



UNIVERSIDADE FEDERAL DE SANTA CATARINA
CENTRO DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS HUMANAS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA

Róger Torres Paes

O esclarecimento de um ponto de vista pragmático em Kant

Florianópolis

2023

RÓGER TORRES PAES

O esclarecimento de um ponto de vista pragmático em Kant

Dissertação submetida ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade Federal de Santa Catarina como requisito parcial para a obtenção do título de Mestre em Filosofia.

Orientadora: Profa. Dra. Maria de Lourdes Alves Borges

Florianópolis

2023

Ficha de identificação da obra elaborada pelo autor,
através do Programa de Geração Automática da Biblioteca Universitária da UFSC.

Torres Paes, Róger

O esclarecimento de um ponto de vista pragmático em
Kant / Róger Torres Paes ; orientadora, Maria de Lourdes
Alves Borges, 2023.

96 p.

Dissertação (mestrado) - Universidade Federal de Santa
Catarina, Centro de Filosofia e Ciências Humanas, Programa
de Pós-Graduação em Filosofia, Florianópolis, 2023.

Inclui referências.

1. Filosofia. 2. Kant. 3. antropologia. 4.
esclarecimento. 5. ponto de vista pragmático. I. Alves
Borges, Maria de Lourdes. II. Universidade Federal de
Santa Catarina. Programa de Pós-Graduação em Filosofia. III.
Título.

RÓGER TORRES PAES

O esclarecimento de um ponto de vista pragmático em Kant

O presente trabalho em nível de Mestrado foi avaliado e aprovado, em 21 de novembro de 2023, pela banca examinadora, composta dos seguintes membros:

Profª. Dra. Maria de Lourdes Alves Borges
Universidade Federal de Santa Catarina

Prof. Dr. Daniel Omar Perez
Universidade Estadual de Campinas

Prof. Dr. Diego Kosbiau Trevisan
Universidade Federal de Santa Catarina

Certificamos que esta é a versão original e final do trabalho de conclusão que foi julgado adequado para obtenção do título de Mestre em Filosofia.

Prof. Dr. Jerzy André Brzozowski
Coordenação do Programa de Pós-Graduação

Profª. Dra. Maria de Lourdes Alves Borges
Orientadora

Florianópolis, 2023.

*À minha família.
Aos meus amigos.*

*A questão é que o esclarecimento tem
que tomar consciência de si mesmo, se os
homens não devem ser completamente traídos.
Não se trata da conservação do passado,
mas de resgatar a esperança passada*
(Theodor W. Adorno e Max Horkheimer, 1985, p. 14).

RESUMO

Em sua *Antropologia de um ponto de vista pragmático*, Immanuel Kant afirma que a saída da menoridade moral na qual os sujeitos se encontram por sua própria culpa é a mais importante revolução a ser realizada no interior do ser humano. Tal movimento subjetivo foi, no ensaio *Resposta à pergunta: o que é esclarecimento?*, identificado com a noção de esclarecimento, que por sua vez foi apresentada como um fim quase inevitável do desenvolvimento de uma comunidade, desde que assegurada a liberdade de expressão desta. A presente dissertação buscou investigar de que maneira as reflexões kantianas a respeito do esclarecimento se vinculam ao seu projeto de uma antropologia pragmática. Procurou-se não apenas compreender em que medida um escrito exerceu influência sobre o outro, mas também como os elementos articulados por Kant em seu ensaio – que incorporam aspectos éticos, políticos, históricos e epistemológicos de sua filosofia – podem ser lidos com base em um ponto de vista pragmático, isto é, até que ponto sua noção de esclarecimento serve como conhecimento pragmático, capaz de auxiliar no efetivo avanço de um sujeito e de sua comunidade na direção do esclarecimento. Tal leitura não apenas nos permite revisitar o ensaio de Kant fundamentado em um ponto de vista pouco explorado, como também dá ensejo a uma reavaliação de sua atualidade.

Palavras-chave: Kant; antropologia; esclarecimento; ponto de vista pragmático.

ABSTRACT

In his *Anthropology from a Pragmatic Point of View*, Immanuel Kant states that departing from their self-incurred tutelage is the most important revolution to be achieved within the human being. In the essay *Answer to the Question: What is Enlightenment?*, this subjective movement was identified with the notion of enlightenment, which in turn was presented as an almost inevitable end to the development of a community, provided that freedom of expression is assured. This dissertation seeks to investigate how Kantian reflections on enlightenment are linked to his project of a pragmatic anthropology. It seeks not only to understand how one writing influenced the other, but also how the elements articulated by Kant in his essay—which incorporate ethical, political, historical and epistemological aspects of his philosophy—can be read from a pragmatic point of view; that is, to understand the extent to which his notion of enlightenment serves as pragmatic knowledge, capable of helping the effective advancement of a subject and their community towards enlightenment. Such a reading will not only allow us to revisit Kant's essay from a little-explored point of view, but will also give rise to a reassessment of its current relevance.

Keywords: Kant; anthropology; enlightenment; pragmatic point of view.

LISTA DE ABREVIATURAS E SIGLAS

AA	<i>Akademie-Ausgabe</i> Edição da Academia
Anth	<i>Anthropologie in pragmatischer Hinsicht</i> (AA 07) Antropologia de um ponto de vista pragmático
Br	<i>Briefe</i> (AA 10–13) Correspondência
EACG	<i>Entwurf und Ankündigung eines Collegii der physischen Geographie</i> (AA 02) Projeto e anúncio de um curso de Geografia Física
GMS	<i>Grundlegung zur Metaphysik der Sitten</i> (AA 04) Fundamentação da metafísica dos costumes
GSE	<i>Beobachtungen über das Gefühl des Schönen und Erhabenen</i> (AA 02) Observações acerca do sentimento do belo e do sublime
GSK	<i>Gedanken von der wahren Schätzung der lebendigen Kräfte</i> (AA 01) Pensamentos sobre a verdadeira estimação das forças vivas
IaG	<i>Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht</i> (AA 08) Ideia de uma história universal de um ponto de vista cosmopolita
KpV	<i>Kritik der praktischen Vernunft</i> (AA 05) Crítica da razão prática
KrV	<i>Kritik der reinen Vernunft</i> (Originalpaginierung A/B) Crítica da razão pura
KU	<i>Kritik der Urteilskraft</i> (AA 05) Crítica da faculdade de julgar
Log	<i>Logik</i> (AA 09) Lógica
MAM	<i>Muthmaßlicher Anfang der Menschengeschichte</i> (AA 08) Começo conjectural da história humana
MS	<i>Die Metaphysik der Sitten</i> (AA 06) Metafísica dos costumes

NEV	<i>Nachricht von der Einrichtung seiner Vorlesungen in dem Winterhalbenjahre von 1765-1766</i> (AA 02) Anúncio do plano das preleções do semestre de inverno de 1765/1766
NG	<i>Versuch, den Begriff der negativen Größen in die Weltweisheit einzuführen</i> (AA 02) Ensaio para introduzir a noção de grandezas negativas em filosofia
OP	<i>Opus Postumum</i> (AA 21 e 22)
PG	<i>Physische Geographie</i> (AA 09) Geografia física
Refl	<i>Reflexion</i> (AA 14–19) Reflexões
RezHerder	<i>Recensionen von J. G. Herders Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit</i> (AA 08) Recensão às <i>Ideias para uma filosofia da história da humanidade</i> de J. G. Herder
RezMoscati	<i>Recension von Moscatis Schrift: Von dem körperlichen wesentlichen Unterschiede zwischen der Structur der Thiere und Menschen</i> (AA 02) Recensão ao escrito de Moscati: Da diferença corpórea essencial entre a estrutura dos animais e a dos homens
RGV	<i>Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft</i> (AA 06) A religião nos limites da simples razão
VKK	<i>Versuch über die Krankheiten des Kopfes</i> (AA 02) Ensaio sobre as doenças da cabeça
V-Anth/Busolt	<i>Vorlesungen Wintersemester 1788/1789 Busolt</i> (AA 25) Antropologia Busolt
V-Anth/Collins	<i>Vorlesungen Wintersemester 1772/1773 Collins</i> (AA 25) Antropologia Collins
V-Anth/Fried	<i>Vorlesungen Wintersemester 1775/1776 Friedländer</i> (AA 25) Antropologia Friedländer
V-Anth/Mensch	<i>Vorlesungen Wintersemester 1781/1782 Menschenkunde</i> (AA 25) Antropologia Menschenkunde
V-Anth/Mron	<i>Vorlesungen Wintersemester 1784/1785 Mrongovius</i> (AA 25) Antropologia Mrongovius

- V-Anth/Parow *Vorlesungen Wintersemester 1772/1773 Parow* (AA 25)
Antropologia Parow
- V-Anth/Pillau *Vorlesungen Wintersemester 1777/1778 Pillau* (AA 25)
Antropologia Pillau
- V-Lo/Blomberg *Logik Blomberg (ca. 1771)* (AA 24)
Lógica Blomberg
- V-Met/Dohna *Vorlesungen Wintersemester 1792/1793 Metaphysik Dohna* (AA 28)
Metafísica Dohna
- V-Met-L1/Pölitx *Kant Metaphysik L1 (Pölitx) (Mitte 1770er)* (AA 28)
Metafísica L1: Pölitx
- V-Met/Mron *Vorlesungen Wintersemester 1782/1783 Metaphysik Mrongovius* (AA 29)
Metafísica Mrongovius
- VvRM *Von den verschiedenen Racen der Menschen* (AA 02)
Das diferentes raças humanas
- WA *Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung?* (AA 08)
Resposta a pergunta: Que é Esclarecimento?
- WDO *Was heißt: Sich im Denken orientiren?* (AA 08)
Que significa orientar-se no pensamento?

SUMÁRIO

1	INTRODUÇÃO	14
2	O PROJETO ANTROPOLÓGICO DE KANT	16
2.1	KANT E A TRADIÇÃO NATURALISTA.....	16
2.2	DA PSICOLOGIA EMPÍRICA À ANTROPOLOGIA PRAGMÁTICA	20
2.3	DA GEOGRAFIA FÍSICA À ANTROPOLOGIA PRAGMÁTICA	23
2.4	SOBRE A ORIGEM DA ANTROPOLOGIA PRAGMÁTICA.....	26
2.5	ANTROPOLOGIA E FILOSOFIA TRANSCENDENTAL	28
2.5.1	Antropologia transcendental	29
2.5.2	Antropologia moral	31
2.5.3	Antropologia pragmática	33
2.6	CONSIDERAÇÕES FINAIS.....	36
3	O SER HUMANO DE UM PONTO DE VISTA PRAGMÁTICO	38
3.1	DIDÁTICA ANTROPOLÓGICA	40
3.1.1	Da faculdade de conhecer	41
3.1.1.1	<i>Um entendimento correto</i>	43
3.1.1.2	<i>Um juízo exercitado.....</i>	45
3.1.1.3	<i>Uma razão profunda.....</i>	46
3.1.2	O sentimento de prazer e desprazer	47
3.1.3	Da faculdade de desejar	50
3.2	CARACTERÍSTICA ANTROPOLÓGICA	53
3.2.1	O caráter na filosofia transcendental.....	56
3.2.2	O caráter na antropologia pragmática	61
3.3	CONSIDERAÇÕES FINAIS.....	62
4	O ESCLARECIMENTO DE UM PONTO DE VISTA PRAGMÁTICO	64
4.1	AS PRIMEIRAS FAGULHAS DO ESCLARECIMENTO EM HALLE	64
4.2	AS PRIMEIRAS RESPOSTAS À PERGUNTA PELO ESCLARECIMENTO.....	67
4.3	INTERPRETAÇÃO PRAGMÁTICA DO ENSAIO SOBRE O ESCLARECIMENTO	70
4.3.1	<i>Sapere aude</i>: entendimento e coragem.....	70
4.3.2	As causas sociais da falta de esclarecimento	73
4.3.3	Uso público da razão	75
4.3.4	Esclarecimento como sabedoria	77

4.3.5	Esclarecimento, tolerância e a necessidade de uma comunidade ética.....	82
4.4	CONSIDERAÇÕES FINAIS.....	85
5	CONCLUSÃO.....	87
	REFERÊNCIAS.....	90

1 INTRODUÇÃO

Ecoando sua *Resposta à pergunta: o que é esclarecimento?*, Immanuel Kant conclui o primeiro livro da *Antropologia de um ponto de vista pragmático* afirmando que a “mais importante revolução no interior do ser humano é a ‘saída deste do estado de menoridade em que se encontra por sua própria culpa’” (*Anth*, AA 07:229; *WA*, AA 08:35)¹. Esse paralelo traçado por Kant abre espaço para algumas perguntas. Até que ponto a compreensão kantiana acerca do esclarecimento era radicada em sua antropologia? De que maneira se coadunam a ideia de esclarecimento com o desenvolvimento gradual apresentado na *Resposta* e a de uma revolução interior sugerida na *Antropologia*? O que vem a ser esse interior do ser humano a ser transformado? Como esse esclarecimento subjetivo se relaciona àquele social?

A pesquisa aqui apresentada buscou lidar com essas e outras questões levando adiante uma hipótese interpretativa, a de que a *Resposta* de Kant é um texto que pode e deve ser lido também de um ponto de vista pragmático. Essa perspectiva, concomitantemente adotada e defendida aqui, nos permite dar um novo enfoque tanto ao ensaio, que passa a ser considerado não apenas como a elucidação de um conceito, mas também como um programa com fins pragmáticos, quanto à própria *Antropologia*, que passa a ser vista como uma doutrina que tem por fim a efetivação do esclarecimento, compreendido ali como o ideal de sabedoria.

Para tanto, dividimos esta dissertação em três capítulos, que recuperam algo da estratégia que Kant utilizou tanto na elaboração da *Crítica da razão pura* quanto em sua *Antropologia de um ponto de vista pragmático*. Começamos reconstituindo os *elementos* textuais e contextuais de sua *Antropologia* para que então, avaliando a possível extensão e seu uso, apresentemos, na qualidade de *método*, uma interpretação do esclarecimento com base em um ponto de vista pragmático.

O primeiro capítulo teve como objetivo elucidar meios e fins aos quais se propõe o projeto antropológico de Kant, o que fazemos por intermédio de uma reconstituição analítico-histórica deste. Utilizando sobretudo as anotações de seus alunos publicadas como *Lições de antropologia*, igualmente como outros documentos e obras, buscamos reconstituir as inspirações científicas e filosóficas de sua concepção antropológica, bem como os motivos que levaram Kant a conceber uma antropologia totalmente original. Tal reconstituição nos dá condições de realizar uma leitura mais coerente da obra no capítulo seguinte e também informa o uso desse “ponto de vista pragmático”.

¹ Todas as referências às obras de Kant são feitas neste trabalho conforme a edição da Preussische Akademie der Wissenschaften (AA).

O segundo capítulo traz uma reconstituição dos conceitos da *Antropologia*, que são, por sua vez, utilizados em nossa interpretação da *Resposta*. Com base na constatação exibida no primeiro capítulo, de que a *Antropologia* publicada, embora não esgote todo o conteúdo do que se poderia chamar de uma antropologia kantiana, apresenta a sua estrutura geral, seguimos o modo como Kant ordenou essa obra para demonstrar como sua filosofia transcendental serve de estrutura didática geral para a conformação de elementos empíricos particulares, o que lhe permite pensar o ser humano não apenas por aquilo que a natureza – desvendada pela ciência – fez dele, mas por aquilo que ele, enquanto sujeito que age livremente – e, portanto, filosoficamente concebido – faz, pode e deve fazer de si mesmo. Trata-se, em última instância, de elucidar o que Kant entende por interior do ser humano e quais são as condições de possibilidade pragmáticas de transformação deste.

Por fim, o terceiro capítulo faz uso dessa concepção pragmática de ser humano para interpretar sua *Resposta à pergunta: o que é esclarecimento?* Nosso intento de refletir sobre o esclarecimento com base em um ponto de vista pragmático é levado a termo buscando compreender as soluções que Kant apresenta para a falta de esclarecimento dos sujeitos e da sociedade, bem como os problemas subjacentes a essas soluções, procurando, assim, compreender de que modo propostas como a saída da minoridade, o uso público da razão e o fundamento social dessa própria razão poderiam ser efetivadas na prática. Para isso, realizamos também aqui uma reconstituição histórica que nos permite contrastar a concepção kantiana de esclarecimento com as demais, levando-nos a dar contornos mais precisos aos seus conceitos. Com isso, passamos à leitura efetiva do texto, a fim de evidenciar o quão importante é a perspectiva pragmática para uma leitura da *Resposta* que não apenas seja mais fiel ao pensamento de Kant, mas que se torne mais apta a repensar a problemática do esclarecimento, que permanece atual.

Embora esses três capítulos apresentem um percurso que leva da *Antropologia* à *Resposta*, quando integralmente considerada, esta dissertação busca evidenciar que a leitura da *Resposta* retroage sobre a nossa compreensão da *Antropologia*, na medida em que a primeira se propõe a ser a resposta para as principais questões da segunda, ou seja, que esclarecer-se é aquilo que o ser humano (em alguns casos) faz, (geralmente) pode e (sempre) deve fazer de si mesmo enquanto ser que age livremente. Assim, do mesmo modo que é na antropologia kantiana que encontramos a justa compreensão do ser humano que deve esclarecer-se, é no ensaio que encontramos de forma mais bem acabada a compreensão de Kant a respeito daquela tarefa que o animava quando ele criou o curso de antropologia: tornar o ser humano digno de sua própria humanidade.

2 O PROJETO ANTROPOLÓGICO DE KANT

Neste primeiro capítulo realizamos uma reconstituição histórica e conceitual do projeto antropológico de Kant, o que nos leva a identificá-lo como a soma vetorial de diferentes forças: o naturalismo científico de seu tempo, a *psicologia empírica* de Baumgarten e, não menos importante, elementos de seu pensar filosófico autônomo, à época já consolidado em obras como *Observações acerca do sentimento do belo e do sublime*, bem como em suas lições de *Geografia física*.

Nesse percurso, demonstramos como Kant internaliza diferentes tradições do pensamento sem se sujeitar a elas, buscando em cada doutrina aqueles elementos capazes de lançar luz sobre uma questão que lhe era bastante cara: como produzir um conhecimento acerca do ser humano que seja capaz de aprimorar esse mesmo ser humano; ou, em seus termos, como produzir *conhecimento do mundo*.

Ao longo deste capítulo, estabelecemos alguns marcos interpretativos que nos orientarão nos capítulos seguintes. O primeiro deles é a ideia de que a antropologia kantiana, sendo uma “doutrina do conhecimento do ser humano sistematicamente composta” (*Anth*, AA 07:119), tem como elemento sistematizador a sua filosofia transcendental, de modo que seria equivocado ler a *Antropologia* publicada, bem como suas *Lições de antropologia*, sem levar em consideração que ela é estruturada com base em sua obra crítica, especialmente *Crítica da razão pura*.

Além disso, buscamos, em linha com intérpretes como Robert Louden e Alexandre Hahn, demonstrar que parte da *antropologia moral* anunciada na *Metafísica dos costumes* se encontra subsumida na *Antropologia de um ponto de vista pragmático*.

Essas considerações sobre a *antropologia moral* nos levam à demarcação de um último marco hermenêutico, que antropologia kantiana e antropologia pragmática são uma e a mesma coisa, pois não pode haver, para Kant, uma antropologia que não seja pragmática, de modo que todos os demais predicados com os quais ele se refere à antropologia (prática, moral, transcendental etc.) apenas delimitam regiões ou aspectos dessa única antropologia pragmática.

2.1 KANT E A TRADIÇÃO NATURALISTA

Ao se perguntar a respeito do que é *propriamente humano*, a filosofia vem, com maiores ou menores diferenças, reiterando aquilo que foi dito por Aristóteles, que o ser humano é um animal predicado de uma diferença que o torna único e superior diante dos outros animais:

o logos (Aristóteles, 2001, p. 33)¹. Essa qualidade distintiva dá ao ser humano o dom da fala²; e, como na concepção aristotélica de natureza, esta nada faz sem um propósito. Deduz-se daí que o ser humano está destinado à vida social (Aristóteles, 1985, p. 15; 2001, p. 23)³, pois caso contrário a fala não teria finalidade nenhuma.

A ideia de que há no ser humano algo que o coloca um passo além da natureza animal persistiu até mesmo nas áreas do conhecimento humano que se emanciparam da filosofia. Como um exemplo, temos Lineu, que, ao classificar o ser humano como *Homo sapiens* em seu *Systema Naturae*, muito embora o catalogue como um objeto inteiramente integrado à biologia enquanto sistema científico, descrevendo seus “dentes anteriores em forma de cunha” e suas “duas papilas situadas sobre o peito” (Linné, 1789, p. 44), faz questão de incluir uma citação que remonta ao oráculo de Delfos: *nosce te ipsum* (conhece-te a ti mesmo), um adendo que, como interpretam Byrd e Hruschka (2010), funciona como um lembrete de Lineu a seus leitores a respeito desse *algo a mais* que caracteriza o humano:

Uma vez que o cientista natural (*qua* cientista natural) não pode nem entender nem discutir, a partir da sensibilidade, os deveres, direitos e faculdades morais, o comentário de Lineu, “conhece-te a ti mesmo” (um imperativo moral) parece deslocado em seu *Systema Naturae*. Ainda assim, ele nos lembra que a filosofia moral se mantém relevante no estudo da conduta humana (Byrd; Hruschka, 2010, p. 279)⁴.

De modo semelhante, Buffon, que exerceu grande influência sobre Kant (Huneman, 2006)⁵, fala de um ser humano duplo, composto de princípios distintos e antagônicos, uma oposição conflituosa na qual é fundamental que o princípio racional saia vencedor:

O primeiro [princípio espiritual] é uma luz pura que acompanha a calma e a serenidade, uma fonte saudável da qual emanam a ciência, a razão, a sabedoria; a outra [princípio animal] é um falso resplendor que só brilha na tempestade e na escuridão, uma torrente impetuosa que corre com paixões e erros (Buffon, 2003, p. 71 *apud* Caponi, 2016, p. 62).

A concessão de naturalistas a um conceito desprovido de fundamento empírico pode, a princípio, soar estranha, mas é possível compreender essa transigência se levarmos em conta

¹ *Ét. Nic.*, I, 13, 1102b.

² De fato, entre as possíveis traduções para o termo *logos* (λόγος), figuram tanto a linguagem por meio da qual um pensamento é expresso quanto o próprio pensamento em si (Liddell; Scott, 1889).

³ *Política*, I, 1253a; *Ét. Nic.*, I, 7, 1097b.

⁴ Neste trabalho, a tradução para o português das citações de obras publicadas em alemão ou inglês é sempre minha.

⁵ Ver também, por exemplo, o ensaio a respeito *Das diferentes raças humanas* (VvRM, AA 02:126).

o fato de que tais pensadores não tinham alternativas, pois, como explica Caponi (2016) em seu comentário sobre o *homo duplex* de Buffon:

Se a corporeidade humana, que foi produzida pela mesma matéria e pela mesma legalidade que produziu a corporeidade de outros animais, está imbuída e submetida à um princípio totalmente ausente em qualquer outro ser vivo, essa excepcionalidade deve obedecer a algo alheio a toda matéria (Caponi, 2016, p. 61).

Kant é herdeiro dessa tradição, tanto da filosófica quanto da científica, que, como se viu, aquele tempo ainda não havia se emancipado completamente da primeira. Em seus cursos de antropologia ministrados no período pré-crítico (anterior a 1781), Kant é, assim como Buffon, absolutamente explícito ao dizer que nossa subjetividade é dupla: animal e espiritual⁶. Além disso, ele chega a fazer uso de métodos semelhantes ao dos anatomistas de seu tempo ao lidar com questões como a da loucura em seu *Ensaio sobre as doenças da cabeça*, em que afirmou que não via “nada melhor do que imitar o método dos médicos” (VKK, AA 02:260). Outro exemplo de sua satisfação com os avanços das ciências naturais é seu elogio ao trabalho de Giuseppe Moscati intitulado *Da diferença corpórea essencial entre a estrutura dos animais e a dos homens*. Kant congratula o médico italiano por ter sido bem-sucedido no ponto em que Jean-Jacques Rousseau, enquanto filósofo, havia fracassado (*RezMoscati*, 02:423), isto é, demonstrar que não é a fraqueza do ser humano natural que o torna sociável⁷, mas o desabrochar de um germe (*Keim*) da razão que, uma vez desenvolvido, faz do humano um ser destinado à sociedade.

Mas ser herdeiro de uma tradição não significa, necessariamente, submeter-se a ela. A adesão de Kant ao naturalismo científico tinha limites, e estes se tornaram cada vez mais claros da década de 1770 em diante. Um exemplo paradigmático é a sua recepção da obra *Antropologia para médicos e sábios*⁸, de Ernst Platner, lançada em 1772. Para Kant, aquele que busca o conhecimento fisiológico do ser humano, capaz de explicar o que a natureza *faz* dele (*Anth*, AA 07:119), pode “argumentar com sutileza (seguindo Descartes) sobre os traços deixados no cérebro pelas impressões das sensações sofridas, mas tem de confessar que é mero espectador nesse jogo de suas representações” (*Anth*, AA 07:119). Isso porque, para Kant, tentativas como a de Platner de explicar “como os órgãos corporais se conectam com os

⁶ Os termos empregados por Kant são “alma” (*V-Anth/Collins*, AA 25:13; *V-Anth/Parow*, AA 25:246) e “*intelligens*” (*V-Anth/Pillau*, AA 25:736).

⁷ Ver, por exemplo, Rousseau (1968, p. 246).

⁸ *Anthropologie für Ärzte und Weltweise*.

pensamentos” (*Br*, AA 10:145) cometiam o grave erro de ignorar que o *eu pensante* era completamente independente do corpo⁹.

A discordância de Kant com o projeto de Platner era tamanha que ele usou a obra deste como um exemplo do *não era* antropologia (*V-Anth/Fried*, AA 25:472). Para Kant, a única antropologia possível era a *pragmática*, isto é, uma antropologia que, em vez de buscar entender o que a natureza faz do ser humano, indaga o que “*ele faz de si mesmo, ou pode e deve fazer como ser que age livremente*” (*Anth*, AA 07:119)¹⁰.

No entanto, conforme explica Zammito (2002, p. 298), o repúdio de Kant à antropologia fisiológica de Platner não se deu porque o primeiro já possuía essa concepção de antropologia pragmática; ao contrário, Kant cunhou o termo *pragmático* – que apareceu pela primeira vez apenas em 1775/76, nas lições de antropologia *Friedländer* (*V-Anth/Fried*, AA 25:469ss) – e utilizou-o para qualificar sua antropologia para se contrapor àquilo que via como uma abordagem equivocada. Isso não significa, porém, que as ideias que fundamentam essa recusa inicial só tenham surgido no meio da década de 1770¹¹.

A raiz da aversão de Kant ao projeto de Platner é algo que fundamenta seu modo de pensar desde o início de seus trabalhos publicados, a saber, a crítica à tentativa de fazer com que certa área do conhecimento avance para além dos seus limites, o que nesse caso específico significava utilizar o *modus operandi* naturalista para ir além daquilo que constitui seu campo: estudar o corpo para falar da alma. Esse ponto de vista aparece já no seu primeiro escrito publicado, *Forças vivas*¹², em que Kant critica a postura dogmática de se propor teorias incapazes de apontar para os seus próprios limites (*GSK*, AA 01:148-9)¹³. É essa postura que o faz acolher o trabalho de Moscati e rejeitar o de Platner, pois, enquanto Moscati limitava suas conjecturas ao que Kant vai chamar de “animalidade humana”¹⁴, projetos como o de Platner e do biólogo genebrino Charles Bonnet tentavam ir além e, como esperado por Kant, fracassavam: “A transição do movimento corporal para o movimento espiritual não pode ser

⁹ Cf.: “O eu é apenas a alma, o corpo é a casca” (*V-Anth/Collins*, 25:15); e também: “Estamos, portanto, certos de que a alma é um ser simples e inteiramente separado do corpo” (*V-Anth/Parow*, 25:246).

¹⁰ Os grifos que aparecem nas citações diretas são sempre do original, salvo se especificado o contrário.

¹¹ Nesta sessão, limitamo-nos a abordar o aspecto negativo desse conflito entre a concepção corrente e a nova concepção kantiana de antropologia, isto é, os motivos da recusa de Kant. Na sessão 1.3 abordamos o aspecto positivo, ou seja, aquilo que Kant efetivamente apresenta como alternativa.

¹² O título completo é: *Pensamentos sobre a verdadeira estimação das forças vivas e julgamento das provas das quais Leibniz e outros mecanicistas se utilizaram nessa causa controversa, ao lado de algumas considerações prévias que dizem respeito à força dos corpos em geral*. Trata-se de uma obra que, curiosamente, foi dedicada a um médico, Johann Christoph Bohl (*GSK*, 01:03).

¹³ Cf. Trevisan (2016).

¹⁴ “Deve-se sempre distinguir entre animalidade e racionalidade no ser humano. No que diz respeito à primeira, ele pouco se distingue de outros animais” (*V-Anth/Parow*, 25:246).

melhor explicado, por isso Bonnet e vários outros caem em grande erro quando acreditam que podem inferir com certeza do cérebro para a alma” (*V-Anth/Collins*, AA 25:10)¹⁵.

Para melhor compreender o fundamento dessa crítica de Kant, faz-se necessário entender como nessa época, meados de 1770, Kant dividia a *fisiologia*, que era o nome dado por ele e outros filósofos ao estudo dos objetos dos sentidos em geral (*V-Met-L1/Pölitz*, AA 28:221); e ele o fazia de dois modos complementares. A primeira divisão era concernente à *forma* do conhecimento, *racional* ou *empírico* – a primeira deriva seu conhecimento de princípios de conceitos da razão, enquanto a segunda o deriva da experiência (*V-Met-L1/Pölitz*, AA 28:221). A segunda divisão pautava-se no sentido responsável por apreender o objeto em questão, a saber, o interno ou o externo – o primeiro dizia respeito à alma e o segundo aos corpos (*V-Met-L1/Pölitz*, AA 28:222). Nessa concepção, o erro de Platner e Bonnet teria sido desconsiderar a diferença exposta na segunda divisão. Isto é, ambos erravam ao tentar elucidar algo no tocante ao sentido interno mediante uma investigação de um objeto do sentido externo. Muito do que viria a caracterizar a antropologia pragmática de Kant é o esforço de não incorrer nesse mesmo erro.

