

UNIVERSIDADE DE SÃO PAULO  
FACULDADE DE FILOSOFIA, LETRAS E CIÊNCIAS HUMANAS  
DEPARTAMENTO DE FILOSOFIA  
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA

Leonardo Rennó Ribeiro Santos

O aprimoramento moral na *Antropologia pragmática* de Kant

**Versão corrigida**

São Paulo  
2011

Leonardo Rennó Ribeiro Santos

O aprimoramento moral na *Antropologia pragmática* de Kant

Dissertação apresentada ao programa de Pós-Graduação em Filosofia do Departamento de Filosofia da Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo, para obtenção do título de Mestre em Filosofia sob a orientação do Prof. Dr. Pedro Paulo Garrido Pimenta.

São Paulo  
2011

*« L'homme et le citoyen, quel qu'il soit, n'a d'autre bien à mettre dans la société que lui-même ; tous ses autres biens y sont malgré lui ; et quand un homme est riche, ou il ne jouit pas de sa richesse, ou le public en jouit aussi ».*

**Jean-Jacques Rousseau, "Émile"**

Para os meus pais, Regina e José,  
e para Ângelo.

## Agradecimentos

Ao prof. Dr. Pedro Paulo Garrido Pimenta, orientador desta dissertação, por ter me acolhido quando eu me encontrava num período de grande incerteza e, assim, por ter marcado decisivamente a minha trajetória tanto pessoal quanto acadêmica. Sou enormemente agradecido por sua escuta atenta e amiga, e por sua correção sempre muito criteriosa e exigente. Os pontos decisivos desta pesquisa se devem todos à sua generosidade no trato intelectual, da qual espero ser merecedor com o texto que se segue. Ao prof. Dr. Márcio Suzuki, por ter me colocado 'limites', ensinando-me muito sobre as exigências do trabalho interpretativo; por ter participado do meu exame de qualificação e me estimulado com preciosas informações e sugestões. Ao prof. Dr. Luis Nascimento, da UFSCar, por ter participado do meu exame de qualificação com sugestões e lembranças que muito beneficiaram a versão final desta pesquisa. Ao prof. Dr. Osmyr Faria Gabbi Júnior, da Unicamp, por suas estimulantes lições kantianas; por ter me ensinado sobre os rigores do pensamento conseqüente e, por isso, ter se colocado como modelo de profissional a ser seguido sempre. À Maria Helena, e em sua pessoa às meninas da secretaria do depto de Filosofia, por ter resolvido todos os meus problemas sempre com carinho e atenção. Aos meus pais amados e incansáveis, Regina Lúcia e José Henrique, por terem me concedido (por duas vezes) o dom da vida, e então por Tudo. Aos meus tios queridos, Stella e Raul (saudades!), Lúcio e Rosaura, pelo vigilante e cuidadoso amor com o qual jamais permitiram que eu desistisse. À minha querida tia Ms. Ernestina Remusat Rennó, por ter me colocado no caminho correto. Ao Ângelo, companheiro de caminhada, por me fazer sorrir, por me permitir sonhar, por me ensinar continuamente sobre a delicadeza da alma humana. Aos meus amigos queridos, cujos nomes silenciados apenas revelam o recato de nossa amizade lentamente tramada. À CAPES, pelo financiamento desta pesquisa.

## RESUMO

SANTOS, L.R.R. O aprimoramento moral na *Antropologia pragmática* de Kant. 2011. 162 f. Dissertação (Mestrado) - Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas. Departamento de Filosofia, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2011.

O objetivo desta pesquisa é discutir o papel e lugar da *Antropologia pragmática* no projeto crítico, com o intuito de investigar os elementos que possibilitam à Kant determinar – ainda na *Crítica da razão pura* – a *destinação moral* da razão, a partir dos quais se torna compreensível a noção de *aprimoramento moral* dos homens. Para tanto, abordaremos de início o famoso tópico do *despertar do sono dogmático* segundo sua dupla inscrição, isto é, a respeito da recepção kantiana das obras de David Hume – como indicado nos *Prolegômenos* – e de Jean-Jacques Rousseau – como encontrado numa anotação de próprio punho no original kantiano das *Observações sobre o sentimento do Belo e do Sublime* –, à luz da nova atitude crítica inaugurada com a *Revolução na maneira de pensar*, tal como tematizada no *Segundo prefácio* da *CRP*. Em seguida, analisaremos dois opúsculos críticos – *História Universal* e *Conjetura* – que, ao lançarem as fundações para um novo acesso aos dados da História, permitem uma legitimação tanto da *jornada moral humana* quanto dos seus produtos naturalmente engendrados, a *Cultura*. Por fim, examinaremos a primeira parte da *Antropologia pragmática* – a *Didática* – com vistas a mostrar como os tópicos de urbanidade e civilização próprios à investigação de cunho pragmático respaldam a noção de *aprimoramento moral* dos homens fiadora da *destinação moral* da razão.

Palavras-chave: Antropologia, Kant, Cultura, Humanidade, Aprimoramento, Moral

## ABSTRACT

SANTOS, L.R.R. The moral improvement on the Kant's *Pragmatic Anthropology*. 2011. 162 f. Thesis (Master Degree) – Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas. Departamento de Filosofia, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2011.

This research presents a discussion about the role and place of the *Pragmatic Anthropology* in the critical project in order to examine the elements which enable Kant to determine – even in the *Critique of Pure Reason* – the *moral destination* of reason which makes men's *moral improvement* comprehensible. To this aim, we look into the famous topic *awakening of dogmatic slumber* according to its dual registration, which means the Kantian reception of David Hume works – as indicated in the *Prolegomena* – and of Jean-Jacques Rousseau works – as found in an handwritten note at the Kant's original *Observations on the feeling of the Beautiful and Sublime* –, and both in the light of the new critical attitude introduced by the *Revolution in the way of thinking*, as thematized in the *Second preface* of the *Critique of Pure Reason*. Then, we analyze two critic opuscles – *World History* and *Conjecture* – that allow an authentication of both the *moral journey* of the humanity and their products naturally created, the *Culture*, by launching the foundations for a new approach to the data of the History. Finally, we examine the first part of the *Pragmatic Anthropology* – the *Anthropological Didactic* – in order to present how the urbanity and civilization topics, innate to the pragmatic research, support the notion of men's *moral improvement* which is guarantee of the reason's *moral destination*.

