp. 333-363.

Stark, W. «Die Formen von Kants akademischer Lehre». *Deutsche Zeitschrift für Philosophie* 40, pp. 543-562, 1992.

Thomasius, Chr. *Ausgewählte Werke*. W. Schneiders (ed.), 22 vols. Hildesheim/Zürich/New York, G. Olms, 1994.

————— *Fundamenta juris naturae et gentium* (1705), reimpr. Aalen, 1963.

————— *Höchstnötige Cautelen welche ein studiosus juris Der sich zur Erlernung Der Rechtsgelahrtheit auff eine kluge und geschickte Weise vorbereiten will/ zu beobachten hat*, Halle, 1713.

Primae lineae de jureconsultorum prudentia, V, 18, Frankfurt/Leipzig, 1710 (Frankfurt a. M., 1970).

————— *Cautelae circa praecognita jurisprudentiae*, Halle (1710).

Vázquez Lobeiras, M.^a J. «Lógica y prudencia: Chr. Thomasius (1655-1728)». In: I. Kant. *Lógica: un manual de Lecciones*, Madrid, Akal, 2000, pp. 39-43.

Villacañas, J.L., *Res pública. Los fundamentos normativos de la democracia*. Madrid: Akal, 2000.

—«El paradigma clásico en Gracián: continuidad y variación». *Eikasía. Revista de Filosofía*, vol. 37 (2011), pp. 211-241.

—Qué sujeto para qué democracia. Un análisis de las afinidades electivas entre Freud y Kelsen. *Lógos. Anales del Seminario de Metafísica*, n° 35 (2002). pp. 11-54.

Vincenti, L. «La civilisation chez Rousseau et Kant». In: B. Binoche (org.). *Les équivoques de la civilisation*, Seyssel, Champ Vaillon, 2005, pp. 205-224.

Wilson, H. *Kant's Pragmatic Anthropology. Its Origin, Meaning, and Critical Significance*. New York, SUNY Press, 2006.

—«Kantian Experiential Enlightenment and Court Philosophy in 18th Century». *History of Philosophy Quarterly*, 18: 179-205, 2001.

Wood, A. «Unsocial Sociability. The Anthropological Basis of Kantian Ethics». *Philosophical Topics* 19/1: 325-351, 1991.

Zupančič, A., *Ethics of the real. Lacan, Kant*. London: Verso, 2000.

Zurbuchen, S. «'Decorum' and 'Politesse': Thomasius Theory of civilised society in comparative perspective». In: T.J. Hochstrasser/P. Schröder (Ed.). *Early Modern Natural Law Theories. Contexts and Strategies in the Early Enlightenment*. Dordrecht/Boston/London, Kluwer Academic Publishers, 2003, pp. 279-296.

PROVENIÊNCIA DOS ESTUDOS REUNIDOS NO VOLUME

—«Filosofia, tom e ilusão musical em Kant. Da vivificação sonora do ânimo à recepção do tom da razão». Publicado na revista *Trans/Form/Ação* 35/1 (2012), pp. 47-72.

—«Maneira e método. Notas para uma genealogia da Crítica a partir da “Metodologia do gosto” da *Crítica do Juízo*». Publicado anteriormente na revista *Studia Kantiana*, 12 (2012), pp. 126-144.

—«Razão, consciência e ficção: J.-J. Rousseau nas *Vorlesungen über Anthropologie* de I. Kant». Uma versão anterior do texto foi apresentada no VII Colóquio Kant de Marília (UNESP), titulado «Kant e Rousseau» e celebrado do 21 ao 23 de agosto de 2012. Publicado na revista *Dissertatio* (2014).

—«Dos obstáculos da natureza aos obstáculos da razão. Uma leitura das «Preleções de pedagogia» de Kant em seis passos». Versão remanejada de uma palestra pronunciada na USP — Mesa-redonda sobre “Filosofia Alemã Clássica” (16 de agosto de 2010) — sob gentil convite do Departamento de Filosofia da USP. Publicado na revista *Kant e-prints*, série 2, vol. 5, nº 2 (2010), pp. 81-100.

—«*Decorum e sociedade civil*: Kant em diálogo com B. Gracián e Chr. Thomasius». Apresentado e discutido no IV Colóquio do *Centro de Investigações Kantianas* (CIK) da UFSC (Florianópolis), em junho de 2012. Publicado anteriormente em M. Consenso

Tonetto/A. Pinzani/D. Dall’Agnol (eds.), *Investigações kantianas I: um debate plural*, Florianópolis, FUNJAB, 2012, pp. 157-175.

—«O mal-estar na civilização: Kant e Freud sobre os fundamentos da obediência». Uma versão primeira do presente trabalho foi apresentada e discutida no 18 de agosto de 2012 com ocasião da II Jornada Winnicott do Centro Winnicott de São Paulo, sob o título «Kant e Freud: intertextualidade na psicanálise». Publicado anteriormente na revista *Ethic@*, v. 11, n. 3 (2012), pp. 203-225.

Os três trabalhos restantes são inéditos.