2.2 DA PSICOLOGIA EMPÍRICA À ANTROPOLOGIA PRAGMÁTICA

Se a desconsideração daquela segunda divisão a respeito do papel dos sentidos interno e externo explica, aos olhos de Kant, o descaminho pelo qual Platner e Bonnet haviam encaminhado a antropologia, há também na má compreensão da primeira divisão, concernente à forma do conhecimento (racional e empírico), o risco de se mal conduzir o estudo acerca do ser humano. Nesse quesito, no entanto, as coisas estavam mais de acordo com o que pensava Kant – talvez o mais correto seja dizer que Kant é que estava mais de acordo com o estado de coisas do pensamento de sua época –, pois a metafísica de matriz wolffina já dividia o estudo do sentido interno (da alma, portanto), nomeada psicologia, entre racional e empírica. Havia, porém, tensões mal resolvidas no interior dessa divisão, e a elaboração dessas tensões foi igualmente decisiva na formulação da antropologia kantiana.

Já na primeira metade dos anos 1770, Kant lecionava metafísica em Königsberg e, para isso, fazia uso da *Metafísica* de Baumgarten como livro-texto (Ameriks; Naragon, 1997, p. xiv). Nessa obra de Baumgarten, consagrava-se a já referida divisão wolffiana da psicologia entre racional e empírica (Wolff, 2018, p. 9 [§1]). Para Baumgarten (2014), à *psicologia*

¹⁵ Não será difícil inferir que, ao falar de “outros”, Kant esteja referindo-se também a Platner.

racional cabia deduzir suas afirmações a respeito do “conceito de alma através de uma série mais longa de argumentos” (Baumgarten, 2014, p. 198-279, §501-799), enquanto a *psicologia empírica* deveria deduzir “suas afirmações com base na experiência que está mais próxima à mão” (Baumgarten, 2014, p. 198, §503).

Nessa época, Kant ainda não havia desenvolvido sua análise dos paralogismos da razão pura nem sua consequente crítica das pretensões da psicologia racional (*KrV*, A 342/B 400), de modo que não havia – ou não estavam explícitos – problemas com essa disciplina. O que Kant criticava já nessa época era a relação entre esses ramos da psicologia.

Como mostra Frierson (2014, p. 90n), diferentemente de Wolff, que “emprestava” princípios lógicos da psicologia empírica, Kant acreditava ser mais correto fazer uso de princípios lógicos para desenvolver sua psicologia empírica, o que já oferece indícios de uma característica central de sua antropologia: a subsunção de elementos empíricos a um princípio organizador sistemático a ser oferecido pela filosofia. Além disso, para Kant, a psicologia empírica sequer deveria integrar um manual de metafísica, pois, uma vez que “metafísica nada tem a ver com cognição empírica” (*V-Anth/Collins*, AA 25:8), a psicologia empírica – que, como afirmava o próprio Baumgarten (2014), se baseava na experiência – não poderia dela fazer parte; se o fazia, era porque ambas as disciplinas (metafísica e psicologia) não se encontravam suficientemente desenvolvidas:

Ninguém nunca soube realmente o que é metafísica, ainda que ela tenha sido exposta por tanto tempo. Não se sabia como determinar seus limites, logo se coloca aí muito do que não realmente lhe pertencia. [...] A segunda causa foi claramente a seguinte: a doutrina da experiência das aparências da alma não chegou a nenhum sistema que pudesse constituir uma disciplina acadêmica separada (*V-Met-L1/Pölitz*, AA 28:223).

Por isso, Kant sugeria emancipar a psicologia empírica da metafísica. Para tanto, além dos motivos de ordem teórica expostos, somavam-se ainda outros dois motivos de ordem prática. Primeiramente, Kant alegava que tal divisão auxiliaria os processos de ensino, pois, de tal modo, o estudante não precisava conhecer metafísica para estudar psicologia (*V-Anth/Collins*, AA 25:8). Em segundo lugar, porque, na visão de Kant, ao se separar metafísica e psicologia empírica, esta última ganharia o estatuto de ciência autônoma, algo necessário para que ela se desenvolvesse (*V-Anth/Collins*, AA 25:8).

Tal afirmação levou alguns intérpretes a acreditar que Kant alimentava o desejo de uma antropologia científica, de modo que sua virada pragmática não seria um voltar-se contra Platner e Bonnet apenas, mas também contra seu próprio projeto (Zammito, 2002, p. 296). Embora Kant de fato abandone a ideia de fazer da antropologia uma ciência tal qual a física

newtoniana, os motivos que o levaram a repudiar a antropologia fisiológica já estavam explicitados nessas mesmas lições em que se encontram expressas as suas expectativas de uma antropologia com estatuto científico. Ou seja, Kant já havia, em 1772, escolhido trilhar um caminho distinto dos fisiologistas, só ainda não havia descoberto os limites desse caminho e, por isso, nesse momento acreditava na possibilidade de uma antropologia não fisiológica, mas científica.

Parece ter sido o esforço de pensar uma psicologia empírica autônoma perante a metafísica que levou Kant a conceber uma antropologia. Herder, em suas anotações feitas nas aulas de Kant entre 1762 e 64, escreveu que as lições de metafísica do professor de Königsberg continham “1. Antropologia, 2. Física, 3. Ontologia, 4. A origem de todas as coisas, Deus, e o mundo, portanto teologia” (*apud* Irmscher, 1964, p. 51). Ou seja, para Kant, o conteúdo de psicologia já era mais bem designado como “antropologia” mesmo antes de esse campo de estudo se constituir como uma disciplina propriamente dita.

O rompimento com o método baumgarteniano de estudo empírico do ser humano não se deu, porém, de imediato. Kant, que não publicou sua *Antropologia*¹⁶ até estar aposentado, seguiu utilizando a obra de Baumgarten até o fim de sua carreira acadêmica (Wilson, 2006, p. 23). O uso do texto de Baumgarten tornou-se, porém, cada vez mais limitado, a certa altura servindo quase que exclusivamente como estrutura curricular: “Devido a sua ordenação, a psicologia empírica de Baumgarten é o melhor guia, e somente a ordem dos materiais e capítulos será mantida nesta antropologia, embora muitas outras considerações entrem, já que seu livro só diz respeito ao que é escolástico” (*V-Anth/Mron*, 25:1214).

Essas “muitas outras considerações” não apenas substituíram o conteúdo da obra de Baumgarten por outros conhecimentos agregados por Kant; elas deram ao estudo do ser humano um propósito inteiramente diverso àquele da psicologia empírica. Para Kant, a antropologia não poderia ser uma ciência escolástica, especulativa, como era a psicologia de Baumgarten, mas prática, que versasse sobre o *uso* do conhecimento (*V-Anth/Collins*, AA 25:9).

Ou seja, se por um lado a psicologia empírica não cometia o mesmo erro da antropologia fisiológica de ignorar o sentido responsável pela apreensão do seu objeto, por outro o conhecimento por ela gerado padecia da mesma limitação, a de ser um conhecimento

¹⁶ Külpe recuperou uma notícia do periódico *Neues deutsches Merkur* (*Novo Mercúrio Alemão*) na qual se insinuava que o motivo da não publicação era para que os alunos não deixassem de frequentar suas aulas (*apud* Foucault, 2011, p. 15-16), mas não é possível saber se tal informe corresponde à realidade. Outra possibilidade, que ficará mais clara no decorrer deste capítulo, é que Kant, fazendo de sua filosofia crítica o alicerce de suas ponderações pragmáticas, tivesse esperado a conclusão daquela para publicar esta.

puramente teórico, escolástico, e Kant estava interessado em produzir um conhecimento pragmático, que pudesse ser utilizado na vida comum.

Por esse motivo, embora não invalidasse a psicologia empírica, Kant acreditava que outra disciplina se fazia necessária. Um exemplo dessa sua concepção de estudo do ser humano no qual psicologia empírica e antropologia coexistem aparece numa lição de metafísica já dos anos 1790, quando a fronteira entre as disciplinas estava mais do que clara para Kant. Ali, vemos nosso autor interrompendo seu ensino a respeito da psicologia empírica no justo momento em que este passaria a tratar do que o ser humano pode fazer de si mesmo, alegando que esse conteúdo de viés pragmático pertencia à antropologia e, por isso, não deveria ser tratado ali (*V-Met/Dohna*, AA 28:679).

Em suma, o que vemos em Kant é a necessidade de uma doutrina capaz de produzir um conhecimento acerca do ser humano que complementasse a psicologia empírica, mas que não incorresse nos erros da antropologia de sua época. Para isso, ele não teve alternativa senão produzir uma antropologia como até então ninguém havia proposto (*V-Met/Mron*, AA 15:1211). Tal doutrina não surgiu, porém, de uma vez; foi gestada anteriormente, no interior de outra disciplina: a *Geografia física*.

2.3 DA GEOGRAFIA FÍSICA À ANTROPOLOGIA PRAGMÁTICA

“O método de instrução é pragmático se ele tem outro motivo além do acadêmico, se ele não é somente para a escola, mas para o mundo e para a moralidade” (*Refl* 1482). Que tanto a antropologia fisiológica quanto a psicologia empírica fossem incapazes de produzir um conhecimento dessa natureza, foi o que tentamos demonstrar até então. Uma questão diversa, porém, é entender por que Kant acreditava ser *necessário* produzir esse tipo de conhecimento. A resposta ele mesmo nos dá, em seu *Anúncio do plano das preleções do semestre de inverno de 1765/1766*¹⁷:

Logo no início de minha carreira acadêmica, percebi que os estudantes estavam sendo seriamente negligenciados, particularmente neste aspecto: desde cedo aprenderam a arte da argumentação sutil, mas faltava-lhes qualquer conhecimento adequado de assuntos históricos que pudesse remediar sua falta de experiência (*NEV*, AA 02:312).

Embora mais bem explicitado nesse *Anúncio*, o interesse de Kant em resolver essa problemática pedagógica já se fazia presente desde o início de sua atividade docente, em 1755,

¹⁷ *Nachricht von der Einrichtung seiner Vorlesungen in dem Winterhalbenjahre von 1765-1766 (NEV)*.

a começar pelo curso de geografia física que lecionou na Universidade de Königsberg pela impressionante marca de 49 vezes até sua aposentadoria. Conforme explica no *Projeto e anúncio para uma série de aulas sobre geografia física*¹⁸, de 1757, o objetivo do curso era oferecer uma compreensão geral do mundo, não numa perspectiva científica, mas do ponto de vista “do viajante que em todo lugar observa o que é digno de nota, o estranho, o belo, compara as observações que ele coletou e revisa suas ideias de acordo” (*EACG*, AA 02:03). Chama atenção o caráter concomitantemente crítico e pragmático que o conhecimento adquire nesse ponto de vista, o de servir como pedra de toque para uma revisão das próprias ideias.

Mais adiante, nesse mesmo texto, Kant reforça o desejo de promover um ensino pragmático-reflexivo, no qual os novos conhecimentos não fossem apenas empilhados, mas produzissem uma reavaliação do próprio conhecimento e, em última instância, do próprio sujeito do conhecimento:

Apresento isto [o reino animal, vegetal e mineral] primeiro de acordo com a ordem natural das classes, e finalmente percorro todos os países da Terra em uma exposição geográfica, para explicar as tendências dos seres humanos que derivam da zona em que vivem, a diversidade de seus preconceitos e modos de pensar, na medida em que tudo isto pode servir para que o ser humano se conheça melhor (*EACG*, AA 02:09).

Kant percebeu que o conteúdo despejado sobre os alunos não condizia com sua *experiência*, isto é, sua capacidade de saber como empregar tal conhecimento na vida, o que tornava os alunos incuravelmente presunçosos¹⁹. A solução era prover-lhes conhecimentos históricos. Aqui, por conhecimentos históricos, Kant entendia todo conhecimento empírico que pudesse ser assimilado e posto em prática, como história natural ou direito (*NEV*, AA 02:306), um conhecimento capaz de transformar um conjunto de percepções em experiência propriamente dita (*PG*, AA 09:157)²⁰.

Uma vez que experiências de vida não podem ser logicamente deduzidas ou forjadas em laboratório, o método para tal não era outro senão compartilhar com os discentes as experiências de outras pessoas. Por esse motivo, Kant comprimiu o conteúdo inicialmente programado para seu curso de geografia física, de modo a abrir espaço para uma segunda parte, na qual ele se ocuparia do ser humano. Nessa etapa do curso, apresentava as diferentes “raças”

¹⁸ *Entwurf und Ankündigung eines Collegii der physischen Geographie* (*EACG*).

¹⁹ “E é isto, também, que está na origem daquela prosa precoce dos jovens pensadores, que é mais cega que qualquer outra presunção e mais incurável que a ignorância” (*NEV*, AA 02:305).

²⁰ Kant deixa claro que o termo *experiência* é empregado em sua acepção corriqueira, como quando falamos que “um adulto é mais experiente que uma criança”, e não naquele sentido filosófico de apreensão daquilo que nos é dado na sensibilidade.

de seres humanos buscando comparar suas diferenças de caráter natural e moral (*NEV*, AA 02:312).

O curso de geografia física seguiu tal formatação até 1772, quando essa segunda parte foi extraída para constituir uma disciplina independente, a antropologia. Kant assim o fez, pois, além do crescente conteúdo que divergia do propósito inicial da geografia física, tornar a antropologia uma disciplina acadêmica propriamente dita permitiria que ela se desenvolvesse mais enquanto ciência – o mesmo argumento que Kant utilizou para defender a emancipação da psicologia empírica da metafísica. Tais propósitos foram bem explicitados numa carta que Kant endereçou a seu amigo Marcus Herz, em 1773:

Neste inverno estou dando, pela segunda vez, um curso sobre antropologia, um assunto que agora pretendo transformar em uma disciplina acadêmica propriamente dita. Mas meu plano é bastante singular. Pretendo nele divulgar as fontes de todas as ciências [práticas], a ciência da moralidade, da habilidade, das relações humanas, do modo de educar e governar os seres humanos e, portanto, tudo o que diz respeito à prática. Procurarei discutir os fenômenos e suas leis, mais do que os fundamentos da possibilidade do pensamento humano em geral. Consequentemente as indagações sutis e, a meu ver, eternamente fúteis sobre a forma como os órgãos do corpo estão ligados ao pensamento, eu as omito por completo. Incluo tantas observações da vida comum que meus ouvintes têm ocasião constante de comparar sua experiência comum com minhas observações e assim, do começo ao fim, acharem as palestras divertidas e nunca áridas. No meu tempo livre, estou tentando preparar um estudo preliminar para os alunos deste agradável estudo empírico e análise da natureza da habilidade (prudência) e até mesmo da sabedoria que, juntamente com minha geografia física e distinta de qualquer outro aprendizado, pode ser chamada de conhecimento do mundo (*Br*, AA 10:145-46).

A expressão “conhecimento do mundo” (*Weltkenntnis*) tem, para Kant, um significado preciso, mas é utilizado com duas ênfases distintas. Num uso mais largo, conhecimento do mundo significa algo muito próximo daquilo que, no *Anúncio*, Kant chamou de conhecimento histórico, isto é, um conhecimento capaz de suprir a falta de vivência dos alunos, vinculando percepções de modo a fazer delas experiência (*PG*, AA 09:157), antecipando assim aquilo a que eles só teriam acesso quando já estivessem fora da academia, enquanto cidadãos do mundo²¹. Como tal, o conhecimento do mundo é composto de conhecimento teórico e pragmático: “O teórico consiste em nosso saber o que é requerido para certos propósitos finais, e, portanto, diz respeito ao entendimento. O pragmático consiste na faculdade de julgar para nos valermos de todas as habilidades. É necessário para garantir toda a habilidade” (*V-Anth/Fried*, AA 25:469)²².

²¹ Kant chama esse tipo de conhecimento do cidadão do mundo de “possuir o mundo” (*Anth*, AA 07:120).

²² É sabido que Kant postula a impossibilidade de se instruir a faculdade de julgar (*KrV*, A 133-4/B 172-3), o que representa um entrave para a ideia de que um conhecimento pragmático possa oferecer qualquer auxílio nessa área. Tal problemática é tratada no quarto capítulo.

Em outras ocasiões, conhecimento do mundo é utilizado por Kant em sentido mais estrito, de modo a referir-se especificamente ao conjunto de disciplinas idealizadas para oferecer tal conhecimento, a saber, a geografia física e a antropologia (*PG*, 9:158)²³. Por esse motivo, desde 1775 Kant passou a qualificar a antropologia como “pragmática”²⁴, um termo que enfatiza o fato de que a antropologia kantiana tem como fundamento uma ideia ausente em todas as demais antropologias (*V-Anth/Mron*, AA 15:1211), ou seja, investigar não o que a natureza fez do ser humano, mas o que ele mesmo faz, ou pode e deve fazer, de si mesmo enquanto ser que age livremente (*Anth*, AA 07:119).

É importante frisar que a antropologia kantiana não é pragmática apenas porque seu objeto de investigação está no campo da filosofia prática, isto é, da liberdade²⁵, mas porque se propõe a oferecer os meios de tornar úteis outros conhecimentos, ou seja, *conhecimento do mundo*.

2.4 SOBRE A ORIGEM DA ANTROPOLOGIA PRAGMÁTICA

A leitura que empreendemos até agora traz à tona um antigo debate sobre a origem da antropologia de Kant. A questão foi levantada num debate entre Erich Adickes e Wilhelm Dilthey, por ocasião da organização de *Kants gesammelte Schriften*. O debate entre editores, registrado em sete cartas, dizia respeito ao posicionamento sistemático de *Antropologia de um ponto de vista pragmático* na coletânea. Enquanto Adickes argumentava que *Antropologia* havia surgido de *Psicologia empírica*, Dilthey defendia que sua origem remontava a *Geografia física*.

Embora Dilthey tenha convencido Adickes, não apenas a *Antropologia* e a *Geografia física* foram editadas em volumes separados, como o debate se propagou pelas gerações seguintes. Do lado de Dilthey ficaram – para citar alguns – Benno Erdmann, Georg Gerland e, mais recentemente, Holy Wilson, pautando-se sobretudo no argumento de que não apenas parte do conteúdo da *Antropologia* apareceu na *Geografia física* (Erdmann, 1908, p. 47 *apud* Hahn, 2010, p. 137), como ambas as disciplinas compartilhavam a finalidade comum de serem conhecimento do mundo (*Weltkenntnis*).

²³ Entre as duas, no entanto, a antropologia pareceu ganhar primazia ao longo dos anos. Nas lições *Mrongovius*, de 1784-85, Kant fala que conhecimento do mundo não é conhecimento de toda natureza, mas do ser humano, pois toda ciência se refere ao ser humano (*V-Anth/Mron*, AA 25:1210). Ver também: *Anth*, AA 07:119.

²⁴ Como já mencionado, o qualitativo *pragmático* aparece pela primeira vez nas lições *Friedländer* (*V-Anth/Fried*, AA 25:469).

²⁵ Pela citação de Friedländer, pode-se dizer que é o aspecto teórico do conhecimento do mundo, ou seja, “saber o que é requerido para certos propósitos finais” (cf. *V-Anth/Fried*, AA 25:469).

Defendendo a posição de Adickes, ficaram – novamente, para citar apenas alguns – Norbert Hinske, Emit Arnoldt e Reinhard Brandt, asseverando que a estrutura da *Antropologia* se manteve aquela da *Psicologia empírica*, e contra-argumentando que a ideia de que havia conteúdos antropológicos na *Geografia física* não se sustentava, pois os limites da geografia enquanto disciplina não estavam bem delineados a ponto de se dizer o que estava dentro ou fora dela (Arnoldt, 1908, p. 354-355 *apud* Wilson, 2006, p. 17).

Em vez de aderir a esta ou aquela hipótese, será mais útil – considerando o objetivo da presente pesquisa – uma reavaliação do problema. Por se tratar originalmente de uma questão de posicionamento de uma obra numa coletânea, a disputa entre Adickes e Dilthey não permitia respostas compatibilistas. Ocorre, porém, que para nós, que já não temos esse interesse, faz pouco sentido insistir numa divisão tão rígida.

Um intérprete que notou a necessidade de refinar o debate foi Werner Stark, ao salientar que a compreensão da gênese da *Antropologia* passa por levar em conta sua estrutura bipartite, a saber, a *Didática antropológica* e a *Característica antropológica*. Segundo Stark, a *Didática* seria proveniente da *Psicologia empírica* de Baumgarten, enquanto a *Característica*, das *Observações acerca do sentimento do belo e do sublime*, de 1764 (*apud* Hahn, 2010, p. 139-140). A esse respeito, porém, Alexandre Hahn (2010) faz uma ressalva importante:

De fato, a comparação do conteúdo da característica antropológica com o das *Observações* permite identificar algumas similaridades. Mas, ao mesmo tempo, existem importantes diferenças entre ambos os textos. Nas *Observações*, Kant está empenhado em explicitar a importância e a função que os sentimentos (mais precisamente, os sentimentos do belo e do sublime) têm na vida moral. Na *Antropologia*, por outro lado, ele parece estar mais empenhado em mostrar como é possível, através da observação do exterior do ser humano, conhecer algo do interior do mesmo, a fim de usar pragmaticamente esse conhecimento. Em ambas as obras o filósofo assume a posição de um observador que descreve o que vê nos homens. A diferença está no objetivo das observações em cada uma dessas obras. Na obra de 1764 [*Observações*], Kant se vale da enumeração das diferenças entre os povos, entre os sexos e de temperamento entre os homens, para determinar o grau da sensibilidade do gênero humano, ou seja, da capacidade de recepção aos sentimentos do belo e do sublime. Na obra de 1798 [*Antropologia*], por sua vez, ele se serve da exposição das diferenças no caráter da pessoa (que é subdividida em disposição natural, temperamento ou caráter sensível [*Sinnesart*] e caráter inteligível [*Denkungsart*]), do gênero, do povo e da espécie para traçar um quadro geral da humanidade. Assim, nas *Observações*, o objetivo do filósofo parece ser o de entender a dinâmica, engendrada pelos sentimentos do belo e do sublime, que move o ser humano de diversas formas. Na *Antropologia*, ele parece querer sistematizar os dados acerca da conduta do ser humano, a fim de que seja possível fazer uso dessas informações (Hahn, 2010, p. 140-141).

Como aponta Hahn (2010), embora tenha sido nas *Observações* que Kant desenvolvera muitas das ideias constantes da *Característica antropológica*, apenas nas lições da *Geografia*

física o caráter de *conhecimento do mundo*, como antítese do conhecimento escolástico que caracteriza disciplinas como a psicologia empírica, aparece tal e qual o encontramos na *Antropologia*.

Outro aspecto importante que ajuda a explicar o abandono paulatino da *Psicologia empírica*, bem como a extração da *Antropologia* do curso *Geografia física*, é o fato de Kant, com o passar dos anos, ter pautado cada vez mais seu ensino antropológico na estrutura de sua filosofia crítica, sobretudo da *Crítica da razão pura*. Esse movimento diminuiu a importância de Baumgarten e tornou cada vez mais distintas as disciplinas de geografia e antropologia, na medida em que a primeira se manteve como um estudo empírico que se balizava pelas ciências naturais, estruturada a grosso modo com base nos reinos da natureza – mineral, vegetal, e animal, incluindo-se neste último o ser humano, que não recebe tratativa antropológica, e sim somente etnográfica –, enquanto a segunda se consolidou como um estudo empírico filosoficamente organizado, dada a natureza especial de seu objeto: a alma.

Tal constatação remete-nos a mais uma questão que tem sido mencionada, mas que ainda não recebeu a devida atenção: se a antropologia é uma “doutrina do conhecimento do ser humano sistematicamente composta” (*Anth*, AA 07:119), e se essa sistematicidade provém da filosofia transcendental de Kant, quais são os limites e as tensões existentes nessa relação entre *Antropologia* e a sua obra *Crítica*?

2.5 ANTROPOLOGIA E FILOSOFIA TRANSCENDENTAL

A questão, embora apresente um verniz de polêmica, tem sua pertinência justificada quando nos atentamos a alguns aspectos do desenvolvimento da obra kantiana. Primeiramente, temos o fato de que Kant não apenas lecionou, mas atualizou continuamente o conteúdo da antropologia ao mesmo tempo que desenvolvia seu projeto crítico, o que levanta *suspeitas* acerca da possível influência de uma atividade sobre a outra. Como bem observa Daniel Omar Perez (2018, p. 62):

A ressalva é precisa: o fato de serem paralelos – o desenvolvimento do projeto da filosofia transcendental e o desenvolvimento das aulas de antropologia –, não os tornam necessariamente dependentes ou estruturalmente relacionados, a simultaneidade não é argumento, mas certamente abre uma suspeita acerca da possibilidade de algum tipo de vínculo a ser provado²⁶.

²⁶ Nesse artigo, Daniel Omar Perez (2018) faz abrangente apanhado da tomada de posição de vários intérpretes de Kant sobre a relação entre antropologia e projeto crítico. Tal levantamento não será aqui replicado, mas está pressuposto em nossas observações.

Além disso, há o fato de Kant ter feito menções explícitas à antropologia em suas *Críticas*, bem como em outras obras e anotações. Que, nesses casos, o termo *antropologia* não apareça acompanhado do qualitativo *pragmática*, mas de outros – como transcendental, empírica, psicológica, prática ou moral²⁷ – não anula a questão, mas faz surgir outra: há em Kant uma única antropologia, ou várias?

Responder à primeira questão exige uma resposta para a segunda e, por isso, iniciamos por ela. Para melhor apreciar o problema, é necessário rever o uso que Kant faz desses diferentes termos. Não será possível elaborar aqui uma onomástica completa, e por isso nos limitamos aos três usos que Kant faz do termo *antropologia* que acreditamos serem mais representativos: “transcendental”; “moral e/ou prático”, aqui agrupados; e, por fim, “pragmático”.

2.5.1 Antropologia transcendental

Começamos pela designação mais problemática, uma vez que o termo *transcendental* indica um conhecimento *a priori*²⁸, que, associado ao termo *antropologia*, parece propor a possibilidade de se conhecer *a priori* algo a respeito não apenas do ser racional finito em geral (*KrV*, B 72 e A 358), mas do ser humano especificamente. Tal designação – *Anthropologia transscendentalis* – não aparece em nenhuma obra por Kant publicada, e sim somente uma única vez em suas anotações postumamente reunidas (*Refl* 903).

Do ponto de vista filológico, sua relevância é diminuta, uma vez que sua singularidade impede uma análise comparativa por meio da qual considerações mais robustas poderiam ser feitas. Além disso, na reflexão em que o termo aparece, Kant fala de um “autoconhecimento do entendimento e da razão” (*Refl* 903), o que sugere um tipo de intuição pura de si, uma ideia descartada por ele na *Crítica da razão pura*. Que Adickes, organizador dessas anotações, date esse trecho como tendo sido grafado em algum momento entre 1776 e 1778 – antes da publicação da primeira *Crítica*, portanto – dá forças a essa suposição²⁹.

Há, no entanto, outro motivo para que se considere o termo: o uso que os intérpretes de Kant têm feito dele. Trata-se, de modo geral, de um uso instrumental. Os intérpretes não defendem a existência de uma antropologia transcendental propriamente dita em Kant, mas

²⁷ Ver, por exemplo, o levantamento feito por Brian Jacobs (2003, p. 111).

²⁸ “Chamo transcendental a todo o conhecimento que em geral se ocupa menos dos objetos, que do nosso modo de os conhecer, na medida em que este deve ser possível a priori” (*KrV*, B 25).

²⁹ Kant poderia ter clareza da impossibilidade desse tipo de autoconhecimento mesmo antes de publicar a obra, no entanto as lições dessa época, *Antropologia Friedländer*, de 1775/76, e *Antropologia Pillau*, de 1777/78, mostram que ele ainda acreditava na possibilidade de uma intuição de si. Esse argumento será reconstruído no próximo capítulo.

apropriaram-se do termo para circunscrever certo conjunto de reflexões no interior do projeto crítico que carece de um nome próprio. Claudia Schmidt (2007, p. 157 *apud* Perez, 2018, p. 56), por exemplo, usa o termo para referir-se aos princípios *a priori* da racionalidade prática que são específicos ao ser humano. Frierson (2013, p. 13) faz uso semelhante, enfatizando que consiste em uma análise do ser humano “a partir de dentro”, isto é, que o considera como agente, e não como objeto³⁰. Em ambos os casos, antropologia transcendental diz respeito à maneira como a filosofia pura responde às três perguntas da filosofia – *Que posso saber? Que devo fazer? Que me é permitido esperar?* (*KrV*, A 805/B 833; *Log*, AA 09:25) –, como um fundamento *a priori* que demarca as condições de possibilidade de responder à quarta: *Que é o ser humano?* (*Log*, AA 09:25). Colocado de outro modo, a questão não é dizer *a priori* o que o ser humano é, mas de dizer *a priori* o que ele *não pode deixar de ser*; trata-se, portanto, de um conhecimento cujo uso é meramente regulativo.

Nesse sentido, a antropologia transcendental é aquele elemento organizador, raramente explicitado, mas sempre pressuposto por Kant. Como argumenta Zammito (2002, p. 349): “Metafísica em sua forma crítica e, sobretudo, a autoridade transcendental do imperativo categórico, são fundamentos e restrições para toda antropologia possível: sem este comprometimento *a priori* à razão pura, Kant se torna irreconhecível”.