Key-words: Anthropology, Kant, Culture, Humanity, Improvement, Moral

# SUMÁRIO

<b>Lista de abreviações</b> .....	9
<b>Introdução</b> .....	10
<b>Capítulo I: A destinação moral da Razão</b> .....	15
1.1 - Sobre o <i>despertar do sono dogmático</i> .....	15
1.2 - A <i>Revolução na maneira de pensar</i> .....	38
<b>Capítulo II: Em busca de aprimoramento</b> .....	58
2.1 - A <i>História Universal</i> vista pelo <i>Apêndice à Dialética Transcendental</i> .....	59
2.2 - A <i>Conjetura</i> como complemento.....	78
<b>Capítulo III: O Mundo aprimorado, ou o “Banquete” kantiano</b> .....	107
<b>Conclusão</b> .....	148
<b>Bibliografia</b> .....	157
Primária.....	157
Secundária .....	159



## Lista de abreviações

- De Immanuel Kant:

*Antropologia pragmática – Antropologia de um ponto de vista pragmático*

*CJ – Crítica da faculdade de julgar*

*Conjetura – Começo conjetural da história humana*

*CRP – Crítica da razão pura*

*CRPr – Crítica da razão prática*

*História Universal – Idéia de uma história universal de um ponto de vista cosmopolita*

*Prolegômenos – Prolegômenos a toda metafísica futura*

*Remarques – Remarques touchant les observations sur le sentiment du Beau et du Sublime*

*Reviews – Reviews of Herder's Ideas on the Philosophy of the History of Mankind*

- De Johann Gottfried Herder:

*Idéias – Idéias para a filosofia da história da humanidade*

- De Jean-Jacques Rousseau:

*Segundo discurso – Discurso sobre a origem e os fundamentos da desigualdade entre os homens*

- De Michel Foucault:

*Introdução – Introdução à Antropologia de Kant*

## Introdução

A *Antropologia pragmática* editada por Kant é um livro singular. Não sendo projetada para um ambiente de debates, por contraste ao contexto no qual diversos opúsculos foram entregues ao público, e nem como texto escolástico destinado à Academia, à maneira das *Críticas*, ela se apresenta polêmica, rigorosa e sistematicamente como comprovação da envergadura do pensamento kantiano.

Tal se dá porque as lições sobre antropologia, tendo sido inauguradas no ano de 1772<sup>1</sup>, contemporâneas desta maneira do período pré-crítico, seriam ministradas ininterruptamente até a aposentadoria do professor de Königsberg em 1796, sem que, todavia, tenhamos como testemunha das etapas destas lições nenhuma outra fonte saída da própria lavra de Kant que a sua redação tardia.

Da mesma maneira, estando entretecido por observações perspicazes e ditos espirituosos coletados ao longo de mais de duas décadas de professorado, o núcleo argumentativo que organiza a *Antropologia pragmática* parece resistir a toda interpretação que se pretenda exaustiva, por fazer convergir sobre um mesmo texto as ressonâncias das direções diversas nas quais Kant desde o início se lançou.

Apenas com isto já se entrevê que o texto editado em 1798 se mostrará profícuo tanto em *dificuldades* quanto em *significações*, dado o encerramento de extratos conceituais incontáveis, e quase inacessíveis, acomodados em suas páginas. Nesta medida, se é justa a afirmação de que a ‘arqueologia’ possível, e necessária, destas sedimentações e rearticulações apenas se viabiliza com um gênio interpretativo da

---

<sup>1</sup> “Though the *Anthropology from a Pragmatic Point of View* was published at the end of the eighteenth century in 1798, he had by then already lectured on it for twenty-five years. Indeed, his first lectures predate Kame’s *Sketches of the History of Man* of 1774 by more than a year. And his concern with anthropological topics is already evident in his first course on physical geography, which he offered in the summer of 1756. Kant’s *Anthropology* is thus an important document in the history of this discipline. When he first offered a course explicitly dedicated to anthropology in the winter semester of 1772-3, he had already thought about its contents for some time”, em KUEHN, Manfred. Introduction. In: KANT, I. *Anthropology from a Pragmatic Point of View*. Cambridge: Cambridge University Press, 2006, p. vii

monta de um Foucault<sup>2</sup>, não é menos verdadeiro que este mesmo texto convida a que *seus leitores* façam a *experiência peculiar* de percorrer a sua tessitura argumentativa, como o atesta a definição de *popular* a respeito do caráter próprio da *Antropologia pragmática*:

Uma antropologia sistematicamente delineada e, todavia, popular (pela referência a exemplos que todo leitor possa por si mesmo encontrar), composta desde um ponto de vista pragmático traz ao público leitor a vantagem de que, esgotando todas as rubricas sob as quais se pode colocar esta ou aquela qualidade humana, observada na prática, lhe são dadas numerosas ocasiões e lhe são dirigidas numerosas exortações para tratar, como um tema próprio, cada qualidade particular, inserindo-a num item específico.<sup>3</sup>

Todavia, se por um lado a letra kantiana assinala este caráter para a sua obra, por outro ela presume o de seu leitor, e dizer em seu *Prefácio* que tal empreitada prevê uma “Antropologia do cidadão do mundo”<sup>4</sup> tão-só significa já operar o instrumental crítico dentro do âmbito traçado pelas *intenções* pragmáticas; por conseguinte, é preciso interrogar quais são as características específicas deste leitor *afigurado* por Kant, destinatário da *Antropologia pragmática*.

Por certo, ele precisa ser versado nas *Críticas*, já que todas as instruções encontradas neste texto publicado por Kant estarão afiançadas pelos elementos críticos lá estabelecidos, tal como o confirma de saída a *estrutura tripartida*<sup>5</sup> de sua primeira parte, a *Didática antropológica*. Porém esta questão por si só já aponta para alguns

---

<sup>2</sup> “Apenas uma gênese de toda a empresa crítica, ou pelo menos a restituição de seu movimento de conjunto, poderia dar conta dessa figura terminal [a *Antropologia pragmática*] na qual ela se finaliza e se desfaz”, em FOUCAULT, Michel. *Introdução*. Trad. GABBI Jr, Osmyr Faria, mimeo, p. 3. Segue entre chaves a paginação do original: FOUCAULT, M. *Introduction à l'Anthropologie*. Paris: Vrin, 2008, [14]

<sup>3</sup> KANT, Immanuel. *Antropologia de um ponto de vista pragmático*. Trad. MARTINS, Clélia A., São Paulo: Iluminuras, 2006, p. 23

<sup>4</sup> KANT, I. *Antropologia pragmática*, p. 22

<sup>5</sup> Cf. nota de rodapé n. 275

obstáculos. Como adequar um manual de exercício cotidiano<sup>6</sup> às reflexões oferecidas pelo *corpus* crítico? E principalmente, de que modo se acomodam as *intenções* reservadas a esta disciplina nascida no então período pré-crítico às *pretensões* demandadas por uma *nova maneira de pensar*, tal como Kant reivindica com a *CRP*?

Indagamos, portanto, sobre a existência de elementos conformados pela revolução crítica que nos possibilitem um acesso adequado às intenções específicas da *Antropologia pragmática*. Desta forma, o primeiro capítulo propõe uma aproximação entre o famoso *despertar do sono dogmático* devedor de David Hume, tal como é mencionado por Kant nos seus *Prolegômenos*, e o despertar proporcionado por Jean-Jacques Rousseau, da forma como revela uma nota de Kant feita à mão no seu exemplar das *Observações sobre o sentimento do Belo e do Sublime*, e ambos conjuntamente à luz da “Revolução na maneira de pensar” tematizada pelo *Segundo prefácio* da *CRP*. Veremos então a circunscrição da *destinação moral* da razão no espaço demarcado pela própria *CRP* e, em seu rastro, ainda que timidamente, a indicação de uma certa noção de *aprimoramento moral dos homens* fiadora desta revolução engendrada pela razão.