Compreender o papel sistematizante da filosofia transcendental na antropologia é fundamental para entender como são infundadas críticas como a de Schleiermacher, que via a *Antropologia* como um livro que se ocupa apenas do singular e que, como tal, “difícilmente poderia ser outra coisa exceto uma coleção de trivialidades” (Schleiermacher, 2021, p. 115 [365]). Kant mesmo já havia prevenido contra essa interpretação logo no início da obra: “Aqui, os *conhecimentos gerais* sempre precedem os *conhecimentos locais*, caso tal antropologia deva ser ordenada e dirigida pela filosofia, sem a qual todos os conhecimentos adquiridos não podem proporcionar senão um tatear fragmentário, e não ciência” (*Anth*, AA 07:120).

É assim que veremos Kant recuperando a distinção entre o *eu* da apercepção e o *eu* como objeto do sentido interno (*Anth*, AA 07:134n), bem como utilizando a noção de razão prática pura para avaliar os entraves das paixões (*Anth*, AA 07:266), a distinção entre desejo e excitabilidade (*Anth*, AA 07:270-1) e mesmo o uso da linguagem (*Anth*, AA 07:192). Mas é sobretudo na estrutura da obra que a subordinação da antropologia à filosofia se torna evidente.

A primeira parte (*Didática antropológica*), como veremos no próximo capítulo, segue a distinção entre faculdades apresentada na primeira *Crítica* e aprofundada na terceira, motivo

³⁰ Não confundir com a ideia de uma intuição empírica pelo sentido interno ou com uma intuição transcendente; Frierson (2013) claramente reconhece a rejeição kantiana quanto a essas teorias.

pelo qual Foucault (2011, p. 58) afirmou que a *Antropologia* é “sistemática em virtude de uma estrutura que é aquela da *Crítica*, e que ela repete”. Mesmo na segunda parte (*Característica antropológica*), mais pragmática, isto é, mais voltada à capacidade de autodeterminação do sujeito e dos povos, vemos elementos de sua filosofia moral e política serem recuperados de modo a balizarem suas reflexões antropológicas.

Não é possível dizer, portanto, que haja uma antropologia transcendental propriamente dita em Kant, no entanto a antropologia kantiana, tal como se apresenta, seria impossível sem a estrutura oferecida pela filosofia transcendental.

2.5.2 Antropologia moral

Uma das passagens mais citadas nos esforços interpretativos que buscam elucidar o vínculo entre antropologia e filosofia crítica é a da *Metafísica dos costumes*, que merece citação integral, dada sua relevância:

A contraparte de uma metafísica dos costumes, como o outro membro da divisão da filosofia prática em geral, seria a **antropologia moral**, que conteria as condições subjetivas tanto impeditivas como favorecedoras da *realização* das leis da primeira na natureza humana: a produção, difusão e consolidação dos princípios morais (na educação e no ensino escolar e popular) e, de igual modo, outros ensinamentos e prescrições fundados na experiência. Desta antropologia não se pode prescindir, mas ela não deve de modo algum preceder aquela metafísica dos costumes ou ser a ela misturada, porque então se corre o perigo de extrair leis morais falsas, ou ao menos indulgentes, que fazem com que pareça inacessível o que precisamente por isso não é alcançado – ou porque a lei não foi discernida nem apresentada em sua pureza (enquanto aquilo em que consiste também sua força), ou porque são utilizados móveis totalmente inautênticos ou impuros para o que em si é bom e conforme ao dever móveis que de resto não deixam nenhum princípio moral seguro nem como fio condutor do juízo, nem como disciplina da mente no cumprimento do dever, cuja prescrição tem de ser dada absolutamente *a priori* apenas pela razão pura (MS, 06:217, itálicos do original, negritos meus).

A antropologia moral como complemento é, portanto, o que vem *depois* de uma metafísica dos costumes. A questão é: onde começa uma e termina a outra? Elas se confundem? Isto é, a antropologia *pertence* à filosofia crítica?

Reinhard Brandt é um conhecido crítico dessa possível integração. Para o comentador, fazer da antropologia parte integrante da filosofia crítica seria dar a ela um papel normativo que converteria a razão numa razão esquizofrênica, na medida em que esta seria governada por princípios empíricos (Martins, 2018, p. 23). Allen Wood (1999, p. 194 *apud* Perez, 2018, p. 55-56), ao contrário, argumenta em favor dessa integração, afirmando que antropologia faz parte

da filosofia prática, com a ressalva de que há aí uma hierarquia: não é a antropologia que é complementada pela filosofia prática pura; esta é complementada pela antropologia.

Uma interpretação intermediária – que talvez seja a mesma de Wood, mas que é explicitada com maior clareza, dando menos margem a enganos – é a de Robert Louden, apresentada em seu influente *Kant's impure ethics* (2000). Nessa obra, o autor defende que a antropologia moral é apreendida como o complemento empírico – ou, como ele chama, impuro (Louden, 2000, p. xvii) – que apresenta os princípios de aplicação da filosofia moral *na experiência*; princípios empíricos, portanto. Para ele, a antropologia de Kant cumpre o papel destinado à antropologia moral tendo em vista que torna a moralidade algo efetivo na vida humana (Louden, 2002, p. 35). Todavia, o comentador alerta que reconstituir essa segunda parte da moral exige mais do que revisitar as *Lições e a Antropologia*; faz-se necessário juntar os pedaços que se encontram espalhados também nos seus escritos sobre história, educação, religião e ética (Louden, 2002, p. 34; Louden, 2000, cap. 5, 2, 4 e 1, respectivamente).

Uma vez reconstituída, a antropologia moral apresenta-se como aquela doutrina que não integra a filosofia prática pura, mas é para esta um complemento essencial se levarmos em conta que uma doutrina moral aí está para ser aplicada. Conforme elucidava Alexandre Hahn (2010), que, em nossa interpretação, defende a mesma posição de Louden:

O trabalho da antropologia consiste apenas em identificar as condições subjetivas presentes na natureza humana e, por assim dizer, engendrar mecanismos (amparados em princípios empíricos) que combatam as condições que são obstáculos ao cumprimento da moralidade e que promovam as condições (predisposições) que favorecem a execução de princípios. Em vista disso, a antropologia moral é “indispensável” para a moral (Hahn, 2010, p. 166).

Ratificando a posição de Louden (2000; 2002) e de Hahn (2010), encontramos na *Antropologia Mrongovius* (1784/85) uma explicação de Kant acerca da natureza desse vínculo:

A antropologia é pragmática, mas está a serviço do conhecimento moral do ser humano, pois é preciso criar os motivos para a moral a partir dela, e sem ela a moral seria escolástica, não aplicável ao mundo, e não agradável ao mundo. A antropologia está para a moral como a geometria espacial está para a geodésia (*V-Anth/Mron*, AA 25:1211-12).

Ou seja, a antropologia possui uma característica própria, amoral, a de ser uma disciplina pragmática, voltada a produzir *conhecimento do mundo*. Parte desses conhecimentos deriva daqueles oferecidos pela doutrina moral, que contém princípios universais que “dependem” da antropologia para que sua aplicação na contingência da empiria seja possível. Isso indica que aquilo que Kant chama de antropologia moral, enquanto responsável pela

“produção, difusão e consolidação dos princípios morais” (*MS*, AA 06:217), é também, e necessariamente, pragmática. Noutras palavras, toda antropologia moral é pragmática; resta saber se há algo na antropologia pragmática que não diz respeito à moral. Vejamos, a seguir, que é esse o caso.

2.5.3 Antropologia pragmática

Vimos até agora que não existe uma antropologia transcendental propriamente dita, mas que a antropologia – que, sendo kantiana, é sempre pragmática – deve ser sistemática, e que tal estrutura sistematizante provém da filosofia transcendental. Vimos também que a antropologia moral é parte da antropologia pragmática, aquela porção desta última que é responsável por tornar a moralidade algo efetivo na vida humana. As perguntas que restam são: o que mais há na antropologia pragmática? Tem ela um campo de aplicação extramoral?

Um caminho possível para alcançar clareza sobre essa questão é recorrer à distinção de imperativos que Kant traça na *Fundamentação da metafísica dos costumes*. Trata-se, porém, de um caminho que deve ser trilhado com cautela, pois o sentido do termo “pragmático” que predica os imperativos na *Fundamentação* não é o mesmo que predica o “ponto de vista” da *Antropologia*. Alexandre Hahn (2010, p. 163) alerta que esses termos não podem ser confundidos, pois o sentido de “pragmático” da *Antropologia* engloba não somente os juízos pragmáticos da *Fundamentação*, mas mesmo os técnicos e os morais. Se por um lado o alerta é justo, por outro ele parece não reconhecer que os dois usos do termo “pragmático” são mais do que uma mera homonímia, que ambos de fato partilham um campo semântico. Iniciemos, de qualquer modo, com uma recapitulação do significado desses imperativos.

Na *Fundamentação*, Kant diferencia *imperativos categóricos* ou *morais*, cujo campo é a filosofia prática pura – a antropologia moral ocupa-se do meio de aplicar tal conceito puro à empiria³¹ –, daqueles *imperativos hipotéticos*, que tratam da “necessidade prática de uma ação possível como meio de alcançar qualquer outra coisa que se quer” (*GMS*, AA 04:414). Os *imperativos hipotéticos* estão, por sua vez, subdivididos em dois. Os primeiros, chamados *imperativos da destreza* ou *técnicos*, são analíticos, uma vez que quem “quer o fim, quer também (se a razão tem influência decisiva sobre as suas ações) o meio indispensavelmente necessário para o alcançar, que esteja no seu poder” (*GMS*, AA 04:417). Os segundos são os

³¹ Para um estudo sobre a conexão entre imperativo moral e imperativo hipotético, ver Korsgaard (1996, p. 43-76).

imperativos da prudência ou *pragmáticos* e, assim como os primeiros, dizem respeito aos meios para um fim, mas não são analíticos, pois tratam de um fim específico, a felicidade:

Os imperativos da prudência coincidiriam totalmente com os da destreza e seriam igualmente analíticos, se fosse igualmente fácil dar um conceito determinado de felicidade. Com efeito, poder-se-ia dizer aqui como acolá: quem quer o fim, quer também (necessariamente conforme a razão) os únicos meios que para isso estão no seu poder. Mas infelizmente o conceito de felicidade é tão indeterminado que, se bem que todo o ser humano a deseje alcançar, ele nunca pode dizer ao certo e de acordo consigo mesmo o que é que propriamente deseja e quer. A causa disto é que todos os elementos que pertencem ao conceito de felicidade são na sua totalidade empíricos, quer dizer, têm de ser tirados da experiência, e que, portanto, para a ideia de felicidade é necessário um todo absoluto, um máximo de bem estar, no meu estado presente e em todo o futuro. Ora, é impossível que um ser, mesmo o mais perspicaz e simultaneamente o mais poderoso, mas finito, possa fazer ideia exata daquilo que aqui quer propriamente (*GMS*, AA 04:417-18).

Embora o imperativo de ser feliz seja assertótico³² – pois todo ser humano não somente pode, como efetivamente tem a felicidade como um fim, na medida em que isso faz parte de sua essência (*GMS*, AA 04:415) –, diferentemente dos imperativos categóricos, que são universais e precisam, por intermédio de uma antropologia moral, ter seus meios de aplicação particular encontrados, a felicidade apresenta-se *apenas* na contingência da empiria.

Seria, portanto, uma antropologia pragmática aquela que busca ensinar os meios práticos mais eficazes para se alcançar a felicidade? Como já vimos na advertência de Hahn (2010), o sentido que Kant imprime à ideia de uma antropologia pragmática parece mais abrangente. Vejamos, por exemplo, como Kant, na *Antropologia Mrongovius* de 1784/95, descreve as três doutrinas responsáveis por cada um desses imperativos:

1. A doutrina da habilidade, que se ensina até mesmo às crianças e por meio da qual se aprende como são as coisas.
 2. A doutrina da prudência, que se aprende primeiramente com uma crescente capacidade de julgar (*bei zunehmender Urtheilskraft*) e que ensina como aplicar a habilidade.
 3. A doutrina da moral, que se soma a todos os fins do ser humano e através do qual ele se torna sábio. A habilidade é escolástica, a prudência é pragmática, e a sabedoria é moral.
- Antropologia é pragmática, mas está a serviço do conhecimento moral do ser humano, pois deve-se criar os móveis para a moral a partir desta, e sem isso a moral seria escolástica, de modo algum aplicável ao mundo, nem condizente com o mundo (*V-Anth/Mron*, AA 25:1211).

A ideia de pragmático aqui é a de exercício da faculdade de julgar, que é a faculdade que nos permite distinguir se algo está de acordo com dada regra (*KrV*, A132/B171), para

³² Que diz respeito a um bem atual, e não meramente possível (*GMS*, AA 04:415).

aplicar conceitos à experiência contingente, sempre indeterminada. Por exemplo, um médico age conforme imperativos da destreza (técnicos) no exercício de sua profissão, no entanto cada paciente exige a adequação dessas regras ao seu caso específico, o que requer o exercício da sua faculdade de julgar, que, por sua vez, está no âmbito da doutrina da prudência. Algo semelhante dá-se com a doutrina moral. O imperativo categórico ordena que devemos agir apenas segundo uma máxima tal que possamos ao mesmo tempo querer que ela se torne uma lei universal (*GMS, AA 04:421*), no entanto a “lei vale apenas para as máximas, não para ações determinadas” (*MS, AA 06:393*). Para as ações determinadas, precisamos da faculdade de julgar.

Ou seja, enquanto na *Fundamentação* a ideia de uma pragmática aparece mais intimamente relacionada à felicidade³³, na *Antropologia* ela aparece ligada à aplicação de toda regra no campo da experiência – sejam essas regras do entendimento (técnicas), sejam da razão prática (morais) –, para o qual a faculdade de julgar se faz necessária. Noutras palavras, na *Fundamentação* os imperativos pragmáticos aparecem relacionados ao fim que é exclusivamente seu, a felicidade, ao passo que nas *Lições* eles se associam a qualquer fim que, assim como a felicidade (mas não limitada a esta), exige a faculdade de julgar para encontrar na empiria o caso que se ajusta à regra oferecida pelo entendimento. Outra forma de demonstrar a especificidade da faculdade de julgar no âmbito de uma doutrina pragmática é comparar esse âmbito com os outros dessa faculdade descritos na *Crítica da razão pura*. Enquanto na lógica geral os juízos que importam são os analíticos, e na lógica transcendental, os sintéticos *a priori* (*KrV, A 154/B 193*), aqui se trata apenas de juízos sintéticos *a posteriori*, pois eles dependem da matéria do fenômeno, que é sempre dada *a posteriori* (*KrV, B 34*).

Nesse contexto, é de fato feliz a escolha de Kant de falar de uma antropologia “de um ponto de vista pragmático”, pois deixa claro que, independentemente de se tratar de questões de técnica, felicidade, ou moralidade, o ponto de vista é o mesmo: tornar esses conhecimentos algo efetivo na vida humana, de fazer deles *conhecimento do mundo*. Nas palavras de Kant: “Portanto, os seres humanos não são estudados em termos especulativos, mas pragmáticos, de aplicação de seus conhecimentos de acordo com regras de prudência, e isto é antropologia” (*V-Anth/Fried, AA 25:471*).

³³ Embora Kant aponte, já nas notas da *Fundamentação*, para um uso mais amplo do termo, o foco é sempre a felicidade.

2.6 CONSIDERAÇÕES FINAIS

A história da formação da antropologia pragmática nos revela que, se Kant sentiu a necessidade de propor uma nova doutrina para o estudo do ser humano, o que o fez partir de novos princípios e operar por diferentes meios, é porque ele ambicionava alcançar um fim distinto daquilo a que tanto a antropologia quanto a filosofia corrente se propunham.

Contrariamente a Platner, Bonnet e outros, Kant não se baseia nos dados empíricos, inferindo algo a partir deles, mas sim em uma concepção filosófica de ser humano na qual essas observações empíricas são estruturadas. Tal concepção filosófica não é outra senão aquela que toma o ser humano como aquele que cria os seus próprios fins, motivo pelo qual ele não deve ser estudado do princípio explicativo da natureza, mas sim do da liberdade.

Nessa perspectiva, o estudo do ser humano deixa de se preocupar com o que a natureza fez dele para buscar a compreensão daquilo que ele, enquanto agente livre, faz, pode e deve fazer de si mesmo. Tais questionamentos não são, porém, feitos do mesmo modo como na filosofia transcendental, que busca estabelecer as condições de possibilidade da experiência de liberdade. Trata-se de, com base nessas investigações que a filosofia já fez, compreender como um ser humano particular, em situações particulares, poderia ou deveria agir de maneira a alcançar os fins a que ele se propõe, sejam esses fins morais, sejam imorais, sejam mesmo amorais. Isso porque, se o princípio da antropologia pragmática é o ser humano considerado enquanto aquele que dá a si mesmo a sua própria finalidade, o objetivo dessa antropologia é orientar a criação e a consecução desse fim.

Noutras palavras, se Kant fala, como veremos, do entendimento por meio do que coloca a sua filosofia transcendental, não é para encontrar no cérebro os fundamentos empíricos desse entendimento, pois para isso serve a antropologia fisiológica; seu objetivo é entender como, uma vez considerado o modo de funcionamento da mente que a filosofia forneceu, direcionar esse indivíduo de forma a atingir esses fins propostos, o que passa, necessariamente, por uma constante reavaliação desses fins, dos seus reais benefícios e da sua exequibilidade.

O que este primeiro capítulo buscou deixar claro é que, se neste trabalho nos dedicamos a ler o esclarecimento com base nesse ponto de vista, tal investigação, embora venha a fazer uso da filosofia de Kant como elemento regulador – na medida em que tal filosofia não diz o que o ser humano é, mas diz o que ele não pode deixar de ser –, não se preocupa em estabelecer de modo preciso o significado desse conceito, nem mesmo desvendar as condições de possibilidade da transformação do entendimento, mas sim compreender por que o ser

humano, enquanto ser que age livremente, deve propor-se o esclarecimento enquanto fim e os meios práticos por intermédio dos quais ele pode levar a termo tal revolução subjetiva.

3 O SER HUMANO DE UM PONTO DE VISTA PRAGMÁTICO

Uma vez estabelecida a concepção kantiana de antropologia, debruçamo-nos sobre seu objeto: o ser humano pragmaticamente considerado, isto é, com base naquilo “que *ele* faz de si mesmo, ou pode e deve fazer como ser que age livremente” (*Anth*, AA 07:119). Para isso, nosso ponto de partida é aquele utilizado por Kant em suas primeiras lições de antropologia, a análise do *Eu*:

O primeiro pensamento que nos ocorre quando nos observamos expressa o Eu; expressa a inspeção de si mesmo. Queremos analisar o Eu. Todas as provas que foram apresentadas da simplicidade do Eu não passam de análises do Eu. Na pequena palavra "Eu" não há apenas uma mera intuição de si mesmo, mas também a simplicidade do nosso Eu, pois é o singular mais perfeito. Além disso, expressa minha substancialidade, pois distingo o Eu como um sujeito último que não pode ser mais predicado de qualquer coisa e que é ele mesmo o sujeito de todos os predicados. A pequena palavra também expressa uma substância racional, pois o Eu expressa que se faz de si mesmo um objeto de pensamentos com consciência. Nela também reside a personalidade (*V-Anth/Collins*, AA 25:10).

Kant alterou profundamente sua concepção a respeito da possibilidade de investigação do Eu conforme desenvolveu suas ideias filosóficas¹.

De início (1772/73), ele acreditava que era possível ao sujeito intuir a si próprio de maneira não fenomênica, isto é, como intuição pura, e não como percepção sensível nem como inferência lógica (*V-Anth/Collins*, AA 25:14; *V-Anth/Parow*, AA 25:244). Depois (1775/76), passou a entender que o *eu* era objeto do sentido interno (*V-Anth/Fried*, AA 25:469 e 474), mas, diferentemente daquilo que ele iria defender anos depois na primeira *Crítica*, nessa época Kant ainda sustentava que tal sentido era capaz de prover um conhecimento seguro, a ponto de defender que sobre tal sentido se deveria constituir uma ciência – a antropologia –, assim como o sentido externo fornecia o conhecimento constituinte da física (*V-Anth/Fried*, AA 25:473)².

É, de fato, apenas nas lições oferecidas após o lançamento da *Crítica da razão pura* – na qual se opera a distinção entre o eu lógico da apercepção pura e o eu fenomênico que constitui objeto do sentido interno – que vemos Kant negar a esse sentido a capacidade de fornecer conhecimento seguro (*KrV*, B 68). Na *Antropologia Menschenkunde*, que contém anotações do curso iniciado no ano em que a *Crítica da razão pura* foi lançada (1781/82), Kant descreve essa problemática ao tratar da fonte da antropologia:

¹ Para uma reconstituição mais completa, ver Makkreel (2014).

² Kant chega a comparar o conhecimento do ser humano com a física.

Agora, quais são as fontes da antropologia? Quando os móveis do ser humano estão ativos, ele não os observa [...]. Mas se ele observa a si mesmo, então todos os móveis estão em repouso, e como resultado, ele não tem nada a observar. Portanto, é difícil observar a mente do ser humano, tão logo seus móveis estejam em jogo (*V-Anth/Mensch*, AA 25:856).

Como explica Kant na *Antropologia*, o sentido interno, ao ver as relações de suas determinações no fluxo do tempo, não tem continuidade nas suas observações, algo necessário à experiência (*Anth*, AA 07:161)³.

O primeiro passo dado por Kant para contornar essa dificuldade foi aplicar aquela distinção entre teórico e pragmático que constitui a unidade de *conhecimento do mundo* – aqui entendido em seu sentido estrito, isto é, dizendo respeito à geografia física e à antropologia enquanto disciplinas. Nessa divisão, o “teórico consiste em saber o que é requerido para certos propósitos finais”, ao passo que o “pragmático consiste na faculdade de julgar para nos valermos de todas as habilidades” (*V-Anth/Fried*, AA 25:469). A aplicação de tal distinção à *Antropologia* fica ainda mais explícita no manuscrito de Rostock, em que Kant apresenta a *Didática* como responsável por responder “o que é o ser humano?”, enquanto a característica deveria explicar como a peculiaridade de cada ser humano poderia ser conhecida (*Anth*, AA 07:410)⁴.

Para tratar da parte teórica, Kant escreveu o primeiro livro da *Antropologia*, intitulado *Didática antropológica*. Ali, encontramos uma concepção de ser humano que é decalcada da filosofia transcendental, estruturando-se com base no sistema das faculdades da mente humana apresentado na primeira *Crítica* e desenvolvido nas duas seguintes. Embora o livro também leve em conta elementos empíricos, é apenas conforme essa estrutura filosófica que esses dados são considerados.

O suporte teórico da *Didática antropológica* ajuda, mas não resolve o problema “desilusão do sentido interno” (*V-Anth/Mron*, AA 25:1257), que deve ser encarado pelo segundo livro, intitulado *Característica antropológica*. Para tanto, Kant lança mão de outra estratégia: “No entanto, esta dificuldade [de observar a mente do ser humano] é mitigada uma vez que se comece a observar os outros, porque é possível manter-se tranquilo ao lado deles e, de tempos em tempos, aplicar estas observações a si mesmo” (*V-Anth/Mensch*, AA 25:857).

³ Desde as lições Friedländer, Kant aponta para a falta de continuidade do sentido interno. Àquela época, no entanto, ele acreditava ser suficiente para driblar esse problema que a auto-observação tampouco fosse feita de forma continuada (*V-Anth/Fried*, AA 25:492).

⁴ A recuperação desse trecho do manuscrito de Rostock foi realizada por Robert Loudon e pode ser encontrada em seu *Kant's impure ethics* (Louden, 2000, p. 70-71).

Uma vez que “a propensão a tomar o jogo das representações do sentido interno por um conhecimento empírico, quando é só uma ficção”, é tida por Kant como uma enfermidade do espírito (*Anth*, AA 07:161), o autoconhecimento deve deixar de ser calcado no esforço de *observar a si mesmo* (*Selbstbeobachtung*) para se tornar um *tomar notas a respeito de si* (*Selbstbemerkung*) conforme aquilo que vemos nos outros.

O modo como tal divisão é concebida explica por que Kant dirá que a *Didática antropológica* se dedica a conhecer tanto o interior quanto o exterior do ser humano, um conhecimento teórico, ao passo que a *Característica antropológica* se dedica a conhecer o interior do ser humano pelo exterior, um conhecimento pragmático que faz uso do conhecimento teórico previamente dado (*V-Anth/Fried*, AA 25:469)⁵, de modo a juntos formarem *conhecimento do mundo*.

Neste capítulo, seguimos essa mesma divisão entre *Didática* e *Característica*, recuperando de cada livro os elementos que nos serão úteis para pensar, no próximo capítulo, o esclarecimento de acordo com um ponto de vista pragmático.

3.1 DIDÁTICA ANTROPOLÓGICA

Kant apresenta a *Didática antropológica* como o livro dedicado a conhecer tanto o interior quanto o exterior do ser humano. Sabemos que o conhecimento do interior não se dá mediante uma introspecção de qualquer ordem, mas por intermédio de uma apreciação do sistema das faculdades da mente humana desvelada pela filosofia transcendental, motivo pelo qual o livro se encontra dividido em três partes correspondentes a cada uma dessas faculdades: *a faculdade de conhecer*; *o sentimento de prazer e desprazer*; e *a faculdade de desejar*. Somado a isso, encontram-se os elementos que se prestam a conhecer o exterior do ser humano, como, por exemplo, os cinco sentidos, a moda ou o bem-estar físico.

Nossa reconstituição passa pelos três livros, com maior enfoque no primeiro, uma vez que o esclarecimento diz respeito, sobretudo, à faculdade de conhecer. Quanto à divisão entre conhecimento do interior e conhecimento do exterior do ser humano, passamos ao largo deste último por dois motivos: primeiramente porque muitos dos elementos concernentes ao exterior do ser humano não foram capazes de resistir à passagem do tempo, sendo meras reproduções de uma visão de mundo ultrapassada, em que mulheres e não europeus têm sua inferioridade estabelecida *a priori*; e em segundo lugar porque, sendo o esclarecimento “a mais importante

⁵ Encontramos elementos pragmáticos na *Didática* e elementos teóricos na *Característica*, mas a estrutura geral é essa.

revolução no interior do ser humano” (*Anth*, AA 07:229), é esse interior que nos interessa mais de perto.

3.1.1 Da faculdade de conhecer

No que diz respeito ao entendimento em geral, Kant acreditava ser possível distinguir as pessoas em dois grupos:

[A]queles aos quais se deve conceder senso comum (*sensus communis*), que com certeza não é vulgar (*sensus vulgaris*), e gente da ciência [*Leute von Wissenschaft*]. Os primeiros são os que conhecem as regras em casos de aplicação (*in concreto*), os outros os que as conhecem por si mesmos e antes de sua aplicação (*in abstracto*). – O entendimento que pertence a primeira faculdade de conhecer se denomina entendimento humano *sadio* (*bom sesns*); o que pertence à segunda, uma mente inteligente (*ingenium perspicax*) (*Anth*, AA 07:129).

Já na *Lógica Blomberg*, de 1771, Kant traçou uma distinção entre o uso comum e o uso artificial do entendimento (*V-Lo/Blomberg*, AA 24:17), em que o uso comum aparece como o entendimento para julgar de acordo com as leis da experiência, ao passo que o uso artificial, dos eruditos, se baseia em preceitos racionais (*V-Lo/Blomberg*, AA 24:17-18). Este último, porém, só seria possível na presença do primeiro, sem o qual o sujeito se tornaria um “pedante ridículo” (*V-Lo/Blomberg*, AA 24:19).

Desse modo, embora o uso artificial esteja num patamar qualitativamente superior, o senso comum, que caracteriza o uso *sadio* de entendimento, era, na visão de Kant, mais importante, na medida em que ele, por um lado, bastava à maioria das pessoas e, pelo outro, se tornava a condição de possibilidade para o uso artificial necessário à “gente da ciência”. Não por outro motivo Kant dedica sua antropologia ao *uso comum* da razão, haja vista sua intenção de ajudar seus alunos a escaparem do destino de se tornarem incuravelmente presunçosos por acumular regras sem saber como aplicá-las⁶.

A ideia de *sensus communis* aludida por Kant no trecho da *Antropologia* citado anteriormente é conhecida, sobretudo, por sua exposição na *Crítica da faculdade de julgar*. Nessa obra, no último momento de sua análise do belo, Kant explica que este deve ter uma relação necessária com o prazer (*KU*, AA 05:236). Tal necessidade, explica Kant, não é objetiva nem prática, mas *exemplar*:

⁶ “E é isto, também, que está na origem daquela prosa precoce dos jovens pensadores, que é mais cega que qualquer outra presunção e mais incurável que a ignorância” (*NEV*, AA 02:305).

Como necessidade que é pensada em um juízo estético, ela só pode, na verdade, ser denominada *exemplar*, isto é, **uma necessidade do assentimento de todos a um juízo que é considerado exemplo de uma regra universal que não pode ser fornecida**. Uma vez que o juízo estético não é um juízo objetivo nem de conhecimento, essa necessidade não pode ser derivada de conceitos determinados e, portanto, não é apodítica. Menos ainda pode ela ser deduzida da universalidade da experiência (de uma unanimidade completa dos juízos sobre a beleza de um certo objeto). Pois além de a experiência dificilmente poder fornecer-nos exemplos em número suficiente, **não pode fundar-se em juízos empíricos um conceito da necessidade desses juízos** (*KU*, AA 05:237, itálicos do original, negritos meus).

Trata-se, portanto, de uma necessidade subjetiva, na medida em que “o juízo do gosto visa o assentimento de todos, e quem declara algo belo pretende que todos *devem* aprovar o objeto em questão e igualmente declará-lo belo” (*KU*, AA 05:237). Isso Kant chama de senso comum (*sensus communis*), alertando, porém, que o mesmo termo é por vezes utilizado para descrever um “entendimento comum”, que se difere do primeiro pelo fato de, sendo radicado na faculdade de conhecer, “julgar não apenas segundo o sentimento, mas sempre segundo conceitos, ainda que estes últimos não passem, em geral, de princípios obscuramente representados” (*KU*, AA 05:238).

Há, portanto, duas acepções de senso comum: uma na qual se julga apenas pelo sentimento, e a outra, segundo conceitos. Mais adiante Kant esclarece que se trata de *sensus communis aestheticus* e *sensus communis logicus* (*KU*, AA 05:295n), respectivamente, sendo este último equivalente ao *entendimento humano comum*, que é o sentido de *sensus communis* que encontramos na *Antropologia* e na *Lógica*. Tal divisão não pode ser desconsiderada, mas faz-se importante não perder de vista que muito do que Kant fala a respeito de um se aplica ao outro, isto é, vale para o *senso comum em geral*. É o caso da ideia de que o senso comum diz respeito à necessidade subjetiva de tornar o nosso conhecimento universalmente acessível (*KU*, AA 05:238-39), pois tal universalidade não pode ser dada *a priori*. Ou seja, trata-se de algo que vale tanto para o gosto quanto para conceitos teóricos e regras práticas.

Importa ressaltar que subsiste na ideia de *sensus communis* uma teoria da intersubjetividade, que Delamar Dutra (2001) soube ressaltar em seu comentário:

Esse conceito de intersubjetividade deve ser entendido, a partir de Kant, como o pressuposto de que todos os homens são portadores de uma mesma subjetividade e que, portanto, um julgamento estético estabelecido pela minha subjetividade deverá ser igual ao de outra subjetividade (Dutra, 2001, p. 389).

Ou seja, a ideia de que há uma essência humana – aquilo que nas primeiras *Lições de antropologia* Kant chama de “natural” ao ser humano (*V-Anth/Collins*, AA 25:08; *V-Anth/Parow*, AA 25:244) – é pressuposta na possibilidade dos juízos estéticos, bem como no

uso comum do entendimento. Kant deixa subentendido esse caráter intersubjetivo aludido por Dutra (2001) ao explicar:

[P]or *sensus communis* se deve entender a ideia de um sentido de comunidade, isto é, uma faculdade de julgamento que em sua reflexão toma em consideração (a priori) o modo de representar de todos os demais, para *como que* vincular o seu juízo à razão humana como um todo, escapando assim à ilusão que, a partir de condições subjetivas privadas – que podem facilmente ser tomadas por objetivas –, tivesse uma influência negativa sobre o juízo (KU, AA 05:293).

Esse *como que* vincular o juízo de um sujeito ao juízo de todos os demais aparece aqui como uma ideia da razão, isto é, um princípio regulativo necessário não apenas para aprimorar o entendimento, mas para mantê-lo são:

O único sinal universal da loucura é a perda do *sensu comum* (*sensus communis*), e a substituição dele pelo *sensu lógico privado* (*sensus privatus*), por exemplo, quando em dia claro um indivíduo vê sobre sua mesa uma luz bem forte que um outro ali presente não vê, ou quando ouve uma voz que nenhum outro ouve. Pois é uma pedra de toque subjetivamente necessária da retidão de nossos juízos em geral e, portanto, também da saúde de nosso entendimento, que o confrontemos com o *entendimento de outros*, e não nos *isolemos* com o nosso e julguemos como que *publicamente* com nossa representação privada (Anth, AA 07:219).

Ainda na *Crítica da faculdade de julgar*, Kant apresenta três máximas do entendimento humano comum, que, como tal, dizem respeito ao *sensus communis logicus*, mas que ele afirma serem capazes de explicar os princípios da crítica do gosto (KU, AA 05:294). Cada máxima diz respeito a uma das faculdades intelectuais que compõem o entendimento em geral. Mostramos a seguir como Kant utiliza essas máximas para apresentar cada faculdade em um ponto de vista pragmático.

3.1.1.1 Um entendimento correto

O entendimento é a faculdade intelectual das regras e visa responder à pergunta “o que eu quero afirmar como verdadeiro?” (Anth, AA 07:227). Um entendimento é *correto* na medida em que contém a *adequação* dos conceitos, sendo *adequação* a palavra que exprime a *suficiência* e a *precisão* desse conceito, isto é, a qualidade do conceito de não ter nem mais nem menos do que o necessário ao propósito do seu uso. Na *Antropologia*, é mais particularmente ao entendimento correto que Kant dá o nome de “bom senso” (Anth, AA 07:198). Há duas coisas que ameaçam um entendimento correto: o preconceito e o egoísmo.

O preconceito é descrito por Kant na terceira *Crítica* como a “tendência à passividade, portanto à heteronomia da razão” (*KU*, AA 05:294), e o maior deles constitui “representar a natureza como não submetida às regras que o entendimento, por meio de sua própria lei essencial, lhe dá por fundamento, isto é, a superstição” (*KU*, AA 05:294), ou seja, a aquiescência a ideias que não são radicadas no nosso próprio entendimento, mas que provém de fontes que se colocam acima da razão. A religião consiste no exemplo mais comum.

Kant ilustra a diferença entre fazer uso do próprio entendimento e fazer uso do entendimento de outrem com o exemplo do servo (*Bedienter*):

Um servo que deve simplesmente cumprimentar de acordo com uma certa fórmula não precisa de entendimento, isto é, não precisa **pensar por si mesmo**, mas tem de fazê-lo na ausência do senhor, onde se pode observar várias regras de conduta que não podem ser prescritas literalmente (*Anth*, AA 07:197-98, negritos meus).

Importa ressaltar que, no âmbito da antropologia, ao falarmos de regras do entendimento, não nos referimos àqueles princípios do entendimento puro que são constituídos *a priori*, mas a princípios que são constituídos na experiência. Fácil notar que, para decidir se uma crença ou máxima deve ser elevada ao princípio da razão – teórica ou prática, respectivamente –, é preciso usar a faculdade de julgar (para fazer essa escolha) e a razão (para universalizá-los), ou seja, fazer deles regras que proporcionam ao sujeito a possibilidade de julgar, em sentido prático.

Pensar por si mesmo não significa, porém, apetrechar o entendimento com regras inventadas. Trata-se de uma máxima negativa que diz mais respeito a como o entendimento deve se prevenir de incorporar regras irracionais do que lhe ditar um proceder. Tampouco significa alienar-se do mundo, como se possuíssemos uma capacidade de criticar nossas próprias ideias de modo infalível, de maneira a prescindir do contato com ideias alheias. Tal equívoco constitui a segunda ameaça ao entendimento correto, o egoísmo:

O *egoísta lógico* tem por desnecessário examinar seu juízo também pelo entendimento de outros, como se não necessitasse de forma alguma dessa pedra de toque (*criterium veritatis externum*). E, porém, é tão seguro que não podemos prescindir desse meio de nos assegurar da verdade de nosso juízo que talvez seja esta a razão mais importante por que a classe erudita clame com tanta insistência pela liberdade de expressão, porque, se esta é recusada, nos é simultaneamente subtraído um grande meio de examinar a retidão de nossos próprios juízos, e seremos abandonados ao erro (*Anth*, AA 07:129).

Para melhor compreender essa passagem, basta retomarmos o exemplo do servo. Pouco adiantaria se ele, na ausência do senhor, operasse segundo regras próprias que nada têm a ver com a regras compartilhadas em seu âmbito social.

3.1.1.2 *Um juízo exercitado*

Se o entendimento fornece as regras, o juízo é o responsável por discernir se algo é um caso da regra. Segundo Kant, a questão que se exige do juízo é “de que se trata?” (*Anth*, AA 07:227), ou seja, discernir entre as várias possibilidades de determinação do conceito e de resolução de problemas a adequada. O servo imaginado por Kant poderia saber que deveria referir-se a certas pessoas como “sua senhoria”, “sua graça” ou mesmo “sua majestade”, isto é, poderia possuir a regra; coisa inteiramente diversa seria, tendo diante de si uma pessoa trajada deste ou daquele modo, a levar no peito esta ou aquela insígnia, saber em quais regras cabe o caso que tem em mãos, ou seja, como referir-se àquela pessoa.

Ao contrário do entendimento, que pode ser enriquecido com novos e melhores conhecimentos mediante instrução, a atividade do juízo não pode ser ensinada, pois, para que tal instrução fosse possível, seria necessário fornecer regras para o juízo seguir, tornando necessária outra faculdade de julgar para aplicar essa regra, o que levaria a um regresso infinito (*Anth*, AA 07:199). Segundo Kant, o juízo pode, no entanto, ser exercitado e, assim, amadurecido ao longo dos anos (*Anth*, AA 07:199). Considerado, porém, como um talento por Kant, ele afirma que há limites naturais para o fortalecimento do juízo pelo exercício. Na *Crítica da razão pura* encontramos a sugestão de que, na falta desse dom natural, o sujeito deveria pautar-se em exemplos, que servem como muletas do juízo.

Na medida em que os juízos não podem, em si, ser universalizados, pois sempre dizem respeito ao que é particular, faz-se necessário refletir sobre o juízo de *um ponto de vista* universal, um ponto de vista que “só pode estabelecer colocando-se no ponto de vista de outros”, o que Kant chama de *modo de pensar ampliado* (*KU*, AA 05:295; *Anth*, AA 07:228). Tal esforço representa um antídoto da faculdade de julgar contra o egoísmo lógico do entendimento, tendo em vista que fornece aquela pedra de toque necessária para evitar a loucura.

Nota-se que é sobretudo à faculdade de julgar que o *sensus communis* parece dizer respeito, o que não surpreende, uma vez que podemos “reduzir a juízos todas as ações do entendimento, de tal modo que o entendimento em geral pode ser representado como uma faculdade de julgar” (*KrV*, A 69/B 94).

3.1.1.3 Uma razão profunda

Tendo-se as regras e descobrindo se o particular é um caso dessas regras, resta à razão responder “o que resulta disso?” (*Anth*, AA 07:227), deduzido, “do universal, o particular e de representar este último como necessário e segundo princípios” (*Anth*, AA 07:199). Kant também explica a razão “mediante a faculdade de julgar (em sentido prático) e de agir segundo princípio” (*Anth*, AA 07:199), e isso porque os princípios subjetivos da ação, incluindo a capacidade de julgar em sentido prático, não são outra coisa senão as máximas estabelecidas pela razão, motivo pelo qual Kant chama a razão de *faculdade dos princípios* (*KrV*, A 299/B 356). Seu papel é garantir a coerência entre entendimento e juízo, isto é, entre pensar por si mesmo e pensar no lugar do outro, algo que Kant denomina de *modo de pensar consequente*, a máxima mais difícil de se atingir (*KU*, AA 05:295).

Mas a razão não se limita ao papel de regular entendimento e o juízo; ela é também necessária para extrapolar o campo da experiência na medida em que deixamos de afirmar aquilo que é e passamos a afirmar aquilo que deve ser. Kant oferece um bom exemplo acerca desse papel da razão, dizendo que “se eu falo sobre o governo ou sobre educação, como eles são, então apenas a experiência é necessária para isto, mas se eu digo como devem ser, então a razão é necessária para isto” (*V-Anth/Fried*, AA 25:550-551).

Se retomarmos o exemplo do servo, podemos imaginar que este, utilizando a razão para buscar unidade entre seus juízos, compreende que deve haver um princípio subjacente a eles, por exemplo, os costumes ou até mesmo a moral. Isso poderia levar o servo a agir de acordo com esses princípios mais universais, conforme os quais ele não apenas poderia agir de modo diverso do que agia, mas mesmo criticar as regras que recebeu em primeiro lugar, na medida em que é capaz não somente de identificar a divergência entre as coisas como elas são e como deveriam ser.

É da razão que advém a ideia do que seria um uso perfeito do entendimento geral, uma ideia à qual Kant dá o nome de *sabedoria*. Sendo uma ideia da razão (*KpV*, AA 05:55), a sabedoria serve como um ideal regulativo, não sendo algo que podemos esperar de seres humanos (*Anth*, AA 07:200). Por ser um ideal, porém, ela deve orientar o nosso pensar, servindo como parâmetro a respeito do quão distante nosso entendimento em geral está do seu uso perfeito.

No que diz respeito àquela sabedoria parcial que é possível, isto é, o *pleno uso da razão*, Kant tinha uma opinião bastante estrita a respeito de quando um sujeito poderia obtê-la:

A idade em que o ser humano chega ao pleno uso de sua razão poderá ser fixada, em vista de sua habilidade (a faculdade de atuar com arte em qualquer propósito), por volta dos vinte anos; em vista da prudência (de utilizar outros homens para os seus fins), dos quarenta; finalmente, em vista da sabedoria por volta dos sessenta; nesta última época, porém, ela é mais negativa, para compreender todas as tolices das duas primeiras, quando se pode dizer: “É pena ter de morrer quando enfim se aprendeu como se poderia viver bem”, e mesmo então esse juízo ainda é raro, pois que a inclinação pela vida se torna tanto mais forte, quanto menos valor ela tem, tanto na ação quanto no prazer (*Anth*, AA 07:200).

3.1.2 O sentimento de prazer e desprazer

Kant dedica poucas páginas ao segundo livro da *Didática antropológica*, no qual aborda o *sentimento de prazer e desprazer*⁷. Após uma breve elucidação sobre o prazer sensível, nosso filósofo debruça-se sobre o *gosto*, numa série de reflexões que guardam paralelo com aquilo que vimos acerca da faculdade de julgar, na medida em que esta é a faculdade do entendimento que contém os princípios próprios ao sentimento de prazer e desprazer (*KU*, AA 05:245).

Lemos, na abertura desse livro, a seguinte definição:

Contentamento é um prazer sensorial, e o que dá prazer ao sentido é *agradável*. *Dor* é desprazer por meio do sentido e o que a produz é *desagradável*. – Não estão um para o outro como ganho e falta (+ e 0), mas como ganho e perda (+ e -), isto é, um não é oposto ao outro meramente como *contraditório* (*contradictorie s. logice oppositum*), mas também como *contrário* (*contrarie s. realiter oppositum*) (*Anth*, AA 07:230).

A distinção entre tipos de oposição é uma ideia que Kant desenvolveu já em seu período pré-crítico e que pode ter sua formulação completa apreciada no *Ensaio para introduzir a noção de grandezas negativas em filosofia*, de 1763. Lá, Kant apresenta a diferença entre *oposição lógica* e *oposição real*, termos que, no trecho citado, recebem os nomes de *contraditório* e *contrário*, respectivamente. Ao comparar esses textos, notamos que o “contrário” a que Kant se refere aqui não é aquele da lógica aristotélica, em que proposições universais diferem pela qualidade, e sim de uma oposição *sem contradição lógica*, que ele define da seguinte forma:

[A oposição] real é aquela em que dois predicados de uma mesma coisa são opostos, mas não pelo princípio de contradição. Aqui também se suprime algo que é posto pelo outro; contudo, a consequência é *algo* (*cogitable*). A força motriz de um corpo que se dirige a uma região, bem como um esforço igual do mesmo corpo na direção oposta, não se contradizem e, como predicados, são possíveis ao mesmo tempo num corpo. A consequência disso é o repouso, que é *algo* (*representabile*) (*NG*, AA 02:171).

⁷ Em relação ao primeiro livro, o segundo é quase cinco vezes menor e o terceiro é cerca de três vezes menor.

Desse modo, conforme Kant, não há nunca uma *ausência de sentimento*, mas um constante jogo de forças que se contrapõem. Por isso, para ele, todo contentamento deve ser precedido pela dor, sem o que não haveria mudança a ser sentida.

Contentamento, diz ainda Kant, é o sentimento de promoção da vida, e a dor o do seu impedimento (*Anth*, AA 07:231). A dor, porém, “é o agulhão da atividade e somente nesta sentimos nossa vida, sem esta ocorreria a ausência de vida” (*Anth*, AA 07:231). A passagem da dor ao contentamento é o que impele o ser humano à atividade, motivo pelo qual Kant vincula o sentimento à *vida*, que, conforme lemos na *Introdução à metafísica dos costumes*, consiste na faculdade de um ser de agir conforme suas representações, representações estas cujo objeto tem como causa a faculdade de desejar que, por sua vez, está *sempre* unida ao sentimento de prazer e desprazer (*MS*, AA 06:211)⁸.

Nesse ponto, abre-se uma perspectiva importante para a reflexão da possibilidade do esclarecimento. Isso porque, embora o esclarecimento diga respeito ao entendimento em geral, este só pode ser prático indiretamente, isto é, quando associado à faculdade de desejar, a única “faculdade de fazer ou deixar de fazer” (*MS*, AA 06:05).

Da faculdade de desejar tratamos na seção seguinte. Nesse momento, porém, podemos nos indagar: estando a faculdade de desejar sempre associada ao sentimento de prazer e desprazer, qual é o papel deste naquela atividade que neste trabalho nos interessa mais de perto, o esclarecimento, aqui já compreendido em sua relação com o *sensus communis*?

Num ensaio intitulado *Que significa orientar-se no pensamento?*, Kant oferece-nos uma pista:

O significado autêntico da palavra *orientar-se* é o seguinte: partindo de uma dada região do céu (uma das quatro em que dividimos o horizonte) encontrar as restantes, principalmente o *ponto inicial*. Se vejo o sol no céu e sei que agora é meio-dia, sei encontrar o sul, o oeste, o norte e o leste. Para esse fim necessito porém do sentimento de uma diferença relativa a mim mesmo como sujeito, a saber, a diferença entre a direita e a esquerda. Chamo a isso um *sentimento* porque exteriormente na intuição estes dois lados não apresentam nenhuma diferença notável (*WDO*, AA 08:134-35).

Kant não fala de prazer e desprazer especificamente, no entanto também aqui se trata de uma diferença subjetiva entre esquerda e direita, similar àquela entre prazer e desprazer. Alix Cohen (2020, p. 431), num estudo sobre as emoções – que a autora toma como sinônimo do sentimento –, defende que o sentimento de prazer e desprazer é a única faculdade capaz de cumprir um papel orientativo, no sentido de permitir ao sujeito a avaliação de sua relação com

⁸ O papel da faculdade de desejar é mais bem detalhado na seção seguinte.

o mundo e consigo mesmo, uma vez que a faculdade de conhecer, embora nos permita saber o que está acontecendo, nada diz a respeito de como a ação está indo (Cohen, 2020, p. 447).

Esse saber como a ação está indo não é, contudo, algo que pode ser dado pelo sentimento, pois, como Kant deixa claro na terceira crítica, os sentimentos não servem para cognição, pois são sempre subjetivos (*KU*, 05:206). Porém, da mesma maneira como o sentimento de esquerda e direita pode fornecer um elemento que, em conjunto com a observação do que se passa no exterior, pode ser utilizado para produzir conhecimento – isto é, onde estão os pontos cardinais –, o sentimento de prazer e desprazer, interpretado à luz do contexto, seria capaz de orientar se uma ação é boa ou ruim. Como explica Cohen (2020, p. 446):

Assim como o sentimento de esquerda e direita é necessário mas não suficiente para nos orientarmos num quarto escuro (isto é, nós precisamos saber algo da geografia do quarto, onde queremos ir e assim por diante), o sentimento de prazer e desprazer é necessário, mas não suficiente para orientar nossa atividade; nós precisamos do juízo para interpretá-los na luz de seu contexto.

O juízo ao qual Cohen (2020) se refere é o reflexionante, que ordena princípios empíricos sob outros princípios também empíricos, mas superiores, de modo a produzir uma ordenação sistemática cujo princípio transcendental é fornecido pela própria faculdade de julgar.

Uma passagem que nos ajuda a compreender melhor como isso se dá numa perspectiva pragmática é oferecido por Kant na *Antropologia*, nesse mesmo livro sobre o prazer e o desprazer. Lá, Kant fala de “dores amenas” e “alegrias amargas”, que são dor e contentamento acompanhados de satisfação e insatisfação de origem moral, respectivamente. Como exemplo para a dor amena, ele fala de um sujeito em má situação financeira que recebe uma herança de um familiar querido. Tal sujeito, conjectura Kant, “não pode evitar de se alegrar com seu falecimento, mas também não pode evitar de se repreender por esta alegria” (*Anth*, AA 07:237). O que nos chama a atenção é que, para que essa insatisfação superior, isto é, moral, se manifeste, é preciso que o sujeito tenha consciência não apenas do seu prazer, mas das circunstâncias nas quais esse prazer surge, de modo a induzir sua origem.

Noutras palavras, o falecimento desses familiares, a ideia das dívidas acumuladas, a notícia da herança, o contentamento, enfim, todos esses princípios empíricos são ordenados de modo a que o sujeito possa pensar “estou contente, pois o falecimento de meus familiares me legará uma herança que resolverá um problema que me aflige”, de maneira que possa então se repreender por essa alegria.

Assim, se a falta de esclarecimento causa desprazer, deve ser possível ao sujeito – embora não haja aqui garantias, pois, como vimos, a faculdade de julgar não é igualmente desenvolvida em todos – identificar que esclarecer-se traria contentamento. A questão é, portanto, saber se esclarecer-se provoca, de fato, algum tipo de contentamento; e parece ser essa a posição de Kant. Conforme explica Cohen (2020, p. 442), os sentimentos inferiores avaliam a concordância ou discordância de um objeto com os fins subjetivos do sujeito, de maneira que todo uso bem-sucedido das faculdades – como conhecer, por exemplo – é positivamente avaliado; e isso porque “o atingimento de qualquer propósito é ligado ao sentimento de prazer” (KU, AA 05:187). Da mesma forma, se tal uso for impedido ou dificultado, há um sentimento de desprazer e, conseqüentemente, uma avaliação negativa.

O mesmo dá-se no que tange aos sentimentos superiores, nos quais se expressam o prazer e o desprazer do sujeito não em relação a um objeto, mas no tocante a si mesmo. Um exemplo oferecido por Kant é o do contentamento moral, que é o prazer que surge quando a vontade é determinada de acordo com o imperativo categórico. Outro, que nos interessa mais de perto, é algo que poderia ser chamado de contentamento epistêmico, que diz respeito à concordância das faculdades de conhecimento (KU, AA 05:197), que não é senão aquilo que a última máxima do *sensus communis* almeja.

3.1.3 Da faculdade de desejar

Assim como no livro anterior, Kant abre o terceiro e último livro da *Didática antropológica* com uma definição precisa do que entende por desejo:

Desejo (*Begierde*) (*appetitus*) é a autodeterminação da força de um sujeito mediante a representação de algo futuro como um efeito seu. O desejo sensível habitual chama-se inclinação. Apetecer, sem o emprego de força para a produção do objeto, é querer (*Wunsch*). Este pode ser dirigido a objetos que o sujeito mesmo se sente incapaz de produzir, e é então um querer vazio (ocioso). O querer vazio de poder elidir o tempo que há entre apetecer e obter aquilo que apetece, é ânsia. O apetite por um objeto indeterminado (*appetitus vaga*), que apenas impele o sujeito a sair de seu estado presente, sem saber em qual pretende entrar, pode ser chamado de desejo humoroso (ao qual nada satisfaz) (*Anth*, AA 07:251).

Há aqui ao menos duas concepções distintas que se exprimem pelo uso corrente do termo *desejo*. Um diz respeito a esse querer, que não necessariamente se efetiva, pois é ponderado ao lado de outras coisas. O outro, que aqui tratamos como o desejo propriamente dito, é essa autodeterminação com base em uma representação.

A esse respeito, tornou-se clássica a interpretação de Henry Allison (1990), conhecida como “tese da incorporação”, que se fundamenta numa passagem da *Religião nos limites da simples razão*: “A liberdade do arbítrio possui a característica peculiar de não poder ser determinada por nenhum móbil, a não ser na medida em que o ser humano o tomou na sua máxima (fez dele uma regra universal para si, de acordo com o qual ele quer conduzir a si mesmo)” (RGV, AA 06:23-24).

Conforme explica Allison (1990), ao desejo enquanto móbil ou inclinação, ou seja, ao querer, “é negada qualquer eficácia causal além da adoção de uma máxima por um agente para agir com base neste móbil” (Allison, 1990, p. 189).

Nenhuma das duas acepções é, porém, diretamente detalhada por Kant na *Antropologia*. Nas páginas que compõem esse terceiro livro da *Didática antropológica*, Kant dedicou-se a detalhar como as inclinações afetam a faculdade de desejar. Tais afecções são, inicialmente, divididas em dois tipos gerais: os afetos e as paixões. Os afetos são o “sentimento de prazer e desprazer no estado presente, que não deixa a reflexão aflorar no sujeito” (*Anth*, AA 07:251); uma “surpresa mediante sensação, pela qual se perde o controle da mente” (*Anth*, AA 07:252). Já a paixão é opostamente caracterizada como algo que se instala paulatinamente, mas que, uma vez estabelecida, dificilmente se erradica; uma “inclinação que a razão do sujeito dificilmente pode dominar, ou não pode dominar de modo algum” (*Anth*, AA 07:251). A esse respeito, Kant oferece exemplos didáticos que nos ajudam a distinguir as características gerais de cada tipo de inclinação:

O afeto é como a água que rompe um dique; a paixão, como um rio que se enterra cada vez mais fundo em seu leito. O afeto atua sobre a saúde como um ataque apoplético; a paixão, como uma tísica ou definhamento. – A afecção pode ser vista como a bebedeira que se cura dormindo, mas que depois dá dor de cabeça; a paixão, porém, como uma doença causada por ingestão de um veneno ou como uma atrofia, que necessita interna ou externamente de um alienista que saiba prescrever quase sempre paliativos, mas contra a qual no mais das vezes não há remédios radicais (*Anth*, AA 07:252).

Embora as duas sejam consideradas por Kant “uma *enfermidade da mente*, porque ambas excluem o domínio da razão”, os afetos dizem mais respeito ao sentimento de prazer e desprazer (Borges, 2014, p. 334). No que diz respeito à faculdade de desejar, são as paixões que se apresentam como problema.

Para Kant, a paixão não estava relacionada à qualidade de um desejo. Isto é, não se trata de um grupo de desejos que são ruins e que, em virtude de sua vileza, são chamados de paixões, mas sim da intensidade desses desejos:

A possibilidade subjetiva do surgimento de um certo desejo, que precede a representação de seu objeto, é *propensão* (*propensio*); – a coação interna da faculdade de desejar para possuir esse objeto, antes de conhecê-lo, é *instinto* (como impulso de acasalamento ou impulso paternal dos animais de proteger suas crias etc.). – O desejo sensível que serve de regra (hábito) ao sujeito chama-se *inclinação* (*inclinatio*). – A inclinação pela qual a razão é impedida de comparar essa inclinação com a soma de todas as inclinações em vista de uma certa escolha, é a *paixão* (*passio animi*) (*Anth*, AA 07:265).

A paixão, na visão de Kant, é como um fungo parasitário que infecta a razão, levando o sujeito a “agir segundo um fim que lhe é prescrito pela inclinação” (*Anth*, AA 07:266), isto é, ele é capaz de formar máximas, priorizando o amor-próprio em detrimento da moral (*RGV*, AA 06:36).

Nem todas as paixões, porém, têm a mesma origem, tampouco representam o mesmo risco. Para Kant, as paixões poderiam ser divididas entre paixões da inclinação natural, ou *inatas*, e paixões da inclinação procedentes da civilização dos seres humanos, ou *adquiridas*. As *inatas* seriam a inclinação à liberdade e a inclinação sexual, sempre vinculadas aos afetos e por isso denominadas “inflamadas” (*passiones ardentes*) (*Anth*, AA 07:267-68). As segundas, que Kant considera serem as principais, são ambição, cobiça e vontade de poder, chamadas de paixões frias (*passiones frigidae*), e são essas paixões adquiridas as mais perigosas, pois, como explica Maria Borges (2014, p. 341-343), é nelas que se encontra o princípio do mal. Como sintetiza a autora, essas paixões adquiridas “advêm do desejo de possuir o poder de controlar os seres humanos em geral. Este controle sobre os outros seres humanos é feito através de honrarias, da autoridade e do dinheiro” (Borges, 2022, p. 23).

Não será difícil vermos como tais paixões representam um entrave ao *sensus communis* nem, conseqüentemente, ao esclarecimento. Ao acolher máximas que priorizam o amor-próprio, dificilmente o sujeito vai “pensar no lugar do outro”, isto é, assumir a *máxima do modo de pensar ampliado* para orientar a sua faculdade de julgar, o que torna a *máxima do pensamento consistente* impossível e, por conseguinte, encaminha o “pensar por si mesmo” na direção do egoísmo.

Tomar conhecimento disso pode ser útil a uma profilática das paixões, na medida em que o sujeito se adverte. No entanto, sendo a característica das paixões a incapacidade de fazer um uso saudável da razão, qual seria a sua terapêutica? Nesse sentido, Borges (2014) aponta para uma única alternativa: na medida em que as paixões adquiridas são sociais em origem e conteúdo, “lutar contra o mal das paixões implica um esforço para construir uma nova sociedade que possa contrapor-se às paixões” (Borges, 2014, p. 345).

Como exposto no capítulo seguinte, não será outro o caminho que Kant segue, ao vincular o esclarecimento subjetivo com o esclarecimento enquanto transformação social.

3.2 CARACTERÍSTICA ANTROPOLÓGICA

Como aponta Reinhard Brandt em seu comentário crítico, o termo *característica*, quando utilizado por Kant, tem aquele significado explicitado por Sulzer, de ser “o que é peculiar ou distinto numa coisa, pela qual ela difere de outras de seu tipo” (Sulzer, 1771, p. 194 *apud* Brandt, 1999, seção 285). Assim, considerado enquanto animal, pode-se dizer que as características do ser humano são, como sugeria Lineu, os dentes anteriores em forma de cunha, as duas papilas situadas sobre o peito. Porém, ao ser considerado enquanto alma, isto é, em sua dimensão de ser racional finito, o ser humano apresenta-se como um objeto singularmente problemático de ter sua característica explicitada:

Para poder indicar um caráter da espécie de certos seres se requer que ela seja compreendida sob um conceito juntamente com outras por nós conhecidas [...]. Parece, por conseguinte, que o problema de indicar o caráter da espécie humana é absolutamente insolúvel, porque a solução teria de ser empreendida por comparação entre duas *espécies* de seres racionais mediante *experiência*, a qual não no-las oferece (*Anth*, AA 07:321).