No entanto, quanto ao leitor, este não deve ser apenas um *conhecedor* das *Críticas*; como dirá o *Prefácio* da *Antropologia pragmática*:

Também as expressões ‘conhecer o mundo’ [*die Welt kennen*]\* e ‘possuir o mundo’ [*Welt haben*]\* diferem bastante uma da outra em sua significação, pois enquanto um indivíduo só *entende* o jogo a que assistiu, o outro *tomou parte dele*.<sup>7</sup>

---

<sup>6</sup> “Sendo o mundo sua própria escola, a reflexão antropológica terá por sentido colocar o homem neste elemento formador. Por conseguinte, ela será de forma indissociável: análise da maneira pela qual o homem adquire o mundo (seu uso, não seu conhecimento), isto é, como ele pode se instalar no mundo e entrar no jogo: *Mitspielen* [participar]; e sínteses de prescrições e regras que o mundo impõe ao homem, por meio das quais ele o forma e o coloca em condições de dominar o jogo: *das Spiel verstehen* [compreender o jogo]”, em FOUCAULT, M. *Introdução*, p. 17 [33]

<sup>7</sup> KANT, I. *Antropologia pragmática*, p. 22. \* Acréscimo nosso. \_\_\_\_\_. *Anthropologie in pragmatischer Hinsicht*. Band XII, WEISCHEDEL, Wilhelm (Hrsg.), 4 Aufl., Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1982, p. 400

Tal como esta passagem alude, o leitor da *Antropologia pragmática* precisa também exercitar a habilidade de aplicar os ensinamentos das *Críticas* em ambientes que a princípio não são previstos e que, todavia, não lhes são indiferentes, sem o que corre-se o risco de incompreensão a respeito das transposições conceituais<sup>8</sup> efetuadas por Kant que, por seu turno, asseguram-lhe o desdobramento da empresa crítica.

Assim, em vista da destinação moral da razão, cotejaremos no segundo capítulo dois opúsculos – *História Universal* e *Conjetura* – pertencentes ao período de debates estabelecido após o encerramento do silêncio meditativo de Kant com a sua edição da *CRP*. Neste sentido, de posse daquela noção subsidiária de *aprimoramento moral dos homens*, acompanharemos no primeiro texto a maneira como a *natureza humana* é articulada com vistas à circunscrição de um progresso das disposições básicas dos homens dentro dos limites investigativos estabelecidos para a *Weltgeschichte*, isto é, para uma *nova* história do mundo.

Já para o caso da *Conjetura*, veremos como a argumentação de Kant pretende tanto desfazer o ambiente de incompreensões formado em torno do texto sobre a *História Universal*, como também contra-atacar o seu desafeto e ex-aluno Johann Gottfried Herder, que erigia uma disciplina de História contrária à *nova maneira de pensar* inaugurada pela *Crítica*. Receberemos, pois, este opúsculo como um complemento à *História Universal*, e ambos sendo por nós organizados em vista das discussões apresentadas pelo *Apêndice à dialética transcendental* da *CRP*, como que a operarem de modo legítimo o desdobramento da empresa crítica, ensinado por Kant e por ele *exortado* a que seus alunos/leitores o realizassem<sup>9</sup>.

---

<sup>8</sup> Cf. nota de rodapé n. 157

<sup>9</sup> Cf. nota de rodapé n. 158

Com efeito, uma vez *exercitado* nas aplicações diversas da *Crítica*, o leitor da *Antropologia pragmática* será capaz então de preencher por si mesmo todas as rubricas que dizem respeito a “esta ou aquela qualidade humana, observada na prática”, o que significará capacitar-se para inspecionar *com autonomia* de princípios o seu cotidiano mais prosaico tendo por norte o próprio aprimoramento, cômputo possibilitado pela ‘descoberta’ da *destinação moral da razão* devedora da *revolução na maneira de pensar*.

Assim, averiguaremos como a então noção discreta sobrevinda da *CRP* de *aprimoramento moral dos homens*, a partir de sua estruturação por intermédio daqueles dois opúsculos sobre a jornada moral humana, entretecerá as observações oferecidas por Kant na *Didática*. Para tanto, acompanharemos ali principalmente a conformação de dois tópicos críticos, lentamente testados ao longo da empreitada abraçada pela *Crítica* e finalmente subsidiados pela edição da *CJ*: as operações ambivalentes da faculdade de imaginação e o juízo de gosto enquanto incitador da moralidade, ambos coadjuvantes para a determinação do *aprimoramento moral dos homens* no âmbito traçado pelas *intenções pragmáticas*.

Ao que tudo indica, o leitor afigurado pela *Antropologia pragmática* toma por *modelo* aqueles alunos que da platéia assistiam às *exortações e oportunidades* oferecidas pelo professor de Königsberg com as quais desfiava toda a *envergadura* do pensamento crítico a respeito dos temas os mais diversos sobre *urbanidade* e *civilização*; temas mediante os quais – pretendemos comprovar – aquela *destinação da razão*, descoberta pela *Crítica*, de fato é cumprida pelos homens. Façamos, portanto, nós também, a experiência peculiar de *tomar parte (mitspielen)* desta platéia.

## Capítulo I: A destinação moral da Razão

### 1.1 - Sobre o despertar do sono dogmático

Um dos tópicos mais consagrados de exegese do *corpus* kantiano é a influência do pensamento de David Hume na revolução crítica encetada por Kant a partir da *CRP*, sendo uma boa medida desta influência a expressão cunhada por Kant, *despertar do sono dogmático*, tal como é encontrada nas páginas iniciais dos *Prolegômenos*.

Essa obra, vindo a público dois anos após a primeira edição da *CRP*, tem por função desfazer as incompreensões interpretativas dos acadêmicos de então, exemplificadas na resenha anônima, hoje sabemos, escrita a quatro mãos<sup>10</sup>, publicada nos *Göttingische gelehrten Anzeigen* em 19 de janeiro de 1782.

Recebida ali como uma espécie de teoria do conhecimento, a *CRP* é acusada de refazer o percurso da filosofia empirista<sup>11</sup> sem, no entanto, oferecer conclusões novas afora usos esdrúxulos do vocabulário filosófico institucionalizado<sup>12</sup>; recepção que Kant, ao que parece, já vaticinava, tal como Lebrun alega no artigo *Os duzentos anos desta Crítica*. Aqui, esta acolhida é assim justificada:

Por isso era necessário, como faria um anatomista consciencioso, expor *inteiramente* o sistema da razão e dar ao leitor a certeza de que a análise era *exaustiva*. Assim, era forçoso preferir o rigor aos artifícios pedagógicos, a

---

<sup>10</sup> “An illustration of such conflicts in understanding Kant is provided by one of his earliest published critics, namely, Christian Garve, and by Kant’s response. The two reviews of Kant’s work by Garve, supplemented by Feder in 1782-83 (*Göttingischer Anzeige von gelehrten Sachen*), and Kant’s response in letter of 1783 and in the appendix to the *Prolegomena* are well known”, em BIRD, Graham. *The revolutionary Kant: a Commentary on the Critique of Pure reason*. Illinois: Open Court, 2006, p. 2

<sup>11</sup> FEDER/GARVER: “One basic pillar of the Kantian system rests on these concepts of sensations as mere modifications of ourselves (on which **Berkeley**, too, principally builds his idealism), and of space and time”, em SASSEN, Brigitte. *Kant’s Early Critics: The Empiricist Critique of the Theoretical Philosophy*. New York: Cambridge University Press, 2000, p. 53

<sup>12</sup> GARVER: “His [de Kant] terminology is the thread of Ariadne without which even the most perspicacious mind would not be able to lead his readers through the dark labyrinth of abstract speculation. Even if the reader does not always see clearly, he nevertheless feels comforted that he still holds the thread in his hand and hopes for an exit”, em SASSEN, B. *Kant’s Early Critics*, p. 59

lição penosa ao ensaio. A ‘nova língua’ que desconcertava os primeiros leitores era o preço, deliberadamente aceito, que a nova ciência devia pagar para nascer.<sup>13</sup>

Lebrun esclarece que a acusação apresentada pelos primeiros críticos da obra kantiana era de fato uma reação prevista frente à “nova língua” proposta pela *CRP*, isto é, à *redefinição completa* do aparato conceitual disponível nos manuais de filosofia da época<sup>14</sup>, necessária segundo o julgamento de Kant para o renascimento da *nobre dama*<sup>15</sup> a partir dali como ciência.