Nessa mesma passagem da *Antropologia*, logo após explicitar o problema, Kant apresenta a solução que orientou seu percurso na *Característica antropológica*:

Portanto, para indicar a classe do ser humano no sistema da natureza viva e assim o caracterizar, nada mais nos resta a não ser afirmar que ele tem um caráter que ele cria para si mesmo enquanto é capaz de se aperfeiçoar segundo os fins que ele mesmo assume; por meio disso, ele, como animal dotado da *faculdade da razão* (*animal rationabile*), pode fazer de si mesmo um animal *racional* (*animal rationale*) (*Anth*, AA 07:321).

A ideia de uma passagem do *rationabile* ao *rationale* representa aquele esforço contínuo da antropologia kantiana de “sempre distinguir no ser humano o que é animalidade do que é racionalidade” (*V-Anth/Parow*, AA 25:247). Isso significa diferenciar as disposições nele inculcadas pela natureza – a animalidade – daquilo que ele mesmo faz dessas disposições – a racionalidade⁹.

⁹ Ao longo dos anos em que lecionou antropologia, Kant fez dessa distinção tema introdutório de seus cursos. Cf. *V-Anth/Fried*, AA 25:476; *V-Anth/Pillau*, AA 25:736; e *V-Anth/Busolt*, AA 25:1530.

Nesse caso, Kant está falando mais especificamente da disposição para a humanidade (*RGV*, AA 06:26ss), que se pauta na ideia de que, embora todo animal seja dotado de certa *racionalidade instrumental* que lhe permite encontrar meios de alcançar fins que a natureza impõe – como alimentar-se ou reproduzir-se –, apenas o ser humano recebeu dessa mesma natureza o gérmen de uma *racionalidade substancial*, pelo uso da qual ele delibera e determina livremente seus próprios fins¹⁰. Mantida, porém, como mera disposição, tal racionalidade substancial não é capaz de movê-lo para além do reino da animalidade (embora baste para fazer do *Homo sapiens* um animal distinto em relação aos demais). Nesse caso, no qual a razão em potência ainda não se atualizou, não seria ele nada mais do que um *animal rationabile*.

Para se tornar, de fato, *algo mais que um animal*, para dar esse passo de “abandono do seio maternal da natureza” (*MAM*, AA 08:114), o ser humano precisa fazer *uso* dessa disposição, precisa *fazer-se humano*, transformando-se, assim, em um *animal rationale*. Na visão de Kant, contudo, nada garante que ele o fará. Para provar essa perspectiva, Kant fez extenso uso de observações calcadas no racismo europeu da época, no qual o selvagem aparece como exemplo de mero *animal rationabile* que não desenvolveu sua disposição para a humanidade¹¹, não sendo, portanto, um animal como qualquer outro, mas tampouco humano.

Não obstante seja evidente a incoerência factual dessas observações empíricas de Kant, é fundamental notar que, na concepção subjacente a elas – isto é, na ideia filosófica que vê o ser humano como artífice de si mesmo –, que sustenta a ideia de que a antropologia pragmática não é apenas *uma* antropologia entre as demais, mas a *única* antropologia possível, pois uma vez que o objeto da antropologia surge tão somente quando o *animal rationabile* faz de si mesmo um *animal rationale*¹², a pergunta pelo propriamente humano só pode ser abordada de um *ponto de vista pragmático*.

Essa pergunta pelo caráter humano que surge de uma consideração feita do ponto de vista da espécie só é respondida quando esse caráter passa a ser investigado do ponto de vista da pessoa, pois, na medida em que a disposição para a construção desse caráter está presente em todos os humanos, mas apenas alguns de fato a efetivam, é preciso abandonar a comparação entre seres humanos e demais animais e passar a compará-los entre si.

¹⁰ O termo “racionalidade substancial” é proposto por Robert Louden (2011, p. xxi) para explicitar a clivagem que Kant opera entre a racionalidade encontrada em animais e aquela presente somente nos seres humanos.

¹¹ Os exemplos de racismo e sexismo abundam nas lições de antropologia. Ver, por exemplo: *V-Anth/Fried*, AA 25:585 e 700; *V-Anth/Pillau*, AA 25:844; *V-Anth/Mron*, AA 25:1339; *V-Anth/Mron*, AA 25:1422. Kant mudou de opinião sobre alguns desses pontos, mas não todos. Para um estudo sobre a evolução do seu pensamento acerca de um desses aspectos – o da raça –, ver Kleingeld (2007).

¹² Sem, no entanto, se esgotar nessa questão, pois há mais no humano do que aquilo que o torna *animal rationale*, como vemos na abordagem da passagem à pessoalidade e à cidadania.

Passar do caráter da espécie ao caráter da pessoa significa, entretanto, dar um salto sobre duas outras perspectivas abordadas por Kant em sua *Antropologia*, a saber, o caráter dos povos e o do gênero; e assim procedemos por dois motivos. Primeiramente, porque, ao tratar dos povos e dos gêneros, Kant se dedica a observações empíricas que pouquíssimo usam o arcabouço teórico fornecido pela sua filosofia, o que faz com que essas seções padeçam daquele anacronismo previamente apontado. Além disso, ao vincularmos o caráter da espécie ao caráter diretamente da pessoa, torna-se claro que, ao considerar o caráter da espécie e identificar que esse caráter deve ser “um caráter que ele cria para si mesmo enquanto é capaz de se aperfeiçoar segundo os fins que ele mesmo assume” (*Anth*, AA 07:321), Kant formula uma pergunta que só pode ser respondida numa investigação acerca do caráter da pessoa, que é saber *como* esse aperfeiçoamento se dá, ou seja, uma pragmática¹³ desse aperfeiçoamento que receberá o nome de esclarecimento.

As formulações do conceito de caráter da pessoa oferecidas nas primeiras lições de antropologia (1772/73) nos dão uma pista de como é tal pragmática. Nessas anotações, Kant esclarece que “caracteres nada mais são do que aquilo que é peculiar às faculdades superiores” (*V-Anth/Collins*, AA 25:227). Por faculdade superior, Kant quer dizer o ser humano considerando-o enquanto sujeito ativo:

Eu sinto a mim mesmo como *passivo* ou *autoativo*. O que pertence a minha faculdade enquanto sou passivo pertence à minha faculdade inferior. O que pertence a minha faculdade enquanto ativo pertence à minha faculdade superior.
Três coisas pertencem à minha faculdade:
1. *representações*;
2. *desejos*, e
3. *o sentimento de prazer e desprazer* (*V-Met-L1/Pölit*, AA 28:228).

Se os “caracteres” em geral dizem respeito às faculdades superiores, o “caráter”, no singular, deve ser entendido nesse contexto como “certa regra subjetiva da faculdade de desejar superior” (*V-Anth/Parow*, AA 25:435), faculdade esta que “é a capacidade de desejar algo por nós mesmos independentemente dos objetos” (*V-Met-L1/Pölit*, AA 28:228). Ou seja, na medida em que as faculdades superiores distinguem o humano de outros animais, estas se tornam a sua característica e, tendo em vista que o caráter é algo que o ser humano cria para si mesmo por meio do *uso* que faz dessas faculdades, o caráter consiste, em última instância, na faculdade de desejar superior, que é a “faculdade de fazer ou deixar de fazer” (*MS*, AA 04:05):

¹³ Convertemos, aqui, “pragmática” em substantivo sem a intenção de incorporar ao termo suas posteriores elaborações semânticas. Por uma “pragmática”, queremos apenas dizer uma doutrina, ou mesmo um conjunto de instruções que sejam aplicáveis no mundo: “[O] método de instrução é pragmático se ele tem outro motivo além do acadêmico, se ele não é somente para a escola, mas para o mundo e para a moralidade” (*RefI* 1482).

Portanto, na Característica pode-se, sem tautologia, dividir o que diz respeito à sua faculdade de desejar (ao que é prático), o *característico* em: a) natural ou disposição natural, b) temperamento ou modo de sentir (*Sinnesart*), e c) caráter pura e simplesmente (*Charakter schlechthin*) ou modo de pensar (*Denkungsart*). As duas disposições anteriores indicam o que pode ser feito do ser humano; a segunda (moral), o que ele está preparado para fazer de si mesmo (*Anth*, AA 07:285).

Desse modo, o objetivo central de Kant ao investigar o caráter da pessoa não será outro senão apresentar a faculdade de desejar superior de um ponto de vista pragmático, isto é, o *caráter pura e simplesmente*; e nós seguimos o mesmo percurso. Para isso, precisamos inicialmente recuperar o uso que Kant faz do conceito de “caráter” na filosofia transcendental, de maneira a esclarecer a distinção operada na passagem das *Críticas* para a *Antropologia*, a fim de circunscrevermos o aspecto pragmático desse caráter, que será, como vemos adiante, o verdadeiro objeto de transformação do esclarecimento.

3.2.1 O caráter na filosofia transcendental

Uma primeira conceitualização de “caráter” é elaborada na *Crítica da razão pura* e aparece associada à ideia de causalidade, em que Kant fala de dois pontos de vista com base nos quais o conceito de causa pode ser apreendido: o intelectual e o empírico (*KrV*, A 538/B 566). A citação integral desse texto nos ajuda a alcançar a precisão desejada:

Toda a causa eficiente, porém, tem de ter um caráter, isto é, uma **lei da sua causalidade**, sem a qual não seria uma causa. Num sujeito do mundo dos sentidos teríamos então, em primeiro lugar, um *caráter empírico*, mediante o qual os seus atos, enquanto fenômenos, estariam absolutamente encadeados com outros fenômenos e segundo as leis constantes da natureza, destas podendo derivar como de suas condições, e constituindo, portanto, ligados a elas, os termos de uma série única da ordem natural. Em segundo lugar, teria de lhe ser atribuído ainda um *caráter inteligível*, pelo qual, embora seja a causa dos seus atos, como fenômenos, ele próprio não se encontra subordinado a quaisquer condições da sensibilidade e não é, mesmo, fenômeno. Poder-se-ia também chamar ao primeiro caráter, o caráter da coisa no fenômeno, e ao segundo o caráter da coisa em si mesma (*KrV*, A 539/B 567, itálicos do original, negritos meus).

Além do caráter enquanto lei que rege toda causa eficiente, Kant também oferece termos específicos para nomear o caráter inteligível e sensível de *uma ação*. Em relação ao caráter inteligível, temos o *modo de pensar* (*Denkungsart*), que diz respeito à ação como coisa em si mesma, e quanto ao caráter sensível temos o modo de sentir (*Sinnesart*), concernente aos efeitos da ação como um fenômeno no mundo sensível (*KrV*, A 551/B 579 e A 538/B 566). Em suma, trata-se da distinção entre fenômeno e coisa em si aplicada à agência (Allison, 1990, p. 30).

Como coisa em si, o caráter inteligível – e, conseqüentemente, o modo de pensar – não pode ser conhecido; consiste em uma condição epistêmica, isto é, na condição da representação de mudanças temporais objetivas¹⁴. Embora não possa ser conhecido, ele pode (e precisa) ser pensado:

Este caráter inteligível, é certo que não se poderia nunca conhecer imediatamente, porque só podemos perceber uma coisa na medida em que aparece; teria, porém, que se conceber de acordo com o caráter empírico, da mesma maneira que, em geral, temos sempre que dar no pensamento um objeto transcendental por fundamento aos fenômenos, embora nada saibamos daquilo que ele é em si (*KrV*, A 540/B 568).

Já a definição de caráter sensível é um pouco mais ambígua. Começemos pela citação integral da passagem na qual essa dificuldade interpretativa aparece em toda a sua expressão:

Assim, todo ser humano tem um caráter empírico de seu arbítrio, que não é outro senão uma certa causalidade de sua razão, na medida em que esta mostra em seus efeitos no fenômeno uma regra segundo a qual se podem inferir os fundamentos e as ações da razão no que diz respeito ao seu tipo e seus graus, e julgar os princípios subjetivos de tal arbítrio. Como esse caráter empírico tem de ser ele mesmo, com efeito, derivado dos fenômenos a partir da regra dos mesmos, que é fornecida pela experiência, então todas as ações humanas no fenômeno são determinadas, segundo a ordem da natureza, a partir de seu caráter empírico e das demais causas concomitantes; e se nós pudéssemos investigar todos os fenômenos de seu arbítrio até o fundamento, não haveria uma única ação humana que não pudéssemos prever com segurança e conhecer como necessária a partir de suas condições precedentes. Em relação a esse caráter empírico, portanto, não há liberdade; e nós podemos considerar o ser humano apenas a partir dele se o observamos e, tal como ocorre na antropologia, queremos investigar fisiologicamente as causas motrizes de suas ações (*KrV*, A 549-50/B 577-78, tradução modificada).

A ambigüidade a qual aludimos se encontra no fato de o caráter empírico aparecer como lócus de manifestação da razão (causalidade pela liberdade) e, ao mesmo tempo, desprovido de qualquer traço de liberdade. Ocorre que aqui se interpolam dois pontos de vista, um que considera as ações quanto à nossa possibilidade e sua explicação pelo uso da razão especulativa, e outro que considera essas mesmas relações por meio da razão prática como causa que as produz. Do ponto de vista da razão especulativa, efeitos seguem-se de causas, e não há nada que não possa ser explicado se tivermos conhecimento de todos os elos dessa

¹⁴ Fazer o caminho inverso ajuda a compreender essa condição, isto é, compreender a necessidade de se postular o mundo inteligível pela ideia de causalidade. Kant explica na primeira *Crítica* que elementos de seqüência subjetiva (seu exemplo é o da ordem na qual uma pessoa percebe coisas numa casa) podem ser apreendidos em qualquer ordem; nós não conseguimos explicar o porquê dessa ordem e não outra. Já a percepção de um barco em movimento, por exemplo, não pode ser rearranjada pelo sujeito (*KrV*, A 191-93/B 237-38). Essa é a diferença entre sequencial (subjetivo) e causal (objetivo); o causal está além do nosso controle. Se não pudéssemos fazer esse contraste, não distinguiríamos verdade de fantasia. A base da ideia de causalidade está, portanto, na capacidade de fazer essa distinção. Por isso, causalidade pela liberdade é, para Kant, *pressuposta* pelo entendimento teórico (O'Neill, 1989, p. 62-63).

corrente, mas a questão é esta: *nós não temos esse conhecimento*, pois a condição primeira para a série sucessiva de acontecimentos é ela mesmo empiricamente incondicionada, a saber, a razão (*KrV*, A 552/B 580). Por isso precisamos de um segundo ponto de vista, que vê os atos como expressão da determinação da vontade¹⁵:

Se, no entanto, considerarmos as mesmas ações em relação à razão – mas não a razão especulativa, para *explicá-las* no que diz respeito à sua origem, e sim a razão como causa que as *produz* (em uma palavra, se as confrontamos com esta do ponto de vista *prático*) –, então encontramos uma regra e uma ordem inteiramente diversas da ordem da natureza. Pois aí não deveria *ter acontecido* tudo o que *aconteceu*, e que segundo leis empíricas tinha de ser inevitavelmente acontecido, no curso da natureza (*KrV*, A550/B578)¹⁶.

Conforme aponta Beck (1987, p. 44), do ponto de vista da razão prática – que ele chama de ponto de vista do agente, em contraste ao ponto de vista do observador –, haveria ainda espaço para se pensar a liberdade no modo de sentir. Tal liberdade não é a liberdade transcendental da *Crítica da razão pura*, nem a liberdade moral da segunda, mesmo porque, como afirma Kant ainda na primeira *Crítica*, “a ideia transcendental da liberdade está longe de constituir o conteúdo psicológico completo do conceito psicológico deste nome” (*KrV*, A 448/B 476, tradução modificada), conteúdo este que tampouco se esgota com a ideia moral de liberdade fundamentada no *factum* da razão. Beck (1987, p. 35-36) explica que, sendo o conceito psicológico de liberdade majoritariamente empírico, é possível extrair dele um conceito de liberdade empírica que diz respeito à capacidade humana de regular as próprias ações não apenas pelos estímulos, mas também por princípios ou máximas da razão, isto é, seu arbítrio (*Willkür*)¹⁷.

Esse caminho, que abre no *caráter sensível* da primeira crítica uma causalidade livre, ainda que empiricamente concebida, permite-nos uma aproximação com o conceito de *caráter inteligível* da *Antropologia*. Soa estranho que Kant tenha invertido o uso dos termos, chamando, na *Antropologia*, de caráter inteligível aquilo que na *Crítica da razão pura* recebia o nome de

¹⁵ A questão é muito mais espinhosa do que essa exposição dogmática deixa entrever. Avançar por esse caminho, no entanto, nos desviaria de nosso objetivo, que se encontra no âmbito da antropologia pragmática e que tem na filosofia crítica apenas seu elemento regulador. Além disso, vale ressaltar que, estando no âmbito da primeira *Crítica*, o texto em análise carece do refinamento posterior que Kant deu à questão, por exemplo, na explicitação da diferença entre vontade (*Wille*) e arbítrio (*Willkür*), bem como na tese da incorporação apresentada na *Religião*.

¹⁶ Tal dispositivo interpretativo tornou-se de uso corrente entre intérpretes de Kant. O’Neill (1989), por exemplo, afirma que o “mundo inteligível não é um reino transcendente para além deste mundo, mas o sistema de condições formais que o nosso entendimento do mundo empírico pressupõe; ele é justamente *inteligível*, não *suprasensível*” (O’Neill, 1989, p. 69). Henry Allison é outro comentador a fazer uso dessa interpretação (Cf. Allison, 1990, p. 43; Allison, 2004, p. 3-7 e 16). De igual modo, esse será o nosso horizonte interpretativo no que diz respeito à distinção entre mundo inteligível e mundo sensível.

¹⁷ Cf. *V-Met/Pöhlitz*, AA 28:267; *KrV*, A 549/B 577.

caráter sensível. De fato, alguns comentadores recusam essa proposta, tentando alternativamente aproximar o caráter inteligível da primeira *Crítica* àquele da *Antropologia*. Henry Allison (1990), por exemplo, busca demonstrar como esse conceito passa por um espessamento na *Crítica da razão prática* que, por sua vez, o aproximaria do seu sentido antropológico:

Em vez de se limitar à mera ideia de espontaneidade prática ou "incorporação", ela [a ideia de caráter inteligível] agora abrange a natureza especificamente moral do agente (a qualidade moral da vontade). Como tal, é um "caráter" não simplesmente no primeiro sentido crítico de uma "lei da causalidade", mas também no sentido antropológico de uma forma de pensar ou "modo de pensar" (*Denkungsart*) [...]. Em resumo, a ideia prático-regulativa da primeira *Crítica* se torna *moralmente* prático-regulativa na segunda (Allison, 1990, p. 140, itálico meu).

Segundo Allison (1990, p. 138-145), após tal espessamento conceitual, o caráter inteligível identificar-se-ia com aquilo que Kant chamou de disposição do ânimo (*Gesinnung*), um conceito que foi mais bem elaborado na *Religião nos limites da simples razão*, em que Kant apresenta tal disposição como o “primeiro fundamento subjetivo da adoção de máximas” (*RGV*, AA 06:25), isto é, a máxima suprema (*oberste Maxime*), com base na qual todas as demais máximas são adotadas (*RGV*, AA 06:31 e 36), o que corresponde ao conceito de caráter inteligível.

O problema com essa leitura – que, além de Allison (1990), também Felicitas Munzel (1999), salvo algumas particularidades de pouca monta, adota¹⁸ – é que na disposição de ânimo não há nenhuma possibilidade de esse caráter ser estabelecido ou modificado; isto é, seguimos naquele mesmo âmbito *a priori* da liberdade moral, distinto do conceito empírico que é objeto de uma antropologia pragmática. Na *Religião*, Kant fala de uma revolução na disposição do ânimo (*RGV*, AA 06:47), assim como de uma revolução no caráter na *Antropologia* (*Anth*, AA 07:229), mas nos primeiros casos tal revolução permanece sempre como ideia da razão, pois a “profundidade do coração (o fundamento primeiro subjetivo das suas máximas) é a ele inacessível” (*RGV*, AA 06:51):

Para o modo de pensar, é necessário a revolução, e por isso deve também ao ser humano ser possível, mas para o modo de sentir (que opõe obstáculos àquela) requer-se a reforma gradual. [...] Mas, para o juízo dos homens, que só podem apreciar-se a si mesmos e a força das suas máximas segundo o domínio que obtêm sobre a sensibilidade no tempo, tal mudança só deve divisar-se como um permanente anelo

¹⁸ Em suma, Munzel (1999), em vez de identificar caráter inteligível e disposição do ânimo, diz que o segundo é a dimensão qualitativa do primeiro, o que, na perspectiva do nosso argumento, tem o mesmo resultado da identificação proposta por Allison (1990), na medida em que subsume um conceito ao outro, mantendo ambos na esfera de uma filosofia prática pura.

ao melhor, portanto, como reforma gradual da propensão para o mal enquanto modo de pensar perverso (*RGV*, AA 06:47-8).

Fica claro, no texto anterior, que na *Religião* Kant opera com as noções de modo de pensar das *Críticas*. Assim, embora tal espessamento do conceito faça com que o modo de pensar, que na primeira *Crítica* era apenas negativo, tenha papel positivo na perspectiva da razão prática e de sua associação com o conceito de disposição do ânimo, ele permanece distante daquilo que Kant apresentará na *Antropologia* sob esse conceito, pois ali se trata de um modo de pensar que, como vemos em mais detalhes a seguir, pode e deve ser modificado.

Importa notar, porém, como na *Religião* o modo de sentir é descrito de maneira a dar espaço para certo tipo de liberdade empírica, pois sem liberdade não faria sentido se falar de uma reforma dos costumes. Ou seja, também a *Religião* aponta para a aproximação do modo de sentir conforme concebido na *Crítica da razão pura* e do modo de pensar da *Antropologia*.

Por esses motivos, ecoamos a interpretação de Frierson (2017, p. 655), que sustenta que Kant operou uma interpolação e que o caráter inteligível da *Antropologia* não é senão o caráter sensível da *Crítica da razão pura*. Tal inversão não se deu, cremos, por descuido ou capricho de Kant, mas por fidelidade a um traço semântico fundamental de cada conceito, a saber, que modo de pensar foca na causalidade pela liberdade, enquanto modo de sentir enfatiza a causalidade natural. Conforme aponta Frierson (2017, p. 655), o termo modo de pensar faz com que sobressaia a dimensão cognitiva do conceito em detrimento da volitiva¹⁹.

No entanto, desde a primeira *Crítica*, o ponto fundamental de distinção entre caráter inteligível e caráter sensível e, conseqüentemente, entre modo de pensar e modo de sentir foi ressaltar o ponto de vista do agente e do espectador. Assim, na medida em que o caráter (faculdade de desejar superior) passa a ser apreciado não mais de um ponto de vista intelectual, seja ele teórico, seja prático, no qual o conceito de liberdade é aquele transcendental ou moral, mas de um ponto de vista empírico (e prático), aquilo que na primeira *Crítica* era chamado de caráter sensível passa, na *Antropologia*, a ser chamado de caráter inteligível, pois deixa “entrever uma certa causalidade de sua razão” (*KrV*, A 549/B 577).

¹⁹ Esse é um dos motivos pelos quais Felicitas Munzel (1999, p. xv-xvii) defende o uso de conduta do pensamento (*conduct of thought*) para traduzir *Denkungsart*, possivelmente sendo também esse motivo pelo qual Clélia Aparecida Martins (2018) optou por “indole moral”. Preferimos, neste trabalho, operar com uma tradução mais literal do termo de modo a assegurar-nos maior flexibilidade na investigação de seus limites semânticos.

3.2.2 O caráter na antropologia pragmática

Em sua *Antropologia* publicada, nas páginas que compõem a *característica antropológica*, Kant apresenta o caráter da pessoa, dos sexos, da raça e da espécie. Ao tratar do caráter da pessoa, ele fala que, de um ponto de vista pragmático, há um caráter físico e um moral (prático): o “primeiro é o signo distintivo do ser humano como ser sensível ou natural; o segundo distingue-o como um ente racional, dotado de liberdade” (*Anth*, AA 07:285)²⁰. Mais adiante, essa descrição é enriquecida na passagem que voltamos a citar, agora na íntegra:

De um ponto de vista pragmático, a doutrina universal *natural* (não civil) dos signos (*semiótica universalis*) se serve da palavra *caráter* numa dupla acepção, porque, em parte, se diz que certo ser humano tem *este ou aquele* caráter (físico), em parte, que tem em geral *um* caráter (moral), que ou é único ou não pode ser caráter nenhum. O primeiro é o signo distintivo do ser humano como ser sensível ou natural; o segundo distingue-o como um ente racional, dotado de liberdade. Tem caráter o ser humano de princípios, de quem se sabe seguramente que se pode contar, não com seu instinto, mas com sua vontade. Portanto, na Característica pode-se, sem tautologia, dividir o que diz respeito à sua faculdade de desejar (ao que é prático), o *característico* em: a) natural ou disposição natural, b) temperamento ou modo de sentir (*Sinnesart*), e c) caráter pura e simplesmente (*Charakter schlechthin*) ou modo de pensar (*Denkungsart*). As duas disposições anteriores indicam o que pode ser feito do ser humano; a segunda (moral), o que ele está preparado para fazer de si mesmo (*Anth*, AA 07:285).

De saída, chama-nos a atenção que Kant apresenta os conceitos de *modo de pensar* e *caráter pura e simplesmente* associados por uma conjunção, o que poderia levar-nos a crer que se trata de conceitos intercambiáveis, o que, vemos, não é o caso.

A ideia geral de caráter é ser algo distintivo no ser humano. Nesse caso, “caráter como modo de pensar” (*Anth*, AA 07:291) diz respeito àquela característica particular de pessoas que se guiam por princípios firmes, isto é, por um conjunto de máximas estabelecidas pela própria razão, diferentemente daqueles que, como descreveu Sulzer (1771, p. 194 *apud* Brandt, 1999, seção 285), “em suas ações e em sua maneira de pensar (*Art zu denken*), não mostram nenhum caráter definido, que são um pouco como as cata-ventos”. Por isso, Kant afirma que o caráter deve ser único, ou não será caráter nenhum, pois a firmeza dos princípios advém do fato de que eles emanam de uma fonte única.

Mais adiante, Kant explica que não ter um caráter é ser um imitador, “pois caráter consiste precisamente na *originalidade* do modo de pensar” (*Anth*, AA 07:293). Aqui fica claro que aquela conjunção alternativa que unia “caráter pura e simplesmente” e “modo de pensar”

²⁰ Todas as citações de *Antropologia de um ponto de vista pragmático* são de minha tradução.

não visava a uma identificação entre os termos, mas apresentar duas perspectivas conforme as quais o caráter moral da pessoa poderia ser apreendido. Por isso, Kant poderá dizer algo como “[o] ser humano consciente de um caráter em seu modo de pensar não recebe este caráter da natureza, mas precisa sempre tê-lo adquirido” (*Anth*, AA 07:294). Noutras palavras, poderíamos dizer que todo ser humano tem um modo de pensar, pois todo agir é representável em máximas, porém apenas aqueles cujo modo de pensar obedecem a um critério único e invariável possuem caráter, ou seja, aqueles com originalidade no modo de pensar.

Essa originalidade, Kant enfatiza, não significa excentricidade, e sim o seu oposto. O modo de pensar original caracteriza-se, ao mesmo tempo, por ser instaurado pelo próprio sujeito e por apoiar-se “em princípios que valem para todos” (*Anth*, AA 07:293). Tais critérios não são novos para nós; trata-se do *sensus communis* que lemos na *Didática antropológica*: pensar por si mesmo e, ao mesmo tempo, colocar-se no lugar do outro (*Anth*, AA 07:200).

Por si só, o caráter não é sinal de moralidade, pois é possível que os firmes princípios aos quais um sujeito se aferra sejam falsos e errôneos (*Anth*, AA 07:292). Kant insiste, no entanto, que mesmo nesses casos o caráter tem um valor intrínseco, pois embora seja possível que o sujeito de caráter admita princípios falsos, a máxima que o leva a agir segundo tais princípios é a da veracidade na relação consigo mesmo e com os outros (*Anth*, AA 07:295).

Na medida em que o caráter não admite meio-termo, pois ou se converte a veracidade em máxima ou não, também a sua aquisição (*erworben*) não se dá de forma gradual, mas como “uma explosão que ocorre de uma só vez em resposta ao cansaço do estado oscilante do instinto” (*Anth*, AA 07:294). Tal explosão era algo que, para Kant, raramente se dava antes dos 30 anos e era ainda mais raramente consolidada antes dos 40; um diagnóstico que corresponde àqueles estágios do desenvolvimento que lemos na *Didática antropológica*:

A idade em que o ser humano chega ao pleno uso de sua razão poderá ser fixada, em vista de sua habilidade (a faculdade de atuar com arte em qualquer propósito), por volta dos vinte anos; em vista da prudência (de utilizar outros seres humanos para os seus fins), dos quarenta; finalmente, em vista da sabedoria por volta dos sessenta (*Anth*, AA 07:201).

3.3 CONSIDERAÇÕES FINAIS

Na *Lógica Jäsche*, Kant explica que filosofia *in sensu cosmico*, isto é, em sua relação com o mundo, pode ser chamada também de “ciência da máxima suprema do uso de nossa razão” (*Log*, AA 09:24). Nessa acepção, o campo da filosofia poderia ser reduzido a quatro questões (*Log*, AA 09:25):

- que posso saber?;
- que devo fazer?;
- que me é permitido esperar?;
- que é o homem?

Para Kant, a metafísica deveria responder à primeira pergunta, a moral, à segunda, a religião, à terceira, e a antropologia, à quarta, afirmando ainda que, “fundamentalmente, tudo poderia reduzir-se à antropologia, pois as três primeiras questões remetem à última” (*Log*, AA 09:25).

Não é sequer controverso assegurar que, com isso, Kant *não* queria dizer que todas as questões filosóficas devessem ser subsumidas à antropologia. Ocorre que, tomada nessa acepção “cósmica” ou “cosmopolítica”, a filosofia tem sempre em seu horizonte essa meta final de orientar a construção da máxima suprema do uso da razão, que, agora compreendemos com maior clareza, significa a aquisição de um caráter que estabelece as máximas do *sensus communis* como princípio para o uso do entendimento em geral; uma meta que é levada a termo pela *Antropologia*, que se organiza didaticamente com base na resposta que a filosofia dá a todas essas questões, para que elas sirvam ao método pragmático de compreensão do humano²¹; um movimento que pode ser visto na forma como a pergunta filosófica “que é o ser humano?” é pragmaticamente reformulada como “o que o ser humano faz de si mesmo, ou pode e deve fazer como ser que age livremente?”.

Por isso, embora a leitura que empreendemos da concepção kantiana de esclarecimento possa parecer uma via de mão única, na qual a lente antropológica é utilizada para lermos o ensaio de Kant, ela é uma via de mão dupla, na medida em que refletir pragmaticamente sobre o esclarecimento é dedicar-se à mais fundamental tarefa à qual a antropologia pragmática se propõe, a saber, tornar o ser humano digno de sua própria humanidade.

Nas palavras de Kant:

O resultado final da antropologia pragmática em relação à destinação do ser humano e à característica de seu aprimoramento consiste no seguinte. O ser humano está destinado, por sua razão, a estar numa sociedade com seres humanos e a se cultivar, civilizar e moralizar nela por meio das artes e das ciências, e por maior que possa ser sua propensão animal a se abandonar passivamente aos atrativos da comodidade e do bem-estar, que ele denomina felicidade, ele está destinado a se tornar ativamente digno da humanidade na luta com os obstáculos que a rudeza de sua natureza coloca para ele (*Anth*, AA 07:325-26).

²¹ A ideia de que a *Didática antropológica* é uma *Elementarlehre* e a *Característica antropológica* uma *Methodenlehre* é do próprio Kant, conforme lemos no manuscrito Rostock (*Anth*, AA 07:410).

4 O ESCLARECIMENTO DE UM PONTO DE VISTA PRAGMÁTICO

4.1 AS PRIMEIRAS FAGULHAS DO ESCLARECIMENTO EM HALLE

Traduzir *Aufklärung* como *Esclarecimento* em vez de *Iluminismo*, além de melhor capturar o significado histórico-filosófico do termo e seu uso comum na língua alemã (Almeida, 2006, p. 7), também nos permite enfatizar algo que a historiografia mais recente tem buscado evidenciar, a saber, que o *Iluminismo* não foi um movimento homogêneo fruto de uma crise geral da consciência europeia, mas movimentos nacionais distintos que, não obstante guardassem semelhanças entre si, foram fruto de contextos únicos, de modo que, em vez de se falar de *um Iluminismo*, é preciso falar de *Iluminismos*: as *Lumières* francesas, o *Enlightenment* escocês, a *Aufklärung* alemã, e assim por diante (Trevisan, 2020a, p. 153-159).

Um bom ponto de partida para recuperar a história do esclarecimento é a figura do *Frühaufklärer* Christian Thomasius, que, na passagem do século XVII ao XVIII, protagonizou uma reforma acadêmica na qual foram privilegiadas características que, não por acaso, se tornaram centrais do iluminismo alemão, a saber, a secularização da sociedade e a ênfase no que pertence à prática, particularmente aquela prática ligada ao serviço público. Tais objetivos eram promovidos de uma só vez por Thomasius ao antagonizar o aristotelismo de matriz luterana, que era, aos seus olhos, responsável tanto pela conservação do poder político eclesiástico como pelo entrave ao estabelecimento de uma concepção de filosofia prática que, em vez de operar numa chave contemplativa – característica da filosofia prática aristotélica –, buscava promover saberes úteis à formação de súditos e funcionários estatais (Trevisan, 2020b, p. 255-256 e 262-266).

Para isso, a Universidade de Halle, fundada em 1694, era terreno fértil. Localizada na Prússia-Brandemburgo, a instituição nascia sob os auspícios da dinastia Hohenzollern, que buscava tornar seu território biconfessional, de modo a permitir que luteranos e calvinistas convivessem em paz, o que, dado o estado de coisas, significava também enfraquecer o controle da ortodoxia luterana (Trevisan, 2020a, p. 161-162; 2020b, 256-258). Tal objetivo viu-se materializado numa reforma curricular liderada por Thomasius:

[A] reformulação do currículo universitário realizada em Halle inverteu a antiga ordem hierárquica das disciplinas, destronando a teologia como a principal delas e, em seu lugar, introduzindo a jurisprudência e as *Kameralwissenschaften*, disciplinas eminentemente práticas destinadas a formar funcionários públicos e a fomentar a prosperidade do estado (Trevisan, 2020b, p. 256).

Ao lado da jurisprudência secularizada, as cameralísticas (*Kameralwissenschaften*), um conjunto de disciplinas de fôto prático para súditos e funcionários estatais, representavam os interesses do príncipe (*fürst*), que usava a universidade para formar os quadros necessários para o funcionalismo público secularizado (Trevisan, 2020b, p. 251-252). Tudo isso fazia de Halle um modelo exemplar do que viria a ser o esclarecimento: secular sem ser antirreligioso; progressista, porém marcadamente áulico; intimamente vinculado às universidades, mas não limitado a ela; e direcionado aos interesses práticos da vida pública. Um exemplo emblemático desse esforço ocorreu no dia 31 de outubro de 1697 – os primeiros anos de existência da universidade –, quando Thomasius anunciou que ministraria um curso em alemão, algo inusitado numa época em que lecionar em latim era a regra (Ahnert, 2006, p. 10).

A posição de Thomasius não era, porém, a única em Halle. Outras vertentes do pensamento esclarecido também floresceram na universidade, entre elas o pietismo de Francke e o racionalismo de Christian Wolff.

Algo semelhante à filosofia civil de Thomasius, o pietismo de Francke era voltado à formação de uma elite, com a diferença de que não havia nele o propósito secular de Thomasius; tratava-se da formação de mentes capazes de transformar o luteranismo pela via do pietismo. Para materializar seus intentos, Francke intensificou seus esforços no que hoje chamaríamos de “trabalho de base”: inaugurou escolas para crianças de comerciantes, organizou aulas de latim para futuros universitários e ajudou a financiar editoras, orfanatos e farmácias (Hunter, 2004, p. 582).

Um terceiro concorrente foi o racionalismo de Wolff, que sistematizou a metafísica leibniziana. Embora muito mais abstrato que seus concorrentes, o modelo wolffiano exercia um forte apelo sobre alunos em razão do seu enorme potencial de reconciliar razão e fé. Como explica Hunter (2004, p. 584):

É preciso ter em mente, porém, que a forma privilegiada de racionalidade – a razão capaz de captar os conceitos puros que estão por trás das aparências empíricas – é a racionalidade da mente divina. Identificada com um ser cuja pura espiritualidade lhe permite criar as formas das coisas através de uma contínua intelectualidade criativa, a mente divina serve tanto um propósito moral quanto um metafísico. Ela pertence a uma cultura de autopurificação intelectual dedicada a transcender o conhecimento meramente empírico e ativar o intelecto puro que permite ao ser humano participar da intelecção de Deus sobre as formas puras das coisas.

Tal amálgama de modelos divergentes não permaneceu livre de conflitos. De um lado, pietistas acusavam Thomasius – que, embora também fosse era pietista, era um vigoroso adepto do secularismo jurídico de Pufendorf (Beck, 1969, p. 251) – de trespassar os domínios da

religião que eram exclusivos da faculdade de teologia. Ao mesmo tempo, thomasianos acusavam Wolff de tentar reabilitar a metafísica escolástica que misturava teologia e filosofia civil, e tudo isso enquanto pietistas e wolffianos lutavam entre si, com os primeiros acusando a metafísica de Wolff de implicar num fatalismo que diminuiria a ideia de liberdade e providência divinas, além de promover um intelectualismo que sugeria ser possível ter acesso a qualquer tipo de conhecimento possível sem auxílio de nenhum tipo de revelação divina, ao passo que estes últimos se defendiam afirmando que a metafísica wolffiana era bem-aceita em vários círculos religiosos e que não tinha implicações ímpias (Hunter, 2004, p. 588).

Àquele tempo, os pietistas venceram. Wolff foi exilado por decreto imperial em novembro de 1723, com Thomasius também deixando a universidade logo em seguida, após ter sido proibido de ensinar nas faculdades de teologia e filosofia (Beck, 1969, p. 253), o que fez de Halle um importante centro irradiador do ideal pietista.

O domínio pietista durou, porém, menos de 20 anos. Com a ascensão de Frederico II ao poder em 1740, iniciou-se na Prússia um período que ficou conhecido como *absolutismo esclarecido*, no qual filósofos faziam parte de “uma classe ‘governamental’, ligada direta e institucionalmente aos *Fürsten* [príncipes]” (Trevisan, 2020a, p. 163), de modo a gozarem segurança financeira e liberdade de expressão. Ato simbólico desse novo período, realizado por Frederico logo no primeiro ano de seu reinado, foi pôr fim ao exílio de Wolff (Israel, 2001, p. 557).

De maneira alguma isso significava uma liberdade de expressão que correspondesse às expectativas hodiernas. Tratava-se, na mais generosa das interpretações, de um reavivamento daquele ideal preconizado em Halle, no qual os filósofos deveriam ajudar a construir um modo de pensar coletivo que fosse propício ao governo dos príncipes, uma dinâmica que Frederico deixou muito clara numa carta endereçada a Wolff em 1740:

Os filósofos devem ser os professores do mundo e os mestres dos príncipes. Eles devem pensar coerentemente, e nós devemos agir coerentemente. Eles ensinarão ao mundo pelo seu juízo e nós pelo nosso exemplo. Eles devem descobrir e nós devemos colocar em prática (Friedrich des Großen, 1914, p. 164, tradução minha).

Como explica Israel (2001, p. 556-557), apesar do declínio do pietismo e de os thomasianos terem se tornado um grupo marginal, Wolff não se viu sem concorrentes. Por um lado, a filosofia newton-lockeana avançava pela Europa, e, por outro, a filosofia francesa era intensivamente cultivada pelo próprio Frederico II. Porém, tendo como inimigos apenas os britânicos e os franceses, o racionalismo wolffiano tornou-se a “filosofia alemã” por excelência,

o que, como vemos adiante, não significa que elementos do pragmatismo pietista-thomasiano não tenham permanecido vivos no pensamento alemão nas décadas seguintes.

4.2 AS PRIMEIRAS RESPOSTAS À PERGUNTA PELO ESCLARECIMENTO

Já nos anos finais do “absolutismo esclarecido” se desenrolou, no meio intelectual alemão, uma busca pela exata compreensão do que deveria se entender por “esclarecimento”. Não será controverso afirmar que, entre as várias tentativas de elucidação dessa questão, foi o ensaio de Kant que sobreviveu aos séculos como o exemplo emblemático desses esforços. Antes, porém, de passarmos à sua resposta, empreendemos uma reconstituição desse debate, o que nos permitirá identificar em que medida Kant difere de seus pares, evidenciando, assim, a peculiaridade de sua concepção de esclarecimento.

Na edição de setembro de 1793 da revista *Berlinische Monatsschrift*, um artigo de autoria anônima – que hoje sabemos ser da pena do filósofo Johann Erich Biester, editor desta mesma revista – defendia a dispensa do clero das cerimônias de casamento. Em dezembro desse mesmo ano, também a *Berlinische Monatsschrift* publicou uma resposta redigida pelo teólogo Johann Friedrich Zöllner. Num texto intitulado “É aconselhável não mais santificar os laços matrimoniais através da religião?” (“*Ist es rathsam, das Ehebündniß nicht ferner durch die Religion zu sanciren?*”), Zöllner colocava-se contra a proposta de Biester, argumentando a certa altura que, muitas vezes, sob a divisa do esclarecimento, os intelectuais acabavam por desorientar a mente e o coração das pessoas, observação esta à qual ele apôs a seguinte nota de rodapé: “Que é esclarecimento? Essa questão, que é quase tão importante quanto: ‘o que é a verdade?’, certamente deve ser respondida antes que alguém comece a se esclarecer! E eu ainda não a vi respondida em lugar algum” (Zöllner, 1783, p. 516).

O questionamento de Zöllner não é derivado apenas de sua crítica a Biester. Trata-se da inclusão de uma reflexão sua acerca de um tema que já era recorrente nos debates da sociedade secreta berlinense da qual ele fazia parte, chamada *Sociedade dos amigos do Esclarecimento* (*Gesellschaft von Freunden der Aufklärung*), também conhecida como *Sociedade da quarta-feira* (*Mittwochgesellschaft*) (Birtsch, 1996, p. 235-237).

No mesmo mês em que o artigo de Zöllner foi publicado, outro membro da sociedade, Johann Karl Möhsen, leu aos associados um artigo intitulado “O que deve ser feito para esclarecer os cidadãos?” (“*Was ist zu thun zur Aufklärung der Mitbürger?*”), em que se elenca uma série de propostas com o fito de acender a fagulha do esclarecimento em Berlim, com a esperança de que “espalhasse luz por toda a Alemanha” (Möhsen, 1996, p. 49). Segundo

Möhsen (1996, p. 50), era fundamental entender por que após 40 anos de liberdade de pensar o esclarecimento do povo não havia avançado, o que impelia, ao seu ver, a necessidade de identificar as deficiências desse pensamento para então arrancar pela raiz os preconceitos que dirigiam o modo de pensar dos cidadãos.

Os 40 anos a que aludia Möhsen (1996) diziam respeito ao reinado de Frederico II. Que as limitações ao pensamento filosófico impostas por Frederico, bem explicitadas na carta a Wolff, não tenham sido objeto da mais leve crítica é tão ou mais revelador do que o conteúdo de seu ensaio, a saber, que o esclarecimento do qual essa sociedade era amigo era, assim como o de Halle, marcadamente áulico – uma característica presente na maioria das tentativas de resposta à pergunta de Zöllner.

Uma dessas respostas, publicada no mesmo *Berlinische Monatsschrift*, foi redigida por outro membro da *Mittwochsgesellschaft*, Moses Mendelssohn, intitulada “Sobre a pergunta: o que significa esclarecer?” (“*Über die Frage: was heißt aufklären?*”). Embora date de setembro de 1784, tratava-se de um ensaio que tinha origem numa palestra dada à referida sociedade em maio desse mesmo ano, de maneira que, como explica James Schmidt (1996), essa pode ser considerada “como uma tentativa de sumarizar as principais preocupações que surgiram no curso daquelas discussões” (Schmidt, 1996, p. 53).

Seu texto começa operando uma distinção entre formação (*Bildung*), esclarecimento (*Aufklärung*)¹ e cultura (*Kultur*), na qual a primeira é explicada como uma combinação das duas últimas (Mendelssohn, 1784, p. 193-194). Para Mendelssohn (1784, p. 195), “esclarecimento se relaciona com a cultura tal qual a teoria com a prática, como conhecimento para a moralidade (*Sittlichkeit*), como crítica para o virtuosismo (*Virtuosität*)”.

Todavia, essa não é a única distinção conceitual de seu ensaio-resposta. Mendelssohn (1784, p. 196), pródigo em cuidado, opera uma clivagem que lhe permite promover o ideal do esclarecimento (teórico) ao mesmo tempo que mantém intocados os limites impostos pelo estado de coisas político à cultura (prático). Sua distinção dá-se em relação ao destino do ser humano, que poderia ser dividido entre seu destino *enquanto humano* e seu destino *enquanto cidadão (Bürger)*².

¹ Optamos por redigir “esclarecimento” em minúscula quando este se refere ao ato de um sujeito ser esclarecido por outrem ou esclarecer-se a si mesmo, independentemente do que se venha a entender por esclarecimento nesse caso, algo que varia de autor para autor. Esse uso distingue-se, portanto, do Esclarecimento com inicial maiúscula, que se refere ao iluminismo alemão enquanto topos histórico-cultural.

² Tanto aqui como nos textos de Kant traduzimos *Bürger* simplesmente como cidadão, na medida em que o termo da língua portuguesa não será por nós utilizado em outro contexto.

Em suma, sua proposta é a de que o aperfeiçoamento de ordem prática (cultural) diz respeito à vida social e, por isso, nada tem a ver com o destino do ser humano enquanto humano. Assim, o esclarecimento para Mendelssohn (1784, p. 196-197) não pode ser limitado quando se considera o ser humano enquanto humano – isto é, abstratamente –, mas deve, ao contrário, ser ponderado de acordo com as circunstâncias na perspectiva do ser humano enquanto cidadão.

A divisão desses pontos de vista com base nos quais o esclarecimento humano pode ser apreendido gera contradições práticas, uma vez que “certas verdades que são úteis ao ser humano, enquanto humano, podem, às vezes, serem prejudiciais a eles enquanto cidadãos” (Mendelssohn, 1784, p. 197). Para lidar com esses conflitos, Mendelssohn (1784) lança mão de ainda outra divisão entre *vocações essenciais* (*wesentlichen Bestimmungen*) e *vocações acidentais* (*außerwesentlichen Bestimmungen*), cada qual aplicada ao ser humano enquanto humano e enquanto cidadão – levando, assim, a quatro categorias. Tal distinção provém da metafísica wolffiana, na qual o destino essencial é uma questão de existência (*Dasein*), e o destino acidental, uma questão de aprimoramento (*Bessersein*)³. É aqui que Mendelssohn (1784) deixa clara a sua concepção acerca dos limites do esclarecimento. Num conflito entre o destino essencial do ser humano enquanto humano (relacionado ao esclarecimento) e o destino essencial desse mesmo ser humano enquanto cidadão (vinculado à cultura), o primeiro deve ceder:

Se as vocações essenciais do ser humano foram infelizmente colocados em conflito com suas vocações adiáforas; se certas verdades úteis que adornam o ser humano não podem ser disseminadas sem destruírem os princípios inerentes à religião e à moral; então o portador do esclarecimento, amante da virtude, procederá com cautela e prudência e preferirá tolerar o preconceito do que expulsar a verdade que está tão intimamente atrelada a ele (Mendelssohn, 1784, p. 198-199).

Outro ensaio capaz de oferecer elementos que permitirão identificar as especificidades da resposta de Kant foi escrito por Karl Leonhard Reinhold sob o título “Pensamentos sobre o Esclarecimento” (“*Gedanken über Aufklärung*”). Publicado em três partes no *Teutsche Merkur* – de julho a setembro de 1784 –, o ensaio fundamenta-se na ideia de que “esclarecimento significa, em geral, fazer de seres humanos capazes de racionalidade, seres humanos racionais” (Reinhold, 1996, p. 65), e tal racionalidade se caracterizaria por uma clareza conceitual. Num sentido mais amplo, esclarecimento consiste na “soma total das instituições e meios que levariam a este grande fim” (Reinhold, 1996, p. 65). No caso das massas (*Pöbel*), tal racionalidade é uma capacidade mais passiva, sendo ativa nos filósofos que se dedicam à

³ Cf. Schmidt (1996, p. 57n).

atividade teórica (Reinhold, 1996, p. 66-67) – uma divisão que Reinhold (1996, p. 67-70) sustenta ao longo do resto de seu ensaio, sempre insistindo na necessidade de esclarecer as massas, mas deixando claro que estas se manteriam como massas, ou seja, o esclarecimento não traria risco político nenhum.

4.3 INTERPRETAÇÃO PRAGMÁTICA DO ENSAIO SOBRE O ESCLARECIMENTO

A breve leitura dos textos de Mendelssohn (1784) e Reinhold (1996) nos permite concordar com Deligiorgi (2005) quando a autora afirma que ambos os filósofos “se esforçam para mostrar que o respeito pela verdade ou conhecimento que motiva o *Aufklärer* é compatível com o respeito pela ordem social e continuidade cultural” (Deligiorgi, 2005, p. 6).

O que vemos a seguir é que a proposta de Kant é ligeiramente – mas não insignificamente – menos conservadora que a de seus pares. Outra diferença crucial que buscamos evidenciar é a de que, para Kant, o esclarecimento não é uma questão de se ter maior ou menor clareza conceitual, mas da coragem de fazer *uso* do entendimento que se tem. Numa sentença, mostramos como a concepção kantiana é diferente da de seus contemporâneos pelo fato de ele ser o único que contempla a questão *de um ponto de vista pragmático*.

Assim como Mendelssohn, Kant publicou sua resposta na *Berlinische Monatsschrift* em setembro de 1784, mas numa edição posterior. Apesar disso, ele afirmou não ter conhecimento da resposta de Mendelssohn, pois estaria ocupado completando sua própria resposta (Schmidt, 1996, p. 58).

A essa época ele já havia publicado sua *Crítica da razão pura* e estava escrevendo a *Fundamentação da metafísica dos costumes*, que viria à lume no ano seguinte. Nesse ensaio-resposta lemos, portanto, um Kant em sua fase crítica, para quem as reflexões a respeito do ser humano são pragmáticas, o que significa dizer que elas são estruturadas com base em sua filosofia transcendental e estão a serviço da moral, um ponto de vista que nossa leitura procura tornar evidente.

4.3.1 *Sapere aude*: entendimento e coragem

Kant abre seu texto com uma elucidação de ordem terminológica: “*Esclarecimento é a saída do ser humano de sua autoimposta menoridade*. Menoridade é a incapacidade de se servir do próprio entendimento sem a direção de outrem” (*WA*, AA 08:35).

De saída, importa notar como esclarecimento, para Kant, não é um estado subjetivo, mas uma transição entre estados. Não se trata da maioridade em si, porém da entrada nesta, um movimento que diz respeito não ao entendimento que se tem, mas ao *uso* que se faz dele.

Saber o que vem a ser essa transição depende, portanto, da compreensão do que Kant entendia por “menoridade” (*Unmündigkeit*). Conforme apresenta Diogo Sardinha (2020, p. 90):

Mündig significa “liberto da autoridade paterna, de idade adulta (*großjährig*), de idade maior (*volljährig*)”. Associa-se ao latim *majorenn* e opõe-se a “de idade menor” (*minderjährig*) ou simplesmente “menor” (*minorenn*): tornar-se *mündig* é “atingir a idade necessária de acordo com as leis para a libertação da autoridade (*Gewalt*) do pai e do tutor (*Vormundes*)”.

Ser *mündig* é deixar de ter alguém para falar em seu nome. Tal liberdade, explica Sardinha (2020), exige a combinação de uma *capacidade* e de um *estatuto*:

A *capacidade* é a de fazer algo reconhecível por outros como suscetível de ser válido, ou admissível como tendo valor, no sentido seguinte: uma ação é considerada como suscetível de ser válida quando o agente está autorizado a realizá-la, isto é, quando se lhe reconhece o direito ou a autoridade ou a independência para levá-la a cabo. [...] A esta capacidade ou incapacidade associa-se um *estatuto*, que varia de acordo com cada uma das alternativas seguintes: ser considerado, primeiro, maior ou menor; segundo, capaz ou incapaz; terceiro, superior ou inferior; quarto, independente ou dependente (Sardinha, 2020, p. 90-91).

Na *Resposta*, é o último sentido que ganha primazia: ser independente. Como Kant explicita mais adiante: “Essa menoridade é autoimposta se a causa dela não está na falta de entendimento, mas sim na falta de resolução e coragem de servir-se de si mesmo sem a direção de outrem. *Sapere aude!* Tem coragem de te servir do teu próprio entendimento! Eis o lema do Esclarecimento” (*WA*, AA 08:35).

Tal independência não significa pensar de modo idiossincrático, excêntrico; isso, como vimos anteriormente, configura egoísmo lógico. Atingir a maioridade, no sentido de pensar independentemente, significa ser capaz de fazer um uso da razão que seja assegurado pela própria razão, o que, conforme já explicitado, significa guiar-se pelas máximas do *sensus communis*: pensar por si mesmo, colocar-se no lugar do outro (para julgar de um ponto de vista universal) e pensar sempre e em concordância consigo mesmo (*Anth*, AA 07:200).

Servir-se do próprio entendimento exige coragem, pois, na medida em que um sujeito se torna a fonte das próprias ideias, ele se torna responsável por elas e, portanto, imputável. Como ensinava Kant numa de suas aulas de antropologia ministrada nesse mesmo período (1784/5), a “coragem é preeminentemente digna de estima, pois surge de máximas” (*V-*

Anth/Mron, AA 25:1346). Além disso, pensar por si mesmo exige esforço, motivo pelo qual Kant apontará não apenas a covardia, mas também a preguiça como um vício antagônico ao esclarecimento:

Preguiça e covardia são as causas pelas quais uma parte tão grande dos seres humanos, mesmo depois de a natureza há muito os ter libertado da tutela alheia (*naturaliter majorenes*), permanece de bom grado menor por toda a vida; elas também explicam porque se torna tão fácil para os outros entregarem-se a seus tutores. A menoridade é tão confortável! Se tenho um livro que entende por mim, um diretor espiritual que tem consciência por mim, um médico que decide por mim a minha dieta etc. – então não preciso mesmo me esforçar (*WA*, AA 08:35).

O diagnóstico de Kant torna-se bastante claro se o lemos de um ponto de vista pragmático. De início, temos a menção à liberdade oferecida pela natureza, que não é senão a disposição para a humanidade, que, sendo efetivada, configura a passagem do *animal rationabile* para o *animal rationale*. Tal possibilidade de fazer de si mesmo um animal racional se explica pela ideia de que o ser humano é aquele que tem um caráter que ele cria para si mesmo, que é o que Kant investigou ao tratar do caráter da pessoa. Em ambos os casos – na aquisição de um caráter aludida na *Antropologia* e na passagem para a maioridade apresentada nesse ensaio –, não se trata de refinar o entendimento com a maior capacidade de distinguir conceitos, como era para Reinhold (1996), porém de autonomamente estabelecer princípios que guiem o uso desse entendimento, motivo pelo qual o esclarecimento, assim como o caráter, “tem de ser possível à razão humana mais comum” (*Anth*, AA 07:295).

No entanto, por abordarmos a questão de um ponto de vista pragmático, perguntamos: o que nos leva a pensar que os sujeitos abandonarão suas paixões, passando à maioridade? Como vimos no capítulo anterior, o grande problema das paixões é que elas mesmas podem formar máximas da ação, falsificando o papel da razão.

Nesse ponto, é a própria *Antropologia* que pode oferecer uma alternativa possível. Conforme lemos no livro dedicado ao sentimento de prazer e desprazer, o uso concordante do entendimento em geral gera contentamento. Por si só, esse contentamento nada transforma, mas, à luz do juízo reflexionante, ele pode ser uma indicação ao sujeito de que o estado confortável no qual se encontra não é, afinal de contas, o ideal; e, uma vez que a faculdade de desejar está sempre ligada ao sentimento de prazer e desprazer, motivo pelo qual “a dor é o aguilhão da atividade” (*Anth*, AA 07:231), é possível que daí surja algum movimento.

Contudo, como lembra Maria Borges (2014, p. 347-348), a virtude, enquanto força individual, é insuficiente para a tarefa de fazer frente às paixões, na medida em que estas estão radicadas na sociedade.

4.3.2 As causas sociais da falta de esclarecimento

Uma vez estabelecido o que Kant entendia por esclarecimento de um sujeito, podemos enfatizar outra questão que nosso filósofo introduz nessa mesma passagem, a saber, os agentes externos que influenciam negativamente nesse processo. Nesse ponto, podemos resgatar a crítica tecida por um dos leitores mais heterodoxos de Kant: Georg Johann Hamann. Em uma carta endereçada a Christian Jacob Kraus, Hamann (1996, p. 146) queixa-se de que Kant não dá nomes a esses “outros”, que, aos seus olhos, são os verdadeiros culpados pela falta de esclarecimento.

Kant não diz o que Hamann esperava ouvir, ou seja, que a culpa deveria recair *toda* sobre a cegueira dos tutores⁴, mas tampouco Kant imputa *toda* a responsabilidade à covardia e à preguiça dos cativos da minoridade:

Depois de terem primeiro emburrecido seus animais de estimação e feito de tudo para evitar que essas dóceis criaturas ousassem dar um único passo sem o auxílio do andador no qual as aprisionaram, eles então lhes mostram o perigo que as ameaça quando tentam caminhar sozinhas. Acontece que, de fato, esse perigo não é tão grande assim, pois, após algumas quedas, elas acabariam aprendendo a andar; mas um único exemplo desse tipo sempre intimida, e usualmente amedronta em relação a quaisquer tentativas ulteriores (*WA*, AA 08:35-6).

Embora seja cauteloso, Kant vai muito além do que foram Mendelssohn (1784) ou Reinhold (1996), que, ao falarem do esclarecimento, jamais trataram das causas sociais da falta de esclarecimento, como Möhsen (1996) havia proposto em seu artigo. Kant avança mais até mesmo do que Rousseau (1968), cujo *Emílio* pode ter sido uma das fontes de inspiração para a imagem que Kant utiliza aqui. Consideremos, por exemplo, esta passagem da referida obra:

Longe de atentar demasiado para que Emílio não se machuque, me aborreceria que não se machucasse nunca e crescesse sem conhecer a dor. Sofrer é a primeira coisa que se deve aprender e a que terá mais necessidade de saber. É de crer que as crianças só são pequenas e frágeis para receberem essas importantes lições sem perigo. Se a criança cair naturalmente, não quebrará a perna; se se chocar contra um pedaço de pau não quebrará o braço; se se apossar de um ferro aguçado não se cortará muito fundamente. Nunca soube de alguém ter visto uma criança em liberdade se matar, se estropiar, nem se machucar demasiado, a menos que a tenham absurdamente colocado em um lugar elevado, ou sozinha perto do fogo, ou deixado instrumentos perigosos ao seu alcance. Que dizer desse amontoado de coisas que reúnem ao redor da criança para defendê-la contra a dor, até que, já crescida, continue à mercê deles, sem coragem e sem experiência que se acredite morrer à primeira picada e desmaie vendo a sua primeira gota de sangue? (Rousseau, 1968, p. 59).