Com efeito, preço pago e ambiente de incompreensões se formado, este é o cenário a partir do qual emerge a seguinte famosa passagem do despertar. Ao lançar mão de Hume, um filósofo empirista, contra aquela mesma recepção empirista de sua obra, Kant declara:

Confesso francamente: foi a advertência de *David Hume* que, há muitos anos, interrompeu o meu sono dogmático e deu às minhas investigações no campo da filosofia especulativa uma orientação inteiramente diversa. Eu estava muito longe de admitir as suas conclusões, que resultavam simplesmente de ele não ter representado o problema em toda a sua amplitude, mas de o ter abordado apenas por um lado que, se não se tiver em conta o conjunto, nada pode explicar.<sup>16</sup>

Embora encontremos neste excerto a afirmação do *despertar do sono dogmático*, este é matizado pela recusa do tratamento humiano da questão. Kant, primeiramente, não se coloca como partidário do âmbito investigativo pretendido por Hume, por entender que

<sup>13</sup> LEBRUN, Gérard. Os duzentos anos desta Crítica. In: \_\_\_\_\_. *Passeios ao léu*. São Paulo: Brasiliense, 1983, p. 17

<sup>14</sup> “When the Kantian results were translated back into the language of these handbooks [of metaphysics stemming from the Wolffian school of thought], they seemed at first to shed their strangeness and to be incorporated into the circle of accepted ideas. But surprise was growing at what strange forms and formulas the transcendental philosophy, taken as result already known in its essential points, had been tricked out in”, em CASSIRER, Ernest. *Kant’s life and thought*. New Haven & London: Yale University Press, 1981, p. 369

<sup>15</sup> KANT, I. *CRP*. Trad. SANTOS, Manuela P.; MORUJÃO, Alexandre F., 2ª ed., Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1989, A VIII

<sup>16</sup> KANT, I. *Prolegômenos*. Trad. MORÃO, Artur, Lisboa: Edições 70, 1982, p. 17



este assumiu como totalidade da questão aquilo que constituía apenas um dos seus componentes. Depois, devido a este primeiro equívoco, Kant rejeita as inferências a que Hume foi necessariamente conduzido. Em relação ao primeiro ponto, comenta:

A questão não era se o conceito de causa era exato, prático, indispensável relativamente a todo o conhecimento da natureza, coisa de que *Hume* jamais duvidara; mas de se ele era concebido pela razão *a priori* e se, deste modo, possuía uma verdade interna independente de toda a experiência e, por conseguinte, uma utilidade mais ampla, que não se limitasse simplesmente a objetos da experiência: era a este respeito que *Hume* aguardava uma informação. Tratava-se apenas da origem desse conceito, não da sua utilidade indispensável: se essa origem estivesse determinada, as condições do seu emprego e o âmbito da sua validade ter-se-iam espontaneamente apresentado.<sup>17</sup>

A *atenção* de Kant aqui se volta para o fato de Hume, identificando acertadamente uma parte do problema, qual seja a impossibilidade do conceito de causalidade decorrer da própria experiência, não ter-se indagado conseguintemente por sua condição de possibilidade, proposição que segundo Kant cobriria todo o espectro da questão. Desta maneira, por ter sido despertado pela *proposição* do problema, antes que por sua resolução, Kant, na contramão de Hume, lenta e seguramente pretende chegar a conclusões absolutamente distintas destas apresentadas pelo escocês:

Daí [da conexão entre causa e efeito] concluía ele [Hume] que a razão se iludia inteiramente com este conceito, considerando-o falsamente como seu próprio filho, quando nada mais é do que um bastardo da imaginação, a qual, fecundada pela experiência, colocou certas representações sob a lei da associação, fazendo passar uma necessidade subjetiva daí derivada, isto é, um hábito, por uma necessidade objetiva fundada no conhecimento.<sup>18</sup>

Em linhas gerais, delimitado o desacordo kantiano, tanto pela recolocação da forma como o problema do conceito de causalidade pode ser satisfatoriamente resolvido pela

---

<sup>17</sup> KANT, I. *Prolegômenos*, p. 15

<sup>18</sup> KANT, I. *Prolegômenos*, p. 14

*Crítica*, quanto pela recusa da conclusão a que as inferências mal colocadas conduziram o escocês, torna-se claro o *modo* deste *despertar* de que Hume é dignitário, como se vê na seguinte passagem da *CRP*:

Neste último [exemplo do uso mais comum do entendimento, de que toda mudança tem que possuir uma causa], o conceito de uma causa contém, tão manifestamente, o conceito de uma ligação necessária com um efeito e uma rigorosa universalidade de regra, que esse conceito de causa totalmente se perderia, se quiséssemos derivá-lo, como Hume o fez, de uma associação freqüente do fato atual com o fato precedente e de um hábito daí resultante (de uma necessidade, portanto, apenas subjetiva) de ligar entre si representações.<sup>19</sup>

A diferença em relação à Hume neste excerto se evidencia com a explicitação kantiana de que o caráter de *universalidade* da lei de causalidade jamais poderia ser derivado de uma reiterada associação contingente, outro título para o hábito; que, portanto, seu fundamento não pode ser regulado pela própria empiria, mas, antes, que essa tem de ser regulada pela universalidade da lei de causalidade, caso contrário, esta lei “se perderia totalmente”.

Encontramos, então, a inversão dos termos desta fórmula com o objetivo de estabelecer corretamente a sua proposição, reparo que Kant ressenete, nos *Prolegômenos*, sua ausência na conduta de Hume: “se essa origem estivesse determinada, as condições do seu emprego e o âmbito da sua validade ter-se-iam espontaneamente apresentado”.

Com efeito, foi esta falta específica de Hume aquilo que pôs Kant na pista da descoberta da verdade; por isso fazia sentido a reintegração de suas inferências impróprias a partir deste primeiro equívoco, tanto para que a originalidade da nova proposição pudesse ser destacada, quanto, veremos ainda, para que este equívoco fosse estimado como benefício fortuito aos homens no encontro da verdade. Daí porque já na

---

<sup>19</sup> KANT, I. *CRP*, B 5

*Introdução da CRP*, Kant recuperava da seguinte maneira os equívocos de Hume a partir de sua incompreensão do âmbito completo da questão:

(...) segundo o seu raciocínio [de Hume], tudo o que denominamos metafísica mais não seria do que simples ilusão de um pretenso conhecimento racional daquilo que, de fato, era extraído da experiência e adquirira pelo hábito a aparência de necessidade; afirmação esta que destrói toda a filosofia pura e que nunca lhe teria ocorrido se tivesse tido em mente o nosso problema em toda a generalidade, pois então seria levado a reconhecer que, pelo seu raciocínio, também não poderia haver matemática pura, visto esta conter, certamente, proposições sintéticas *a priori*; o seu bom-senso, por certo, tê-lo-ia preservado dessa afirmação.<sup>20</sup>

Esta reprimenda de Kant à Hume se baseia, portanto, naquela correção anterior do problema da lei de causalidade. Desde que esta não decorre da própria empiria, esvazia-se de sentido toda a crítica que pretende ver tão-somente nela seu fio condutor. Caso a metafísica precise ser criticada, ou quem sabe mesmo negada, tal não se dará por julgá-la como um “bastardo da imaginação”.

Por ter, então, conseguido recolocar a questão<sup>21</sup> em toda sua extensão, Kant indica aqui a razão correta do que torna a lei de causalidade universal e necessária, a saber, o fato de ser uma *proposição sintética a priori*, da mesma maneira como todas as proposições da “matemática pura” a são, e como também deverão ser as da *metafísica*<sup>22</sup>, para finalmente adquirir a dignidade de necessário “conhecimento racional”.

Já que não se trata, portanto, de retirar do filósofo escocês nem suas proposições nem suas conclusões a esse respeito, resta a Kant a gratidão pelo *lampejo* sob a forma da apresentação de um *problema*, de cuja solução adequada dependia a sua *delimitação*

---

<sup>20</sup> KANT, I. *CRP*, B 20

<sup>21</sup> “Ora o verdadeiro problema da razão pura está contido na seguinte pergunta: *como são possíveis os juízos sintéticos a priori?*”, em KANT, I. *CRP*, B 19

<sup>22</sup> “O fato da metafísica até hoje se ter mantido em estado tão vacilante entre incertezas e contradições é simplesmente devido a não se ter pensado mais cedo neste problema, nem talvez mesmo na distinção entre juízos *analíticos* e juízos *sintéticos*”, em KANT, I. *CRP*, B 19

completa, como também da *invenção* de um método capaz de resolvê-lo. Nos *Prolegômenos*, Kant conclui que:

Tendo, pois, conseguido resolver o problema de *Hume*, não só para um caso particular, mas para a faculdade total da razão pura, podia eu dar passos seguros, embora sempre lentos, a fim de determinar finalmente o âmbito global da razão pura, nos seus limites e no seu conteúdo, de um modo completo e segundo princípios gerais: era, pois, aquilo de que precisa a metafísica para construir o seu sistema segundo um plano certo.<sup>23</sup>

Podemos observar nesta passagem como a advertência humiana no plano do conhecimento *possibilita* à Kant, mediante a adequação tanto da proposição do problema quanto de suas inferências conseguintes, a execução segura do sistema da metafísica. Tal empreitada é possível porque a resposta sobre o fundamento da lei de causalidade *descortina* aos seus olhos o âmbito completo da *razão pura*; ou seja, o fato da condição de possibilidade da causalidade estar assentada exteriormente à experiência é justamente aquilo que dá ensejo à reflexão kantiana sobre a maneira como são possíveis os conhecimentos *independentes* desta.

E, ademais, responder desta maneira à advertência de Hume é estar sempre *alerta* para o perigo do avanço sem crítica num espaço constituído fora do campo da experiência; é, por isso também, tornar-se capaz de ir – *atentamente* – mais além do que a postura cética pode transigir. Assim, de *ser despertado* como significando *estar alerta* redundante, ainda que por hora problemáticamente, na viabilidade do projeto crítico, que Hume por princípio<sup>24</sup> vetaria. Kant observa na *CRP*:

---

<sup>23</sup> KANT, I. *Prolegômenos*, p. 18

<sup>24</sup> “Falar contra a filosofia também é filosofar, o negador também fala do ponto de vista de Sirius: de onde pode vir esse ceticismo tão radical, senão do homem que contempla as mazelas humanas ‘empoleirado no epiciclo de Mercúrio’?”, em TORRES FILHO, Rubens Rodrigues. *À sombra do Iluminismo*. In: \_\_\_\_\_. *Ensaio de filosofia ilustrada*. 2ª ed., São Paulo: Iluminuras, 2004, p. 57

O que é mais significativo ainda [do que as precedentes considerações] é o fato de certos conhecimentos saírem do campo de todas as experiências possíveis e, mediante conceitos, aos quais a experiência não pode apresentar objeto correspondente, aparentarem estender os nossos juízos para além de todos os limites da experiência.<sup>25</sup>

Ao contrapormos essa passagem àquelas dos *Prolegômenos*, podemos observar a posição de Kant contrária aos desmandos das metafísicas pré-críticas no mesmo *espírito* que o do *cético* Hume. Malgrado as falsas inferências humianas deduzidas de sua colocação inadequada do problema da causalidade, o *sentido* da atitude de ambos converge para o mesmo ponto: obstarem-se a assumir como existente aquilo que *sem crítica* outra coisa não pode ser do que uma “simples ilusão de um pretenso conhecimento racional”.

Esclarece-se, assim, a importância peculiar de Hume segundo a interpretação de Kant; foi o escocês, e não outro, aquele que alertou Kant para os métodos abusivos empregados pelas *Escolas metafísicas*, com os quais pretendiam estender a capacidade de conhecimento para além de toda possibilidade de comprovação ou refutação pela experiência.

Mas, se para Hume a metafísica simplesmente adquiria pelo hábito a sua aparência de necessidade, bastando, portanto, para desfazê-la, refutá-la pela confrontação com a empiria, Kant segue uma outra rota, postulando a sua naturalidade de origem. A este respeito, explica:

(...) a metafísica, embora não seja real como ciência, pelo menos existe como disposição natural (*metaphysica naturalis*), pois a razão humana, impelida por exigências próprias, que não pela simples validade de saber muito, prossegue irresistivelmente a sua marcha para esses problemas, que não podem ser solucionados pelo uso empírico da razão nem por princípios extraídos da experiência.<sup>26</sup>

---

<sup>25</sup> KANT, I. *CRP*, B 6

<sup>26</sup> KANT, I. *CRP*, B 21

O que à primeira vista pode passar despercebido nessa passagem, mais do que a postulação expressa da naturalidade da metafísica é, antes, a questão de sua *destinação*. Ou seja, afirmar que a razão humana é impelida não pelo simples *acúmulo de conhecimento*, “validade de saber muito”, mas sim por “exigências próprias”, é declarar de outra maneira que ela está indelevelmente destinada<sup>27</sup> à realização daquilo ao qual ela se reserva. E isto é ir muito além do que a *postura cética* humiana seria capaz de transigir.