⁴ Cf. Hamann (1996, p. 146-147).

Diferentemente de Rousseau, que atribuía a tutoria a uma mera *mania pedante de educar*, que é a de sempre “ensinar às crianças o que aprenderiam muito melhor sozinhas” (Rousseau, 1968, p. 59), em que tudo se passa no campo das boas intenções mal direcionadas, Kant afirma que, mais do que um equívoco honesto, há alguma intencionalidade nesses tutores que “mostram o perigo que as ameaça quando tentam caminhar sozinhas” (*WA*, AA 08:35). Ou seja, se por um lado muitas pessoas, por preguiça e covardia, não tentam andar com as próprias pernas, por outro, outras, ao tentar fazê-lo, são desencorajadas ou até mesmo impedidas por seus tutores.

Esse movimento que leva da imputabilidade do sujeito preguiçoso e covarde à imputabilidade do tutor mal-intencionado se repete no texto, porém não mais no âmbito meramente intersubjetivo, mas social – poderíamos mesmo dizer *político* –, no qual os sujeitos ressurgem sob o nome coletivo de *público* (*Publikum*):

Que um público, porém, esclareça a si mesmo, já é mais provável; de fato, é quase inevitável, se ao menos lhe for dada liberdade. Pois sempre existirão alguns pensadores independentes, até mesmo entre os tutores estabelecidos da grande massa, os quais, após terem-se libertado do jugo da menoridade, disseminarão ao redor de si o espírito de uma avaliação racional do valor próprio e da vocação de cada indivíduo para pensar por si mesmo. Ocorre aqui algo peculiar: o público, que outrora fora submetido por eles a esse jugo, obriga-os em seguida a permanecer sob o mesmo quando é incitado ao esclarecimento por alguns de seus tutores que são, eles próprios, incapazes de qualquer esclarecimento. Vê-se o quão prejudicial é cultivar preconceitos, pois eles acabam por se vingar das próprias pessoas que os criaram ou de seus predecessores (*WA*, AA 08:36).

Trata-se de um círculo vicioso: tutores, que são eles mesmos menores, mantêm seus tutorados na menoridade até o momento em que se esclarecem e, ao tentarem partilhar suas “luzes”, são impedidos por esses mesmos tutorados a quem eles mantiveram nas “trevas”.

Disso, Kant conclui que de nada adiantaria uma revolução que pusesse abaixo um suposto líder tirano, pois o problema se encontra no modo de pensar (*Denkungsart*) do povo (*WA*, AA 08:36). Isso porque, embora a mudança do modo de pensar que caracteriza o esclarecimento – a aquisição de um caráter – seja uma revolução subjetiva, do ponto de vista social ela ocorre apenas paulatinamente, na medida em que os sujeitos vão esclarecendo-se, um a um.

4.3.3 Uso público da razão

A despeito dessas dificuldades, Kant afirmava que para a efetivação do esclarecimento na sociedade apenas uma coisa é exigida: liberdade – e uma liberdade bastante singela, a saber, aquela de “fazer *uso público* da razão em todos os assuntos” (*WA*, AA 08:37), uso este que o filósofo define da seguinte forma: “Por uso público de sua própria razão, porém, eu entendo o uso que alguém faz dela como um intelectual diante da totalidade do mundo letrado (*Leserwelt*). Eu chamo de uso privado o uso que se pode fazer dela em determinado cargo público ou função que lhe foi confiado” (*WA*, AA 08:37).

Que o uso *privado* seja aquele exercido em cargos *públicos* não é algo contraintuitivo apenas para o leitor contemporâneo. Mendelssohn, ao tratar do ensaio de Kant numa reunião da *Mittwochsgesellschaft*, optou por alterar a terminologia para uso “vocacional” e “extravocacional” da razão, dada sua incompreensibilidade (Schmidt, 1996, p. 34 [nota 34]).

Embora algo idiossincrático, o uso que Kant faz dos termos não é desprovido de lastro conceitual. Como demonstra Laursen (1986, p. 587), o termo *öffentliche* se relaciona àquele de *Publikum*, servindo não apenas para se referir a *res publica* como usualmente a concebemos – isto é, das coisas vinculadas ao Estado –, mas também para designar aquilo que Kant entende em seu texto: a ideia de sociedade civil que está para além – mesmo que circunstancialmente – dessa esfera estatal. Uma citação de Schiller exemplifica bem esse sentido: “Escrevo como um cidadão do mundo que não serve a nenhum príncipe [...]. O público (*Das Publikum*) é tudo para mim agora, meu estudo, meu soberano, meu confidente” (1792 *apud* Hocks; Schmidt, 1975, p. 18).

Opondo-se a essa noção de público como o que está para além da esfera estatal, *privado* significa o uso da razão restrito a essa esfera. Isso inclui o funcionário público no exercício de sua atividade, mas também aqueles que se encontram numa posição subalterna em relação ao Estado ou a qualquer outra instituição, como o caso do cidadão que, sendo servidor público ou não, deve seguir as leis, ou o clérigo, que deve obedecer aos ditames de sua igreja.

A questão central para Kant é que, tratando-se do *uso* da razão, é normal e até mesmo desejável que um sujeito opere em ambos os registros no curso de sua vida cotidiana. Aquele clérigo que se vê sujeito aos ditames da igreja deve, no exercício de sua atividade clerical, seguir tais regras de modo a preservar o bom funcionamento da instituição, porém, em sua vida pessoal, enquanto cidadão, ele deve poder ser capaz de criticar, por exemplo, o modo como a igreja influencia as questões do Estado, como naquela questão do casamento que deu origem à pergunta sobre o esclarecimento (*WA*, AA 08:37-8).

Outra maneira de conceber o uso que Kant faz do adjetivo “privado” é apresentado por Onora O’Neill (1989), que vê na raiz do conceito do uso privado da razão a ideia de *privação*; isto é, trata-se de um uso da razão que visa a uma audiência restrita. Tal audiência é restrita, pois ela deve aceitar a autoridade da qual parte o discurso, por exemplo, o Estado ou a Igreja.

Para Kant, esse uso público efetivava-se na escrita, o que deixa claro o contorno político-social de sua demanda. Trata-se igualmente de um apelo pela liberdade de expressão, ou seja, liberdade para se publicar escritos sem medo de represália. Para contextualizar essa demanda, é-nos útil contrastar os dizeres de Kant com aqueles de outro texto que trata do mesmo tema. De autoria de Ernst Ferdinand Klein (1996), jurista e também membro da *Mittwochsgesellschaft*, o ensaio intitulado “Sobre liberdade de pensamento e expressão: aos príncipes, ministros e escritores” (“*Über Denk und Drukfreiheit: An Fürsten, Minister, und Schriftsteller*”) foi publicado meses antes na mesma *Berlinische Monatsschrift* e reiterava, em franca adesão, os pensamentos do próprio Frederico II a respeito da liberdade de os escritores publicarem seus textos:

Escritores! Se vocês ensinam a humanidade, então provem que merecem este título sublime. Removam todas as suspeitas de propósitos baixos, ou de paixão apressada. Não toquem as pessoas, mas ataquem as coisas. Mostre não apenas inteligência e ousadia, mas também deliberação e mente elevada. Pensem, ao escrever, não apenas na fama que vocês ganharão, mas acima de tudo na utilidade que vocês proporcionarão. Nem toda verdade é igualmente útil para todos os tempos e para todas as circunstâncias (Klein, 1996, p. 93).

Mais uma vez, e não por acaso, vemos aqui elementos do texto de Mendelssohn (1784) que serviu como resumo da posição bastante homogênea da *Mittwochsgesellschaft*.

O que pensar, então, da postura de Kant em relação a essa compreensão que, ao menos para os *Freunden der Aufklärung*, parecia ser consenso, isto é, de que tal liberdade de escrever não era irrestrita, devendo seu uso se adequar às circunstâncias? Discordaria Kant da admoestação de Klein? Não é o que nos indica esta passagem:

Como intelectual, contudo, ele tem a liberdade – até mesmo a vocação – de comunicar ao público todas as **suas ideias bem-intencionadas e cuidadosamente examinadas** sobre o que está errado naquele cânone, assim como suas sugestões para um melhor alinhamento entre a essência da religião e a da Igreja (*WA*, AA 08:38, negrito meu).

Kant defendia uma liberdade de escrita com restrições, contudo sua defesa não era como a de Mendelssohn (1784) ou a de Klein (1996). Embora defendesse, como eles, que as ideias deveriam ser criteriosamente avaliadas, Kant não aceitava que esse critério viesse do príncipe. É bem possível que Kant, assim como Klein, estivesse satisfeito com o bom senso de

Frederico II, mas o autor da *Crítica da razão pura* não poderia admitir que a base que sustentava a razão pública fosse a mesma que sustentava a coroa, e isso porque, por mais esclarecido que fosse o príncipe, o uso que ele fazia da sua razão enquanto príncipe seria sempre um uso privado. Noutras palavras, a questão central não era a extensão da liberdade efetiva de que dispunham seus concidadãos, mas as bases sobre as quais repousava essa liberdade, uma liberdade que fatalmente acabaria se fosse assegurada, e por um ser humano, por mais esclarecido e poderoso que este fosse, pois na melhor das hipóteses a morte dessa pessoa viria para colocar essa débil liberdade em questão.

O desejo de Kant de alterar as bases da liberdade de expressão fica mais explícito num dos últimos trechos de sua resposta, quando o vemos – num dos mais audaciosos movimentos de seu ensaio – sugerir que mesmo a atuação do príncipe deveria ser de algum modo limitada:

É danoso à sua própria majestade quando se imiscui nesses assuntos, submetendo à inspeção de seu governo os escritos por meio dos quais seus súditos procuram expressar claramente suas opiniões. É-lhe igualmente danoso quando o faz com base em sua própria opinião suprema, expondo-se à crítica: *Caesar non est supra Grammaticos*, ou então, e ainda em maior extensão, quando rebaixa tanto seu poder supremo para apoiar o despotismo espiritual de alguns tiranos em seu Estado contra seus demais súditos (*WA*, AA 08:40).

Em sùmula, Kant, assim como Mendelssohn, Reinhold ou Klein, é absolutamente complacente com os limites impostos à sociedade civil em seu uso privado da razão. Diferentemente deles, porém, nosso filósofo busca utilizar essa aquiescência irrestrita como moeda de troca para garantir efetiva e duradoura liberdade para se fazer uso público da razão.

4.3.4 Esclarecimento como sabedoria

Não parece, a essa altura, ter se invertido nossa argumentação? Kant afirmava que a liberdade de fazer uso público da razão era a *condição* do esclarecimento, mas, no atual estágio de nossa reconstrução, é o esclarecimento que aparece como a condição do uso público da razão, uma vez que tal uso exige do cidadão a capacidade de avaliar por si mesmo se suas ideias são “bem-intencionadas e cuidadosamente examinadas”. Trata-se, porém, da mera constatação de uma dependência mútua: o uso público da razão exige esclarecimento, e o esclarecimento, uso público da razão. Para melhor compreender essa questão, faz-se necessário irmos ainda mais fundo na divisão conceitual entre uso público e uso privado da razão.

Conforme elucida Onora O’Neill (1989), o uso público e o uso privado da razão são definidos em termos da *audiência* que um ato de comunicação pode alcançar, sendo o uso

público aquele destinado a um público irrestrito, e o privado, como vimos, a um público restrito, em virtude da necessidade de esse público aceitar um fundamento heteróclito à razão comum, tal qual, por exemplo, um texto sagrado.

Para aprofundar essa questão, O’Neill (1989) apresenta outro predicado que aparece como condição de possibilidade para que um discurso seja público: sua qualidade de ser *publicizável*⁵. Uma comunicação pode falhar em ser pública se ela não for compreensível para os outros, isto é, se ela não for publicizável. Os motivos que levam uma comunicação a não ser publicizável pode ser o uso de um linguajar demasiadamente hermético⁶ – o que nos leva a pensar nas críticas que Kant endereçaria anos depois a Herder⁷ –, ou repousar seus fundamentos numa autoridade outra que não a razão, por exemplo, a *Bíblia*, os dizeres do príncipe, ou até mesmo os de um filósofo renomado como Leibniz ou Wolff, o que a faria ser inaceitável para um público que rejeita essa autoridade. Importa frisar que a questão não é se o discurso é ou não *aceito*, mas se ele é *aceitável* por uma audiência composta do “mundo letrado”.

Do mesmo modo que ser aceitável não significa ser aceito, ser publicizável também não significa ser público:

Publicidade efetiva é politicamente importante; mas isso pressupõe que o que está sendo comunicado é publicizável. [...] Comunicações publicizáveis podem ou não receber total publicidade. Para Kant, publicizabilidade é mais fundamental do que publicidade. Comunicações que não podem, não importa o quão disseminadas, alcançar aqueles que não aceitam ou assumem alguma autoridade não são, de modo algum, usos completos da razão (O’Neill, 1989, p. 33-34).

Para uma comunicação publicizável, ela precisa haurir sua autoridade da razão, o que de um ponto de vista pragmático significa dizer que ela deve estabelecer seu lastro autoritativo por intermédio do consenso entre cidadãos. A ideia de que a razão deve fundamentar sua autoridade em uma autocrítica que remete à comunidade intelectual é algo que Kant já havia apresentado na *Crítica da razão pura*.

⁵ Optei pelo uso do neologismo “publicizável” para traduzir *publicizable*, em vez de “publicável”, para evitar trazer ao termo a carga semântica deste último, que no uso corrente significa algo que passa por uma sanção social e/ou editorial.

⁶ “Às vezes o problema pode estar meramente nas expressões com que um indivíduo, que no mais pensa com clareza, quer comunicar suas percepções exteriores aos demais: estas não querem concordar com o princípio do senso comum, e ele persevera no seu” (*Anth*, AA 07:219).

⁷ “É como se o seu gênio não apenas colecionasse as ideias do vasto campo das ciências e das artes no intuito de multiplicá-las com sua comunicação, mas ele as transforma num tipo específico de pensamento segundo uma determinada lei de assimilação (empregando sua própria expressão), a qual ele utiliza de um modo muito peculiar. Através disso, essas ideias se distinguem notoriamente daquelas pelas quais outras almas se alimentam e crescem, tornando-se pouco capazes de comunicação” (*RezHerder*, AA 08:45).

Nesta liberdade [de autocrítica] está baseada a própria existência da razão, que não tem uma autoridade ditatorial, e cuja sentença, pelo contrário, nunca é outra senão o livre consenso dos cidadãos, que têm de poder sempre, cada um deles, expressar tanto suas reservas como também seu veto sem qualquer resistência (*KrV*, A 738/B 766).

Diferentemente do que se passa na razão pura, porém, no âmbito social o consenso é alcançado *a posteriori* e, como tal, pode servir apenas para validar a comunicação, nunca para orientar a razão *a priori*, o que nos leva a perguntar: como vincular o próprio pensamento ao pensar de uma comunidade antes de já tê-lo comunicado? A resposta para essa pergunta nos é conhecida: pela aquisição de um caráter, isto é, um modo de pensar constante, pautado nas máximas do *sensus communis*. Apenas assim o uso do entendimento (representado pela faculdade de julgar) pode “ir além das condições subjetivas privadas, entre as quais tantos outros estão como que presos, e refletir sobre o seu próprio juízo de um *ponto de vista universal*” (*KU*, AA 05:295). Como explica Kant:

Mas por *sensus communis* se deve entender a ideia de um sentido de *comunidade*, isto é, uma faculdade de julgamento que em sua reflexão toma em consideração (a priori) o modo de representar de todos os demais, para *como que* vincular o seu juízo à razão humana como um todo, escapando assim à ilusão que, a partir das condições subjetivas privadas – que podem facilmente ser tomadas por objetivas –, tivesse uma influência negativa sobre o nosso juízo. Isso só acontece na medida em que vinculamos o nosso juízo a outros juízos, não tanto os efetivos quanto antes possíveis, e nos colocamos no lugar de todos os demais, simplesmente abstraindo das limitações que se prendem de modo acidental ao nosso próprio juízo – o que, por seu turno, novamente se realiza deixando-se de lado, tanto quanto possível, aquilo que é a matéria, isto é, sensação, no estado de ânimo representativo, e levando em conta somente as propriedades formais de sua representação ou de seu estado no representar. É verdade que essa operação da reflexão parece talvez artificial demais para ser atribuída à faculdade que denominamos de sentido *comum*, mas ela só dá essa impressão quando a exprimimos em fórmulas abstratas; em si mesmo, não há nada mais natural do que abstrair do atrativo e da emoção quando se busca um juízo que deve servir como regra universal (*KU*, AA 05:293-4).

Ao refletir sobre a primeira máxima – *pensar por si mesmo* ou *pensar livre de preconceito*, que não é senão a máxima do esclarecimento – no contexto do uso público da razão, O’Neill (1989) recupera um trecho do ensaio *Que significa orientar-se no pensamento?*, que reproduzimos aqui:

Servir-se da sua própria razão quer apenas dizer que, em tudo o que se deve aceitar, se faz a si mesmo esta pergunta: será possível transformar em princípio universal do uso da razão aquele pelo qual se admite algo, ou também a regra adotada do que se admite? (*WDO*, AA 08:145n).

“Máximas são analogias práticas da crença” (O’Neill, 2004, p. 39), e, assim como devemos impor a forma da universalidade às nossas máximas, devemos igualmente fazê-lo em relação às nossas crenças.

Na busca por essa universalidade, os comunicantes adentram em uma esfera de entendimento mútuo *possível* e, ao mesmo tempo, previnem que o próprio pensamento seja colonizado por ideias que carecem desse fundamento racional. Não por outro motivo Kant chamará essa máxima também de “máxima da razão jamais passiva” (*KU*, 5:294). Tornar o pensamento comunicável é, simultaneamente, garantir a nossa própria capacidade de pensar por nós mesmos, pois, a partir do momento em que recrudescemos à esfera do uso *exclusivo* da razão privada, o pensamento já não é nosso, mas daquela autoridade na qual fundamentamos esse pensamento – heteronomia da razão no sentido mais explícito do termo –, e perdemos assim outro quesito fundamental à comunicação: a distinção entre comunicantes. Se todos falam com base na mesma autoridade, não temos comunicação, mas ecos de uma mesma ideologia (O’Neill, 1989, p. 46).

O entendimento, por mais esclarecido que seja, nada vale nas mãos de uma faculdade de julgar embotada, pois, mesmo que o entendimento esteja repleto de regras corretas, a pessoa ainda pode “perder-se na aplicação das mesmas, seja por falta de algo na faculdade natural de julgar (mesmo não lhes faltando entendimento), sendo-lhes até possível compreender o universal *in abstracto*, mas não distinguir se um caso se subsume a ele *in concreto*” (*KrV*, B 173).

A máxima que orienta a faculdade de julgar em situações particulares, o sabemos, é a *máxima do modo de pensar ampliado*, em que o sujeito vai além das condições subjetivas privadas e reflete sobre o próprio juízo de um ponto de vista universal, para o que ele precisa se colocar no ponto de vista dos outros (*KU*, 5:295). Não se trata, portanto, de catapultar-se para uma esfera transcendente na qual se pode a tudo julgar imparcialmente, mas de um procedimento crítico imanente à própria comunidade que constitui a audiência do seu discurso.

É, por fim, a máxima do pensamento consistente, destinada à razão, que torna coerente esse movimento de pensar por si e pensar no lugar do outro. Nas palavras de O’Neill (1989, p. 47):

Mas uma vez que pensamos que os princípios da razão humana não como um sistema dado de antemão, mas um que é gradualmente desenvolvido, então nós também podemos ver que atingir consistência é uma tarefa exigente e sem fim, cujos limites permanecem difusos para nós. Algum nível de consistência pode ser, de fato, um pressuposto trivial de todo pensamento, mas atingir consistência sistemática não é. Kant realmente pensou nesta máxima como “a mais difícil de se atingir”.

A ideia de que atingir essa consistência sistemática é difícil, mas não impossível, advém do fato de que, para Kant, mesmo objetivos cuja exequibilidade nos parece impossível devem ser entendidos como possíveis na medida em que algo que constitui nosso dever tem de ser concebido como possível, conforme vemos em seu argumento a respeito do ressurgimento do mal na *Religião* (*RGV*, AA 06:45).

De um ponto de vista pragmático, porém, tal impossibilidade pode ser afirmada sem maiores problemas. Na *Antropologia*, ao falar da sabedoria enquanto ideia do uso prático, legal e perfeito da razão, Kant deixa claro que não é racional esperar que seres humanos sejam sábios, isto é, que vivam completamente de acordo com essas máximas (*Anth*, AA 07:200). No entanto isso não significa que a ideia de sabedoria possa ser descartada quando operamos num contexto pragmático. Como um ideal formulado pela razão, ele serve como um princípio que regula o uso do entendimento em geral – prescrevendo as máximas do *sensus communis* –, com base no qual todo movimento que nos aproxima desse ideal pode ser percebido como bom, e aqueles que dele nos afastam, como ruins.

O que já se mostrava em nossa leitura da *Didática antropológica*, mas que aqui parece ficar ainda mais explícito, é que, embora o esclarecimento esteja textualmente vinculado ao entendimento de modo particular, a necessidade de que esse entendimento seja disciplinado pela razão parece apontar para a ideia de que o esclarecimento, compreendido não apenas como a máxima do pensar por si mesmo, contudo como efetiva saída da menoridade caracterizada pelo uso público da razão, diz respeito à razão e, portanto, ao entendimento em geral.

Tal suposição ganha forças quando, conforme apontado por Joel Klein (2009, p. 219), notamos que, no ensaio *Que significa orientar-se pelo pensamento?* – publicado dois anos após a *Resposta* –, Kant definiu “pensar por si mesmo” não mais como servir-se do próprio entendimento (*Verstand*), mas como “servir-se de sua própria razão (*Vernunft*)” (*WDO*, AA 08:146n), uma mudança que Klein também identificou no *Opus postumum*: “Filosofia (*doctrina sapientiae*) não é uma arte que serve para fazer algo do ser humano, mas algo que ele deve fazer por si mesmo; [*sapere aude*] procure servir-se de sua própria razão (*Vernunft*) para seus fins absolutamente verdadeiros” (*OP*, AA 21:117 *apud* Klein, 2009, p. 219); “À todo saber (ciência), ao qual o ser humano refletido pode servir-se para seu bem estar, é o conhecimento de si (*nosce te ipsum*) um mandamento da razão (*Vernunft*) que a tudo engloba: *sapere aude*, seja sábio: uma propriedade que não se alcança, se não se está já na posse de si” (*OP*, AA 21:134 *apud* Klein, 2009, p. 219).

Em síntese, podemos dizer que o uso público da razão contém a pragmática do *sensus communis* que encaminha os seres humanos para a sabedoria, que é o objetivo mesmo do

esclarecimento, na medida em que este não diz respeito a entendimento enquanto faculdade de regras, porém ao uso concordante de todas as faculdades da mente, algo que apenas a razão pode assegurar.

4.3.5 Esclarecimento, tolerância e a necessidade de uma comunidade ética

Próximo de concluir seu texto, Kant apresenta outra questão, que é respondida imediatamente:

Se for feita então a pergunta – vivemos agora em uma época *esclarecida*? –, a resposta será: não, mas vivemos em uma *época de esclarecimento*. Ainda falta muito aos seres humanos, no momento atual e tomados em conjunto, para que estivessem em condições ou fossem colocados na posição de fazerem um uso bom e seguro de seu próprio entendimento, sem a direção de um outro (*WA*, AA 08:40).

Para Kant, Frederico era, como governante, um “exemplo brilhante” que permitia que seus súditos fizessem “uso público de sua razão e expressassem publicamente ao mundo suas ideias [...], até mesmo por meio de uma crítica corajosa à sua forma dada” (*WA*, AA 08:41). Isso, porém, não bastou para que ele desse o esclarecimento como estabelecido, mesmo porque Kant afirmou somente que a liberdade de fazer uso público da razão faria do esclarecimento algo “provável”, ou seja, nunca houve garantias. E isso abre uma nova questão: se a liberdade de fazer uso público da razão é condição necessária, mas não suficiente, para o esclarecimento, qual é a condição suficiente? Se nos pautarmos única e exclusivamente pelo que Kant nos oferece, a resposta parece simples: que a liberdade seja efetivada, isto é, que as pessoas *de fato* façam uso público da razão.

O que, então, acontece para que tal liberdade seja desperdiçada? De início, devemos constatar algo óbvio, mas que nos ajuda a levar a reflexão adiante: se o uso que está sendo feito da razão não é público, ele é privado. E se o uso público da razão não é limitado pelo soberano, como Kant cria ser o caso da Prússia de Frederico, e mesmo assim ele não é o padrão discursivo que encontramos na esfera pública, então é porque o uso privado da razão está extrapolando seus limites aceitáveis. Não é de outra coisa que falava Kant quando acusava os tutores de aprisionarem as pessoas, mantendo-as menores.

Relembremos, porém, que para Kant o uso privado da razão é inevitável não apenas porque tal uso era, ao seu ver, vital para o bom funcionamento da sociedade, mas também porque esperar que seres humanos sejam capazes de fazer um uso sempre público da razão é o mesmo que esperar que sejam sábios, o que, como vimos, é um ideal inalcançável. Não se trata,

portanto, de erradicá-lo, contudo de não permitir que ele tome as rédeas da discussão de temas que dizem respeito ao público.

Como lembra O’Neill (1989), a *tolerância*, ou seja, o “respeito pelos outros e seu entendimento indubitavelmente parcial e privado” (O’Neill, 1989, p. 46), é a condição de possibilidade da comunicação no interior de uma sociedade (O’Neill, 1989, p. 48-49). O risco está quando o uso privado da razão ameaça o uso público, algo que configura uma prática de intolerância. Por esse motivo, Kant não poderia concordar com Mendelssohn (1784) quando este diz que é melhor tolerar preconceitos para não se perder a verdade a eles atrelada, pois alijar-se dos preconceitos é a *condição* para a verdade; daí a máxima do esclarecimento chamar-se também *máxima do modo de pensar livre de preconceito* (KU, AA 05:294).

Os preconceitos que caracterizam o uso privado da razão, quando utilizados para pautar a racionalidade geral, representa a troca de “um *ideal* (da razão prática pura) por um ídolo” (Anth, AA 07:192), como Kant deixa claro no exemplo dos clérigos:

Mas não deveria uma sociedade de clérigos – por exemplo, um sínodo eclesiástico ou uma classe venerável (como ela se autodenomina entre os holandeses) – ter o direito de adotar, sob juramento, um credo imutável para assim exercer uma incessante tutela sobre cada um de seus membros e, por meio deles, sobre o povo, e até mesmo perpetuar essa tutela? Eu afirmo: isso é totalmente impossível. Tal contrato, que seria fechado para impedir para sempre todo posterior Esclarecimento da raça humana, é simplesmente nulo e sem validade, ainda que fosse confirmado pelo mais alto poder, pelos parlamentos e pelos mais solenes tratados de paz (WA, AA 08:38-9).

Assim, o esclarecimento da sociedade exige práticas de tolerância, o que, por sua vez, exige intolerância para com os intolerantes. Trata-se, em suma, do paradoxo da tolerância descrito por Karl Popper (1974, p. 289, n. 4):

A tolerância ilimitada leva ao desaparecimento da tolerância. Se estendermos a tolerância ilimitada mesmo aos intolerantes, e se não estivermos preparados para defender a sociedade tolerante do assalto da intolerância, então, os tolerantes serão destruídos e a tolerância com eles.

A problemática da tolerância deixa claro que o problema do esclarecimento não é meramente epistêmico, como se certas pessoas promovessem a barbárie social por desconhecimento das regras do bom proceder, tal e qual tutores bem-intencionados de Rousseau. Trata-se de um problema mais grave: de racionalidades corrompidas por paixões sociais. Além disso, não é apenas o ato despótico de cercear a liberdade de expressão que ameaça o uso público da razão, mas também o impedimento de sua circulação feito pelo uso privado da razão, na medida em que este extrapola os seus limites aceitáveis.

Mas qual é a saída? Que significa ser intolerante com os intolerantes? Seria possível fazê-lo sem converter os próprios tolerantes em intolerantes, isto é, sem permitir que a nossa própria racionalidade seja corrompida pela mesma paixão que queremos combater?

Conforme esclarece Maria Borges (2014, p. 348), “se o mal é social, o único modo de superar o mal das paixões é através de uma comunidade baseada na ideia de bem moral”. Tal afirmativa pode parecer transitar no campo do óbvio, uma vez que já vimos no ensaio de Kant como a transformação subjetiva exige transformações sociais e vice-versa, no entanto a proposta de Borges (2014), haurida da filosofia política de Kant, é mais específica. Uma comunidade baseada na ideia de bem moral não significa uma forma específica de sociedade jurídico-civil, mas de uma sociedade ético-civil que seja “unida unicamente sob as leis da virtude, sem coerção” (Borges, 2014, p. 348).

Tal comunidade era descrita por Kant como uma “associação de seres humanos meramente sob as leis da virtude, regida por esta ideia” (*RGV*, AA 06:94). Um sujeito pode, por exemplo, integrar uma comunidade política enquanto cidadão sem fazer parte da comunidade ética (*RGV*, AA 06:96). Na medida em que não é juridicamente conformada, tal comunidade não pode ter por fundamento qualquer autoridade além da razão, que é a origem das leis morais. Não dependendo de nenhuma autoridade “privada”, ela também independe do Estado; trata-se, ao menos na ideia (como princípio regulador), de uma comunidade cosmopolita⁸. Não é, cremos, outra comunidade que Kant tem em mente quando fala do “público de leitores” a quem se dirige o uso público da razão.