O que por sua vez não significa, como deve ter ficado claro, que o aprendizado de Kant com a advertência de Hume deva ser desvalorizado. Muito ao contrário. Principalmente a partir da postulação deste *impulso natural* para a metafísica, Kant sempre se orientará no plano do conhecimento segundo o *espírito* humano, recuperando assim a atitude cética como *propedêutica*<sup>28</sup> à postura crítica. Por isso, Kant avalia ainda na *Introdução da CRP*:

Será necessária maior firmeza para não nos deixar tolher pela dificuldade intrínseca e pela resistência externa e, deste modo, estimularmos, finalmente, graças a um tratamento diferente e em total oposição ao seguido até agora, o crescimento próspero e fecundo de uma ciência imprescindível à razão humana, a que se podem cortar os ramos que se vão erguendo, mas a que não se podem extirpar as raízes.<sup>29</sup>

Com esta passagem, fica indicada a latitude daquele alerta longamente meditado. A partir dele Kant se mostrou capaz de recolocar o problema apresentado por Hume em toda sua amplitude e, com isto, redefinir a origem e as incumbências da disciplina de metafísica

---

<sup>27</sup> “(...) é [a metafísica], porém, a mais antiga de todas as ciências e subsistiria mesmo que as restantes fossem totalmente subvertidas pela voragem de uma barbárie, que tudo aniquilasse”, em KANT, I. *CRP*, B XIV

<sup>28</sup> “Em verdade, o método cético, em si mesmo, para as questões da razão, *não é satisfatório*, mas *preliminar*; serve para lhe despertar a cautela e indicar-lhe os meios sólidos que possam assegurar-lhe a legítima posse”, em KANT, I. *CRP*, B 797

<sup>29</sup> KANT, I. *CRP*, B 24

tanto no campo teórico, quanto, ver-se-á a seguir, no campo prático. Da mesma maneira, não se tratou para Kant de tão-só corrigi-lo, mas antes de também honrar – mediante a exposição dos descaminhos<sup>30</sup> que terminaram por colocar a razão na pista da verdade – aquele que descerrou os seus olhos para os desmandos da *postura acrítica* a respeito da possibilidade efetiva do conhecimento *a priori*.

Mas voltemos, por um instante ainda, ao momento em que Kant, nos seus *Prolegômenos*, assevera contra as incompreensões de seu crítico anônimo:

Pode [o crítico], pelo pensamento, penetrar tão profundamente quanto lhe agradar na sua metafísica; ninguém o deve aqui impedir, mas ele não pode formular um juízo sobre aquilo que está fora da metafísica, a saber, a fonte da mesma que se encontra na razão. Que a minha suspeita, porém, não é sem fundamento provo-o pelo fato de o crítico não ter dito sequer uma palavra acerca da possibilidade do conhecimento *a priori*, que era o problema genuíno, de cuja solução depende totalmente o destino da metafísica e o alvo para onde se encaminha a minha crítica (como também estes prolegômenos).<sup>31</sup>

Como visto no início, Kant fora acusado de refazer o percurso de uma estranha teoria do conhecimento empirista, sem que fosse oferecido nada de novo a este respeito. Por seu turno, Kant lança mão de Hume estrategicamente no intuito de apontar o equívoco de uma leitura que pretenda observar na *CRP* apenas uma iteração do projeto empirista; por conseguinte, mostra com o próprio Hume o quanto lhe foi salutar, conquanto previamente, uma *atitude cética* com vistas a *descortinar* o cerne verdadeiro da questão.

---

<sup>30</sup> “Como Hume é talvez o mais subtil de todos os cétricos e, sem contradita, o mais notável no que respeita à influência que o método cético pode ter para provocar um exame profundo da razão, vale bem a pena, na medida em que é conveniente ao meu propósito, expor a marcha dos seus raciocínios e os erros de um homem tão penetrante e tão estimável, erros estes que, porém, tiveram nascimento na pista da verdade”, em KANT, I. *CRP*, B 792

<sup>31</sup> KANT, I. *Prolegômenos*, p. 180

Cerne, ademais, que Kant acusa o seu crítico de sequer vislumbrar já que projeta na apreciação da *CRP* sua própria sombra<sup>32</sup> empirista.

Se retomarmos então a vocação para a metafísica requerida por Kant, munidos agora deste esclarecimento sobre a posição estratégica ocupada pelo escocês na defesa de seu *projeto crítico*, tona-se claro o papel relevante de Hume na descoberta desta destinação a que a razão impele o homem.

E isto porque foi essencial, para o atrelamento entabulado por Kant entre o conhecimento sintético *a priori* e o destino da *metafísica*, a asserção da dependência que esta destinação – tanto em sua via *especulativa*, da pesquisa sobre os primeiros princípios da metafísica da natureza, quanto em sua via *prática*, como será mostrado a seguir, da determinação dos fundamentos da moral – precisa estar da solução oferecida sobre a singularidade daquela forma *apriorista* de conhecimento em resposta à *advertência* apresentada por Hume. Esta, entendemos, é a chave para se compreender o despertar do sono dogmático kantiano, como se lê nos *Prolegômenos*.

Chave por certo polêmica, caso tenhamos no horizonte uma posição diametralmente oposta de Lebrun a este respeito no artigo *Hume e a astúcia de Kant*<sup>33</sup>. Neste, após apresentar o *diagnóstico* kantiano do problema subjacente à lei de causalidade<sup>34</sup>, a sua estratégia torna-se clara.

---

<sup>32</sup> “Por conseguinte, o crítico nada compreendeu da minha obra, e talvez não tenha também compreendido nada do espírito e da essência da metafísica, a não ser que – o que de boa vontade admito – a sua precipitação de crítico, indignada com a dificuldade em abrir um caminho através de tantos obstáculos, tenha lançado uma sombra prejudicial sobre a obra a ele proposta, tornando-a para ele indistinta nos seus traços principais”, em KANT, I. *Prolegômenos*, p. 180

<sup>33</sup> LEBRUN, G. Hume e a astúcia de Kant. In: \_\_\_\_\_; TORRES FILHO, Rubens R. (org.). *Sobre Kant*. São Paulo: Iluminuras e EdUSP, 1993

<sup>34</sup> “É preciso responder a Hume. Mostrar que Hume pecou, por precipitação, ao proclamar a total impotência da razão. E, para começar, é preciso retomar a sua análise do conhecimento do sensível”, em LEBRUN, G. *Hume e a astúcia de Kant*, p. 10



Primeiro, de posse deste diagnóstico, identificar a ciência à metafísica<sup>35</sup>. Em seguida, mostrar que o salvamento da ciência<sup>36</sup> por Kant das mãos do “contrametafísico” Hume significaria o próprio salvamento da metafísica. Por fim, concluir tanto pelo equívoco kantiano de interpretar Hume como um detrator da ciência moderna, quanto pela errônea assunção *crítica* da “razão universal” como sendo um “sistema de segurança ideológica”, que teria refreado momentaneamente a marcha do pensamento ocidental. Segundo esta leitura, Kant se tornava a última, e a mais brilhante, figura do Iluminismo. Com as palavras de Lebrun:

A partir daí, como dizer que ele [Kant] salvou a ciência contra Hume? O que Kant salvou por um tempo, deslocando audazmente – e genialmente – o platonismo, foi a razão universal, essa figura derradeira de Deus, a mais sorradeira – que os procedimentos científicos, na realidade, podem perfeitamente dispensar.<sup>37</sup>

Tal conclusão de Lebrun se mostra equivocada por supor apressadamente nos argumentos de Kant a existência de uma *identificação* entre os conceitos de *razão universal* e de *Deus*, e destes com o de *ciência*<sup>38</sup>. Como deverá ficar claro mais adiante, Kant não se propunha como objetivo o salvamento da ciência moderna pelo simples motivo de que, para ele, não havia de quê ela ser salva, muito ao contrário. E nisto também Hume assentia. O objetivo de Kant foi o de, ao analisar o que tornava o

---

<sup>35</sup> “Pois é isto mesmo que está em jogo, só isto está em jogo nesse ajuste de contas: Kant defende a ciência enquanto prática *racional* apenas para ressaltar os direitos da *razão em geral* (...)”, em LEBRUN, G. *Hume e a astúcia de Kant*, p. 13

<sup>36</sup> “Tocante lenda universitária [de que Kant teria salvado as ciências da natureza] que só tem um defeito: crer na palavra de Kant quando deplora que Hume tenha sido capaz de se resignar à falência da ciência. Muito penaríamos à cata de um único texto em que Hume confessasse reduzir a ‘ficções’ as leis da natureza e pulverizar as ciências”, em LEBRUN, G. *Hume e a astúcia de Kant*, p. 13

<sup>37</sup> LEBRUN, G. *Hume e a astúcia de Kant*, p. 13

<sup>38</sup> “Relendo a *Crítica do Juízo*, desta vez aproximando-a da *Crítica da razão prática*, [Lebrun] acusa Kant de ter propiciado à ‘velha senhora’ um derradeiro suspiro, oferecendo assim aos metafísicos futuros as bases de um novo e inabalável dogmatismo, cuja finalidade suprema é a edificação de uma teologia racional (chame-se a ela ‘sentido da vida’, ‘sentido da história’ etc.), fundada no uso prático da razão e, portanto, ao abrigo de toda tentativa de refutação a partir da experiência”, em PIMENTA, Pedro P. G. A arte de ler Kant. *Jornal de Resenhas*. Discurso Editorial, n. 8, pp. 20-1, março de 2010, p. 20

conhecimento científico *universal* e *necessário*, indagar-se sobre a viabilidade de também a metafísica se beneficiar, ainda que à sua própria maneira, dos procedimentos próprios à ciência moderna, o que significaria tornar exequível a sua reinscrição como ciência [*Wissenschaft*].

O que fica apontado, pois, é a impossibilidade desta identificação ligeira entre ciência e metafísica, tal como Lebrun supõe. Não é uma e mesma questão a pesquisa kantiana sobre as razões da autonomia da ciência moderna, e a ulterior investigação do que são os conceitos tais como “razão universal” e “Deus”, ainda que ambas estas investigações possam ser agrupadas a partir da insigne pergunta “como são possíveis os juízos sintéticos *a priori*?”<sup>39</sup>. Não é, portanto, devida uma perspectiva que pretenda ler de uma só tacada aquilo que Kant “lenta e seguramente” pretendeu realizar.

Agora, se retomarmos o primeiro artigo de Lebrun de que nos servimos, veremos lá a sua validação do *rigor demonstrativo*<sup>40</sup> de Kant face aos “artifícios pedagógicos” danosos no tocante ao método expositivo adequado à *CRP*, com a conseqüente dificuldade de compreensão do projeto crítico. Foi neste âmbito que a primeira utilização da obra humiana ganhou relevo.

Entretanto os *Prolegômenos* precisam assumir um novo tom. Já não é mais o da análise exaustiva, mas sim o da instrução, da condução mais adequada para a compreensão da problemática subjacente. Se na *CRP* os *artifícios pedagógicos* eram dispensáveis, mesmo nocivos, já nos *Prolegômenos* a atitude professoral torna-se a pedra

---

<sup>39</sup> “Hume’s arguments are of great value to Kant because they do prove that the necessity and strict universality of these examples of human knowledge cannot have empirical origins. Thus, for Kant, Hume’s work raises questions that are left for others to answer. ‘How is such and such knowledge, knowledge that we do possess, possible?’ That is Kant’s question”, em COLLINS, Arthur W. *Possible experience: Understanding Kant’s Critique of Pure Reason*. Berkeley & London: University of California Press, 1999, p. 92

<sup>40</sup> “A crítica é antes a necessária preparação para o estabelecimento de uma metafísica sólida fundada rigorosamente como ciência, que há-de desenvolver-se de maneira necessariamente dogmática e estritamente sistemática, por conseguinte escolástica (e não popular)”, em KANT, I. *CRP*, B XXXVI

angular. E, manifestamente, também uma apresentação específica da obra humiana. Mudança de inflexão que Lebrun infelizmente não acompanha.

Esta nuance de escrita ganha corpo, caso nos voltemos para uma carta a Garve – aquele primeiro crítico de Kant, que o próprio Lebrun avalia ter sido “sorratamente maldoso” – na qual, vários anos após esse período da primeira resenha crítica e dos *Prolegômenos*, o professor de Königsberg oferece uma outra confissão:

[O ponto de que parti] não foi a investigação da existência de Deus, imortalidade, e assim por diante, mas antes a antinomia da Razão pura (...) isto é o que primeiro me tirou de meu sono dogmático e me conduziu à própria crítica da razão, com vistas a resolver o escândalo do aparente conflito da razão consigo mesma.<sup>41</sup>

Curiosamente, no § 50 dos *Prolegômenos*, este mesmo *despertar é recontado* a partir da descoberta da antinomia da razão pura, assumindo agora a própria filosofia<sup>42</sup> a posição de protagonista. Tal homonímia, assim, sugere a indicação de uma reordenação estratégica dos argumentos da *CRP* a partir da *exposição pedagógica* dos seus elementos críticos.

Se, portanto, estivermos certos na suposição de que o tom da escrita kantiana mudou neste texto; se nossa suspeita de que este acento se matiza tanto pela *atitude magisterial* em relação ao ensino de um *outro modo de pensar*, quanto pela *defesa arguta* frente aos seus detratores, mostra-se razoável, então é a abordagem de Lebrun no artigo a respeito da astúcia de Kant – e não a utilização estratégica da obra humiana por Kant – aquilo que perde sustentação.

---

<sup>41</sup> KANT, I. *Correspondence*. Trad. ZWEIG, Alnulf, Cambridge: Cambridge University Press, 1999, p. 552. Acolhemos aqui as leituras de ALQUIÉ, Ferdinand. *La critique kantienne de la métaphysique*. Paris: PUF, 1968, nota de rodapé n. 1, p. 72 e SANTOS, Paulo R. Licht. Algumas observações sobre a Dialética Transcendental: o fim da Crítica da Razão Pura. *Studia Kantiana*, Campinas, n. 6/7, pp.135-179, março de 2008, p. 155

<sup>42</sup> “Este produto da razão pura no seu uso transcendente é o seu fenômeno mais notável, aquele que, entre todos, age mais poderosamente para despertar a filosofia do seu sono dogmático e a impelir para a obra árdua da crítica da própria razão”, em KANT, I. *Prolegômenos*, p. 125

Por isso mesmo, seria imprudente a conclusão igualmente apressada de que Kant teria sido despertado *apenas* por Hume. Ou ainda, que a nova *maneira de pensar* oferecida pela *Crítica* fosse devedora somente do impacto da obra humiana. Reformular a questão do conhecimento *a priori*, bem como estar sempre atento aos “ramos que se vão erguendo” não foi tudo o que Kant pôde dizer a respeito do “destino da metafísica”. A indicação de que tais “ramos” surgem de uma “disposição natural” da razão humana para a metafísica não se esgota, sequer é satisfatoriamente elucidada mediante o cotejo Kant-Hume.