Trata-se – como é comum quando falamos de progresso⁹ – de um círculo que pode ser tanto vicioso quanto virtuoso: o uso público da razão depende de uma comunidade ética que seja capaz de fazer frente ao mal das paixões que se propagam sob a forma de um uso privado da razão que extrapola seus limites. Pensemos na religião que influencia políticas públicas, a iniciativa privada que coopta o poder público etc. Uma comunidade que não é estabelecida de outra maneira senão pela livre associação de sujeitos que se comunicam de modo que o seu discurso prescindia de autoridades outras que não as da razão, isto é, que façam uso público da razão.

⁸ Cf. *Anth*, AA 07:331.

⁹ Pensemos, por exemplo, no problema da educação: precisamos de uma melhor educação para formar cidadãos melhores, mas precisamos de cidadãos melhores para que a educação seja priorizada e aprimorada.

4.4 CONSIDERAÇÕES FINAIS

Kant conclui seu ensaio com as seguintes palavras:

Pois se a natureza desenvolveu, sob esse duro invólucro, o gérmen de que cuida com mais apreço, a saber, o pendor e a vocação para o livre pensamento, este germe retroage gradativamente sobre o modo de sentir do povo (com o que este se torna cada vez mais capaz de agir livremente) e, finalmente, até mesmo sobre os fundamentos do governo, que acha conveniente para si próprio tratar o ser humano, considerado agora como mais do que uma máquina, de acordo com sua dignidade (*WA*, AA 08:41-2).

É possível ler essa afirmação de Kant com as lentes de sua filosofia da história, na qual a natureza dá ao ser humano o gérmen da razão que ela mesma ajuda a desenvolver por intermédio da sociabilidade insociável, que leva o ser humano, por intermédio de suas paixões – particularmente a paixão pela liberdade –, a passar da “brutalidade para a cultura”, provocando patologicamente a formação de uma sociedade civil (*IaG*, AA 08:21-22).

Tal perspectiva histórica – que aqui apenas mencionamos a título de comparação – condiz com o pensamento de Kant a respeito do cumprimento daquela condição necessária para o esclarecimento, a saber, a liberdade para se fazer uso público da razão. Porém, como vimos, uma sociedade civil que garanta essa liberdade não basta; é preciso uma comunidade ética que garanta a efetividade desse uso público da razão, e aqui fica claro outro motivo pelo qual tal comunidade é necessária: a sociabilidade insociável, fazendo uso das paixões, jamais poderá levar o ser humano até a superação dessas paixões. Como explica Maria Borges (2014, p. 351):

Não há possibilidade de que as paixões, deixadas por si só, encontrem seu caminho para a moralidade. Na *Religião*, Kant enfatiza outro tipo de mal, muito diferente da sociabilidade insociável. Não é esta tendência de fugir da sociedade para estar sozinho que leva ao mal, mas as paixões são despertadas através da comparação com outros.

Quanto à construção dessa comunidade ética que se apresenta como solução para o mal das paixões, o ser humano está, portanto, à própria sorte. Sem o auxílio providencial da natureza, cabe a ele e apenas a ele cumprir aquele destino que, na visão de Kant, essa mesma natureza o legou. Não é senão para auxiliar nesse processo que Kant elaborou sua *Antropologia*:

O ser humano tem, pois, de ser educado para o bem, mas aquele que deve educá-lo é novamente um ser humano que ainda se encontra em meio à rudeza da natureza e deve realizar aquilo de que ele mesmo necessita. Daí o constante desvio de sua destinação e os retornos repetidos a ela. – **Queremos mencionar as dificuldades que se encontram na solução desse problema e os obstáculos a ela** (*Anth*, AA 07:325-26, negrito meu).

Nossa leitura da *Resposta* de Kant teve este propósito: mencionar as dificuldades encontradas na solução kantiana. Retomando seus conceitos e argumentos centrais à luz da antropologia pragmática e também do seu contexto histórico, buscamos enfatizar a ideia de que o ensaio, mais do que a elucidação de um conceito ou mesmo um diagnóstico de época, apresenta uma pragmática do esclarecimento. Em tal pragmática, o esclarecimento, entendido como saída da menoridade moral por intermédio do uso público da razão, ao mesmo tempo condiciona a construção de uma comunidade ética que não apenas salvaguarda a liberdade de fazer uso público da razão, mas garante que os espaços de discurso numa comunidade não sejam colonizados por um uso privado que decide extrapolar seus limites, e é condicionado por ela.

5 CONCLUSÃO

Perguntar-se o que o ser humano faz, pode e deve fazer de si mesmo não vai dar ensejo a uma única resposta, e isso porque aquilo que o ser humano *faz* de si mesmo é apenas uma porção daquilo que ele *pode* fazer e, não raro, pouco ou nada tem a ver com aquilo que ele *deve* fazer. Mais do que responder a cada uma dessas perguntas, porém, a antropologia kantiana, sendo pragmática, busca influenciar o processo que leva de uma a outra. Isto é, tendo em vista o dever do homem, e crendo que, se devemos fazer algo, daí se segue que podemos fazê-lo, resta-nos identificar os modos como cumprimos com esse mandato moral. Não por outro motivo, Kant vai insistir na ideia de que a antropologia, embora não se limite a questões morais, está a serviço da moral, desempenhando o papel de não permitir que essa moral seja meramente escolástica.

Entender como Kant via essa passagem do campo do dever ao campo da prática nos levou a iniciar nossa investigação com uma reconstituição da história de formação de sua antropologia pragmática. Não obstante a reconstituição do contexto no qual um escrito foi concebido seja tarefa fundamental a toda atividade hermenêutica, dando-nos maior confiança para precisar o que o autor quis dizer na medida em que sabemos com base no que e para quem ele se dirigia, nosso esforço não tinha esse único objetivo. Ao recapitularmos a trajetória de Kant na elaboração de uma nova doutrina para o estudo do ser humano, pudemos conhecer o espírito que animava essa tarefa. Ao mesmo tempo que reconstituir o contexto histórico da *Antropologia* nos ajudou a entender os *elementos* da obra, entender como Kant, enquanto docente, buscava ajudar seus alunos a se tornarem cidadãos melhores também nos ajudou a entender o *método* da obra, isto é, como empregar o ponto de vista pragmático.

Vimos, ainda no primeiro capítulo, que o ponto de vista pragmático é aquele que, tomando para si os elementos organizados pela filosofia, busca dar efetividade a eles, produzindo conhecimento do mundo. No caso de sua *Antropologia de um ponto de vista pragmático*, que nos dedicamos a ler no segundo capítulo, isso significa começar por recuperar o sistema das faculdades da mente elaborado pela filosofia transcendental. Com isso, seguindo a *Antropologia*, passamos à característica, isto é, àquilo que torna cada ser humano particular. Aqui, não nos detivemos nas observações empíricas de Kant, que teriam de ser em sua maioria rejeitadas ou reformuladas; interessou-nos mais de perto o princípio explicativo por meio do qual entendemos por que um ser humano difere do outro. Cada sujeito, propunha Kant, tem um modo de pensar, isto é, uma certa causalidade para seus pensamentos e ações. Poucos, porém, dão a esse modo de pensar um fundamento racional, um princípio que faça com que os seus

pensamentos e ações sejam coerentes consigo mesmo; numa palavra, poucos têm caráter pura e simplesmente.

Adquirir um caráter não significa, contudo, ter levado a termo aquela mais importante revolução no interior do ser humano, que é a saída do seu estado de menoridade, porque a capacidade de ser original, de pensar por si mesmo, quando não é regulada por uma disciplina do senso comum, descamba em egoísmo. Se a aquisição de um caráter permite ao sujeito viver de acordo com máximas que ele dá a si mesmo, o próximo passo na senda do progresso é garantir que essas máximas orientem corretamente o uso de suas faculdades. Tais máximas são aquelas do *sensus communis*, divisadas para conduzir o ser humano à sabedoria. É assim que vemos a necessidade de pensar por si ser colocada ao lado da necessidade de pôr-se, na comunicação, no lugar dos outros, um esforço duplo e contínuo que deve ser orientado pela razão para que em nenhum momento pensar por si se converta em egoísmo ou pensar no lugar dos outros se converta em heteronomia da razão.

Um ponto de vista pragmático, mais do esclarecer conceitos, visa “dar exemplos de cada um deles, e ainda mais de seus contrários”. Nesse sentido, um exemplo parece pôr-se acima dos demais, na medida em que constitui o próprio objetivo da *Antropologia*, que é conduzir à sabedoria: o esclarecimento.

Assim como se dá na antropologia kantiana, cujo conteúdo pode ser encontrado em diversos escritos, mas que tem na *Antropologia* publicada a sua forma mais bem acabada, aspectos do pensamento de Kant relativos ao esclarecimento podem ser lidos em diversos ensaios e obras, no entanto é na sua *Resposta à pergunta: que é esclarecimento?* que encontramos a melhor e mais completa expressão de sua abordagem.

Mais do que ler a *Resposta* em uma perspectiva pragmática, nosso esforço no terceiro e último capítulo desta dissertação foi demonstrar que tal perspectiva é imanente ao texto, isto é, que há aspectos dele que não podem ser compreendidos caso se ignore esse ponto de vista. Não negamos, entretanto, que o mesmo poderia ser dito de outros pontos de vista, como o histórico e o jurídico; nosso foco, porém, manteve-se no aspecto pragmático, que nos pareceu ser até hoje o menos explorado.

Para isso, começamos também aqui com uma breve reconstituição do contexto no qual o ensaio foi redigido, de modo a garantirmos que nossa interpretação não fosse distorcida pelo enfoque pragmático.

Logo de início, os elementos que trouxemos de nossa leitura da *Antropologia* nos permitiu dar contornos bastante precisos àquilo que Kant chamava de “saída do estado de menoridade” ou “ter coragem de fazer uso do próprio entendimento”. Entendendo a construção

de um caráter cujas máximas são aquelas do *sensus communis*, afastamo-nos de interpretações mais rasteiras que focam exclusivamente na faculdade de conhecer, ignorando que sabedoria, para Kant, diz respeito à razão, isto é, ao entendimento em geral.

Mais do que isso, vimos como a leitura pragmática que Kant oferece das outras faculdades – o sentimento de prazer e desprazer e a faculdade de desejar – abre caminhos que nos permitem melhor refletir sobre as possibilidades e impossibilidades de um sujeito esclarecer-se. Não pudemos, todavia, adentrar em cada um desses aspectos, como, por exemplo, identificar de que modo uma construção de uma teoria das emoções em Kant, aliada à interpretação do possível papel orientativo dos sentimentos, poderia nos fornecer uma teoria sobre a economia libidinal do esclarecimento. Contentamo-nos, porém, em indicar essas possíveis leituras, abertas pela perspectiva pragmática.

Grande parte de nosso esforço no último capítulo se deu na leitura do aspecto social do esclarecimento. Aqui, a leitura da *Antropologia* não nos permitiu um mapeamento tão direto de seus elementos, sem que, no entanto, o seu método tenha se tornado menos relevante. Ao recuperarmos a leitura de Onora O’Neill (1989) sobre o uso público da razão, pudemos resgatar nossa própria leitura das máximas *sensus communis*, compreendendo que estas, mais do que orientarem sujeitos de caráter esclarecido, orientam igualmente a sociedade que forma e é formada por esses sujeitos. Também, o fato de nossa leitura do sistema das faculdades da mente não ter se limitado à faculdade mais claramente associada ao esclarecimento – a faculdade de conhecer – nos permitiu encontrar uma problemática bastante particular ao esclarecimento: as paixões sociais que contaminam nossa faculdade de desejar e que, portanto, corrompem o nosso proceder.

Seguindo a orientação de Kant de que o papel da antropologia pragmática é, sobretudo, dar exemplos do que pode dar errado, demonstramos como a liberdade de fazer uso público da razão, assegurada pela sociedade civil, não basta para que tal uso seja, de fato, exercido, na medida em que as paixões sociais levam o uso privado da razão a colonizar a esfera pública, algo que só pode ser remediado por intermédio da construção de uma comunidade ética.

REFERÊNCIAS

- AHNERT, Thomas. **Religion and the Origins of the German Enlightenment: Faith and the Reform of Learning in the Thought of Christian Thomasius.** Rochester: University of Rochester Press; Boydell & Brewer, 2006.
- ALLISON, Henry E. **Kant's theory of freedom.** Cambridge: Cambridge University Press, 1990.
- ALLISON, Henry E. **Kant's transcendental idealism: an interpretation and defense.** Londres: Yale University Press, 2004.
- ALMEIDA, Guido Antônio. Nota preliminar do tradutor. *In:* ADORNO, Theodor W.; HORKHEIMER, Max. **Dialética do esclarecimento.** Rio de Janeiro: Zahar, 2006. p. 1-2.
- AMERIKS, Karl; NARAGON, Steve. Translator's introduction. *In:* KANT, Immanuel. **Lectures on metaphysics.** Cambridge: Cambridge University Press, 1997.
- ARISTÓTELES. **Ética a Nicômacos.** Tradução de Mário da Gama Kury. 4. ed. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 2001.
- ARISTÓTELES. **Política.** Tradução de Mário da Gama Kury. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 1985.
- BAUMGARTEN, Alexander. **Metaphysics.** Tradução de Courtney D. Fugate e John Hymers. Londres e Nova York: Bloomsbury Academic, 2014.
- BECK, Lewis W. **Early German philosophy: Kant and his predecessors.** Cambridge: Belknap Press of Harvard University Press, 1969.
- BECK, Lewis W. Five concepts of freedom in Kant. *In:* SRZEDNICK, Jan T. J. (org.). **Stephan Körner: philosophical analysis and reconstruction.** Dordrecht: Martinus Nijhoff, 1987. p. 35-51.
- BIRTSCH, Günter. The Berlin Wednesday Society. Tradução de Arthur Hirsh. *In:* SCHMIDT, James (org.). **What is enlightenment: Eighteenth-century answers and twentieth-century questions.** Berkeley e Los Angeles: University of California Press, 1996. p. 235-252.
- BORGES, Maria. Passions and evil in Kant's philosophy. **Manuscrito**, v. 37, n. 2, p. 333-355, jul. 2014.
- BORGES, Maria. Sobre o desejo em Kant. **Estudos Kantianos**, v. 10, n. 2, p. 19-26, 2022.
- BRANDT, Reinhard. **Kritischer Kommentar zu Kant's Anthropologie in Pragmatischer Hinsicht.** Hamburgo: Felix Meiner, 1999.
- BYRD, B. Sharon; HRUSCHKA, Joachim. **Kant's Doctrine of right.** Cambridge; Nova York: Cambridge University Press, 2010.

CAPONI, Gustavo. Homo duplex: Buffon y el intelecto humano. *In*: MAKINISTIAN, Alberto (org.). **Cincuenta años de homo habilis (1964-2014)**. Buenos Aires: Aspha, 2016. p. 55-68.

COHEN, Alix. A Kantian Account of Emotions as Feelings. **Mind**, v. 129, n. 514, p. 429-460, abr. 2020.

DELIGIORGI, Katerina. **Kant and the culture of enlightenment**. Albany: State of New York University Press, 2005.

DUTRA, Delamar J. V. O conceito de *sensus communis* na Crítica da faculdade do juízo: elementos para uma teoria da intersubjetividade em Kant. *In*: FELTES, Heloísa P. de M.; ZILLES, Urbano (org.). **Filosofia: diálogo de horizontes**. Caxias do Sul: EDUCS; Porto Alegre: EDIPUCRS, 2001. p. 387-401.

FOUCAULT, Michel. **Gênese e estrutura da antropologia de Kant**. Tradução de Márcio Alves da Fonseca e Salma Tanus Muchail. São Paulo: Edições Loyola, 2011.

FRIEDRICH DES GROßEN. Briefe an Christian Wolff, 1740. *In*: PREUß, Johan D. E. (org.). **Werke Friedrichs des Großen**. Trier: Digitale Ausgabe der Universitätsbibliothek Trier, 1914. Disponível em: <http://friedrich.uni-trier.de/de/hein/toc/>. Acesso em: 24 out. 2022.

FRIERSON, Patrick R. *Denkungsart in Kant's Anthropology from a pragmatic point of view*. *In*: ALTMAN, Matthew C. (org.). **The Palgrave Kant handbook**. Londres: Palgrave Macmillan, 2017. p. 643-664.

FRIERSON, Patrick R. **Kant's Empirical Psychology**. Cambridge: Cambridge University Press, 2014.

FRIERSON, Patrick R. **What is the human being?** Oxford: Routledge, 2013.

HAHN, Alexandre. **A função da antropologia moral na filosofia prática de Kant**. 245f. Tese (Doutorado em Filosofia) – Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Estadual de Campinas, Campinas, 2010.

HAMANN, Johann Georg. Letter to Christian Jacob Kraus. Tradução de Garret Green. *In*: SCHMIDT, James (org.). **What is enlightenment: Eighteenth-century answers and twentieth-century questions**. Berkeley e Los Angeles: University of California Press, 1996. p. 145-153.

HOCKS, Paul; SCHMIDT, Peter. **Literarische und Politische Zeitschriften 1789–1805: Von der politischen Revolution zur Literaturrevolution**. Estugarda: J. B. Metzlersche Verlagsbuchhandlung, 1975.

HUNEMAN, Philippe. Naturalising purpose: From comparative anatomy to the “adventure of reason”. **Studies in History and Philosophy of Biological & Biomedical Sciences**, n. 37, p. 649-674, 2006.

HUNTER, Ian. Multiple Enlightenments: Rival Aufklärer at the University of Halle, 1690–1730. *In*: FITZPATRICK, M. *et al.* (org.). **The enlightenment world**. Londres: Routledge, 2004. p. 576-565.

IRMSCHER, Hans Dietrich. Aus den Vorlesungen der Jahre 1762–1764: Auf Grund der Nachschriften Johann Gottfried Herders. **Kantstudien-Ergänzungshefte**, n. 88, p. 51, 1964.

ISRAEL, Jonathan I. **Radical enlightenment: philosophy and the making of modernity 1650-1750**. Oxford: Oxford University Press, 2001.

JACOBS, Brian. Kantian character and the science of humanity. *In*: JACOBS, Brian; KAIN, Patrick (org.). **Essays on Kant's Anthropology**. Cambridge: Cambridge University Press, 2003. p. 105-134.

KANT, Immanuel. **Anthropologie in pragmatischer Hinsicht** [Anth]. Tradução de Clélia Martins. São Paulo: Iluminuras, 2006.

KANT, Immanuel. Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung? [WA]. Tradução de Saulo Freitas Araujo. **Estudos Kantianos**, v. 8, n. 2, p. 179-189, 2020.

KANT, Immanuel. **Briefwechsel** [Br]. Tradução de Arnulf Zweig. Cambridge: Cambridge University Press, 1999.

KANT, Immanuel. **Die Metaphysik der Sitten** [MS]. Tradução de José Lamego. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2005.

KANT, Immanuel. **Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft** [RGV]. Tradução de Artur Morão. Lisboa: Edições 70, 2008.

KANT, Immanuel. Entwurf und Ankündigung eines Collegii der physischen Geographie [EACG]. Tradução de Olaf Reinhardt. *In*: KANT, Immanuel. **Natural Science**. Cambridge: Cambridge University Press, 2012. p. 386-395.

KANT, Immanuel. Gedanken von der wahren Schätzung der lebendigen Kräfte [GSK]. Tradução de Jeffrey B. Edwards e Martin Schönfeld. *In*: KANT, Immanuel. **Natural Science**. Cambridge: Cambridge University Press, 2012. p. 1-155.

KANT, Immanuel. **Grundlegung zur Metaphysik der Sitten** [GMS]. Tradução de Paulo Quintela. Lisboa: Edições 70, 1960.

KANT, Immanuel. **Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht** [IaG]. Tradução de Rodrigo Naves e Ricardo R. Terra. São Paulo: Brasiliense, 1986.

KANT, Immanuel. **Kritik der praktischen Vernunft** [KpV]. Tradução de Valerio Rohden. São Paulo: Martins Fontes, 2016.

KANT, Immanuel. **Kritik der reinen Vernunft** [KrV]. Tradução de Fernando Costa Mattos. Petrópolis: Vozes; Bragança Paulista: Editora Universitária São Francisco, 2015.

KANT, Immanuel. **Kritik der Urteilskraft** [KU]. Tradução de Fernando Costa Mattos. Petrópolis: Vozes; Bragança Paulista: Editora Universitária São Francisco, 2016.

KANT, Immanuel. **Logik** [Log]. Tradução de Fausto Castilho. Campinas: Editora da Unicamp, 2014.

KANT, Immanuel. Logik Blomberg [V-Lo/Blomberg]. Tradução de J. Michael Young. *In*: KANT, Immanuel. **Lectures on logic**. Cambridge: Cambridge University Press, 1992, p. 5-250.

KANT, Immanuel. **Muthmaßlicher Anfang der Menschengeschichte** [MAM]. Tradução de Edmilson Menezes. São Paulo: Editora Unesp, 2019.

KANT, Immanuel. Nachricht von der Einrichtung seiner Vorlesungen in dem Winterhalbjahre von 1765-1766 [NEV]. Tradução de Patrick Frierson e Paul Guyer. *In*: KANT, Immanuel. **Observations on the feeling of the beautiful and sublime and other writings**. Cambridge: Cambridge University Press, 2012. p. 251-260.

KANT, Immanuel. Physische Geographie [PG]. Tradução de Olaf Reinhardt. *In*: KANT, Immanuel. **Natural Science**. Cambridge: Cambridge University Press, 2012. p. 434-679.

KANT, Immanuel. Recensionen von J. G. Herders Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit [RezHerder]. Tradução de Joel Thiago Klein. **Studia Kantiana**, n. 13, p. 121-147, 2012.

KANT, Immanuel. Recension von Moscatis Schrift: Von dem körperlichen wesentlichen Unterschiede zwischen der Structur der Thiere und Menschen [RezMoscatti]. Tradução de Alexandre Hahn. **Kant e-Prints**, v. 7, n. 2, p. 4-6, 2012. (Série 2.)

KANT, Immanuel. **Reflexion** [Refl]. Tradução de Daniel Omar Perez. São Paulo: Instituto Language, 2021.

KANT, Immanuel. Versuch, den Begriff der negativen Größen in die Weltweisheit einzuführen [NG]. Tradução de Vinicius de Figueiredo e Jair Barboza. *In*: KANT, Immanuel. **Escritos pré-críticos**. São Paulo: Editora Unesp, 2005. p. 51-100.

KANT, Immanuel. Versuch über die Krankheiten des Kopfes [VKK]. Tradução de Pedro Miguel Panarra. **Revista Filosófica de Coimbra**, n. 37, p. 211-224, 2010.

KANT, Immanuel. Von den verschiedenen Racen der Menschen [VvRM]. Tradução de Alexandre Hahn. **Kant e-Prints**, v. 5, n. 5, p. 4-9, jul.-dez. 2010.

KANT, Immanuel. **Vorlesungen über Anthropologie** [V-Anth]. Tradução de Robert R. Clewis, Robert B. Loudon, G. Felicitas Munzel e Allen W. Wood. Cambridge: Cambridge University Press, 2012.

KANT, Immanuel. **Vorlesungen über Metaphysik** [V-Met]. Tradução de Karl Ameriks e Steve Naragon. Cambridge: Cambridge University Press, 1997.

KANT, Immanuel. Was heißt: Sich im Denken orientiren? [WDO] *In*: KANT, Immanuel. **Textos seletos**. Tradução de Floriano de Souza Fernandes. Petrópolis: Vozes, 1985. p. 70-99.

KLEIN, Ernst Ferdinand. On Freedom of Thought and of the Press: For Princes, Ministers, and Writers. Tradução de John Christian Laursen. *In*: SCHMIDT, James (org.). **What is enlightenment**: Eighteenth-century answers and twentieth-century questions. Berkeley e Los Angeles: University of California Press, p. 87-96. 1996.

KLEIN, Joel T. A resposta kantiana à pergunta: Que é Esclarecimento? **ethic@**, Florianópolis, v. 8, n. 2, p. 211-227, dez. 2009.

KLEINGELD, Pauline. Kant's second thoughts on race. **Philosophical Quarterly**, v. 57, n. 229, p. 573-592, 2007.

KORSGAARD, Christine M. **Creating the kingdom of ends**. Cambridge: Cambridge University Press, 1996.

LAURSEN, John Christian. The subversive Kant: the vocabulary of “public” and “publicity”. **Political Theory**, v. 14, n. 4, p. 584-603, 1986.

LIDDELL, Henry G.; SCOTT, Robert. **An intermediate Greek-English lexicon**. Oxford: Clarendon Press, 1889. Disponível em: <https://www.perseus.tufts.edu/hopper/text?doc=Perseus:text:1999.04.0058>. Acesso em: 24 out. 2022.

LINNÉ, Carl von. **The animal kingdom, or zoological system, of the celebrated Sir Charles Linnæus**. Tradução de J. F. Gmelin. Leipzig: G. E. Beer, 1789.

LOUDEN, Robert B. A segunda parte da moral: a antropologia moral de Kant e sua relação com a metafísica dos costumes. **ethic@**, v. 1, n. 1, p. 27-46, 2002.

LOUDEN, Robert B. **Kant's human being**: Essays on his theory of human nature. Nova York: Oxford University Press, 2011.

LOUDEN, Robert B. **Kant's impure ethics**. Nova York: Oxford University Press, 2000.

MAKKREEL, Rudolf A. Self-cognition and self-assessment. *In*: COHEN, Alix (org.). **Kant's lectures on anthropology**: a critical guide. Cambridge: Cambridge University Press, 2014. p. 18-37.

MARTINS, Clélia Aparecida. A “Antropologia de um ponto de vista pragmático” e a filosofia política de Kant. *In*: BORGES, Maria (org.). **Comentários sobre a Antropologia de um ponto de vista pragmático de Kant**. Florianópolis: Nefiponline, 2018. p. 54-81.

MENDELSSOHN, Moses. Ueber die Frage: was heißt aufklären? **Berlinische Monatschrift**, 4, 2, p. 193-200, 1784. Disponível em: http://ds.ub.uni-bielefeld.de/viewer/image/2239816_004/213/LOG_0032. Acesso em: 24 out. 2022.

MÖHSEN, Johann K. W. What is to be done toward the enlightenment of the citizenry. Tradução de James Schmidt. *In*: SCHMIDT, James (org.). **What is enlightenment**:

Eighteenth-century answers and twentieth-century questions. Berkeley e Los Angeles: University of California Press, 1996. p. 49-52.

MUNZEL, Felicitas G. **Kant's conception of moral character: the "critical" link of morality, anthropology and reflective judgement.** Chicago: Chicago University Press, 1999.

O'NEILL, Onora. **Constructions of reason: explorations of Kant's practical philosophy.** Cambridge: Cambridge University Press, 1989.

O'NEILL, Onora. Kant: rationality as practical reason. *In*: MELE, Alfred J. L.; RAWLING, Piers (org.). **The Oxford Handbook of Rationality.** Oxford: Oxford University Press, 2004. p. 94-109.

PEREZ, Daniel Omar. O projeto antropológico de Kant. *In*: BORGES, Maria de Lourdes (org.). **Comentários sobre a Antropologia de um ponto de vista pragmático de Kant.** Florianópolis: Nefiponline, 2018. p. 54-81.

POPPER, Karl R. **A sociedade aberta e seus inimigos.** Tradução de Milton Amado. Belo Horizonte: Itatiaia; São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 1974.

REINHOLD, Karl Leonhard. Thoughts on Enlightenment. Tradução de James Schmidt. *In*: SCHMIDT, James (org.). **What is enlightenment.** Berkeley e Los Angeles: University of California Press, 1996. p. 65-77.

ROUSSEAU, Jean-Jacques. **Emílio ou Da Educação.** Tradução de Sérgio Milliet. São Paulo: Difusão Europeia do Livro, 1968.

SARDINHA, Diogo. Kant e as variantes da menoridade na *Antropologia de um ponto de vista pragmático* (§48). **Philosophica**, p. 55-56, p. 89-105, 2020.

SCHLEIERMACHER, Friedrich D. E. Recensão da Antropologia de Immanuel Kant. Tradução de Alexandre Hahn. **Studia Kantiana**, v. 19, n. 1, p. 111-120, 2021.

SCHMIDT, James. Translator's notes. *In*: SCHMIDT, James (org.). **What is enlightenment: Eighteenth-century answers and twentieth-century questions.** Berkeley e Los Angeles: University of California Press, 1996. p. 56-57.

TREVISAN, Diego Kosbiau. Christian Thomasius e a *Aufklärung*. **Kriterion**, Belo Horizonte, n. 145, p. 151-172, 2020a.

TREVISAN, Diego Kosbiau. Christian Thomasius e a Reformulação Universitária na *Aufklärung*. **Cadernos de Filosofia Alemã: Crítica e Modernidade**, São Paulo, v. 25, n. 4, p. 255-270, 2020b.

TREVISAN, Diego Kosbiau. Os pensamentos sobre a verdadeira estimação das forças vivas e o surgimento de motivos críticos no pensamento de Kant. **Revista de Filosofia Aurora**, v. 28, n. 44, p. 433-457, abr. 2016.

WILSON, Holly L. **Kant's pragmatic anthropology.** Albany: State University of New York Press, 2006.

WOLFF, Christian. **Psicologia empírica**. Tradução de Márcio Suzuki. São Paulo: Clandestina, 2018.

ZAMMITO, John H. **Kant, herder and the birth of anthropology**. Chicago: University of Chicago Press, 2002.

ZÖLLNER, Johann Friedrich. Ist es rathsam, das Ehebündniß ferner durch die Religion zu sancieren? **Berlinische Monatschrift**, 4, 2, p. 508-516, 1783. Disponível em: http://ds.ub.uni-bielefeld.de/viewer/image/2239816_002/535/LOG_0076/. Acesso em: 24 out. 2022.