Desde então, faz sentido, na busca por este esclarecimento, voltarmos para um outro filósofo pelo qual Kant reconhece possuir uma grande dívida de gratidão: Jean-Jacques Rousseau. Este reconhecimento, encontrado numa nota feita de próprio punho à margem do exemplar pessoal de Kant do seu livro *Observações sobre o sentimento do Belo e do sublime*, possui uma forma de redação bastante próxima daquela encontrada nos *Prolegômenos* a respeito de Hume, o que nos sugere ter sido escrita sob o mesmo *espírito*. Vale, portanto, acompanharmos suas palavras na seguinte tradução francesa:

Je suis moi-même par inclination un chercheur. Je ressens toute la soif de connaître et l’inquiet désir d’avancer en cette voie ou encore le contentement lors de tout progrès accompli. Il fut un temps où je croyais que cela seul pouvait constituer l’honneur de l’humanité et je méprisais le peuple qui est ignorant de tout. *C’est Rousseau* qui m’a remis sur le droit chemin. Cette supériorité qui m’aveuglait disparaît ; j’apprends à honorer les hommes et je me trouverais plus inutile que le commun des travailleurs si je ne cryais que cette considération puisse conférer à tout les autres cette valeur ; établir les droits de l’humanité.<sup>43</sup>

---

<sup>43</sup> KANT, I. *Remarques*. Trad. GEONGET, Brigitte, Paris: VRIN, 1994, p. 127

Nesta nota, duas ordens de reconhecimento são apresentadas. Kant se reconhece, por natureza, um *investigador*<sup>44</sup> que de início se equivocara ao identificar o *valor* do conhecimento com o próprio progresso da ciência; logo, faltava-lhe antes *método*, orientação de pensamento do que *motivação*. Em seguida, ao entrar em contato com a obra de Rousseau, muda completamente de pensamento ao subordinar os progressos daquela à necessidade de serem estabelecidos os direitos da humanidade, sem os quais ele, Kant, tornar-se-ia “mais inútil que o mais simples dos trabalhadores”.

O que verdadeiramente é posto em questão aqui não é o valor próprio do conhecimento, pois disto, como já indicado, Kant nunca duvidou, mas sim o equívoco de ver tão-somente nesta aquisição toda “a honra da humanidade”, prejudgando ser seu fim último; portanto, foi esse *engano* de assumir como valor derradeiro o simples progresso da ciência, aquilo que o manteve *adormecido* durante tanto tempo. E foi o reconhecimento sobre a necessidade de ser “estabelecidos os direitos da humanidade” aquilo que *abriu seus olhos* para a verdade acerca do impulso para a metafísica. O que então Kant pensava ser apenas “a sede de conhecer e o inquieto desejo de avançar nesta via do conhecimento” era tão-só a vocação para a metafísica, que a sua *razão* não reconhecia possuir.

O problema volta-se, então, para o entendimento do que consistiu para Kant esta tomada de consciência, este seu *despertar do sono dogmático* tanto no universo teórico, como vimos com Hume, quanto agora no prático, cuja dívida inegável para com aquele

---

<sup>44</sup> Entender *chercheur* [*Forscher*, no original\*], aqui, como *pesquisador* remeteria seu sentido apenas ao universo teórico, próprio do cientista, universo do qual Kant parte, mas ao qual de maneira alguma se restringe. Por seu turno, *investigador* abriga a acepção de *seguir o rastro*, de *perscrutar* e, desde que Kant observa o impulso para a metafísica como inerente ao ser humano, será exatamente este o sentido – de pôr-se no rastro do *caráter distintivo da humanidade* ao longo de sua jornada – que tentaremos circunscrever a partir da recepção da obra de Rousseau. \* KANT, I. Kant’s Handschriftlicher Nachlass, Band VII. In: *Kant’s Gesammelte Schriften*, Band XX. Preußischen Akademie der Wissenschaften (Hrsg.), Berlin: Walter de Gruyter, 1942, p. 44

que *descerrou seus olhos* para a dimensão moral do gênero humano, ensinando-o a honrar a humanidade, sugere a sua medida inteira.

Da mesma maneira que insistíamos sobre o contexto para o qual os *Prolegômenos* foram pensados, como uma resposta kantiana frente às incompreensões de seus críticos, a fim de que pudéssemos delimitar adequadamente o *lugar* e a *extensão* do uso que Kant faz de Hume tendo por mote o seu *despertar*, também nos parece oportuno, e indispensável, insistirmos sobre a forma como o ensinamento rousseauísta causou impacto em Kant. Para tanto, faz-se necessário, antes, um *esboço* acerca das incompreensões do pensamento de Rousseau por seus contemporâneos, e isto pelo motivo de ter sido Kant aquele que primeiro se debruçou na busca<sup>45</sup> pela *unidade filosófica* da obra do genebrino. Compreender este esforço kantiano nos proporcionará, então, a circunscrição não simplesmente do *lugar* e da *extensão* deste no projeto crítico, como também, e sobretudo, do que pode finalmente significar a presença de duas atitudes filosóficas aparentemente tão distintas no interior do *despertar do sono dogmático*.

Assim, a respeito da maneira como Rousseau se distingue intelectualmente de seus pares, encontramos em Cassirer um esclarecimento que pode nos colocar na pista sobre a originalidade de seu pensamento:

Com Rousseau desloca-se o centro intelectual da época, nega-se tudo o que dava a ela estabilidade e segurança interior. Ele não modificou seus resultados, mas atacou suas raízes intelectuais. Por isso, a resistência contra ele foi historicamente necessária e legítima: onde Rousseau julgava ver uma ‘conspiração’ tramada contra ele, havia na verdade uma reação cuja origem e

---

<sup>45</sup> “For him [Kant] the demands of ‘mores’ and of ‘morality’ were quite distinct. And he was grateful to Rousseau because in an age when the best minds seemed to have forgotten this distinction, he drew the line with utter and thoroughgoing precision”, em CASSIRER, E. *Rousseau, Kant and Goethe: two essays*. Princeton: Princeton University Press, 1945, p. 9

justificação se encontrava no mais íntimo instinto de autoconservação intelectual da época.<sup>46</sup>

Rousseau, de acordo com esta indicação, coloca-se na contramão de tudo o que era valorizado e elogiado pelos pensadores seus contemporâneos. A “segurança” e a “estabilidade” dos *produtos* da razão humana eram avaliadas até aquele momento como os únicos recursos capazes de tanto retirar os homens do jugo das autoridades externas, quaisquer que fossem estas, quanto fortalecer o poder de transformação e ampliação destes mesmos produtos<sup>47</sup>.

O genebrino, por sua vez, discordando frontal e solitariamente desta concepção, vê nestas mesmas capacidades e potencialidades elogiadas o emblema roto de toda a degeneração da dignidade humana, e isto pelo simples motivo de não passarem a seus olhos de cristalizações formadas a partir do erro e do vício próprios dos homens<sup>48</sup>.

Porém o contra-ataque não tardou a chegar. A crítica dirigida por Rousseau aos seus pares, bem como, e principalmente, ao produto de suas penas, foi entendida como vacilante e fruto de uma mente desequilibrada, cuja *bela vacuidade* não poderia ser portadora das verdades que se pretendia visionária. Para estes pensadores, Rousseau não passava de um escritor excêntrico cuja capacidade poética, esta sim amplamente elogiada, apenas disfarçava os equívocos e paradoxos de um juízo debilitado<sup>49</sup>.

---

<sup>46</sup> CASSIRER, E. *A questão Jean-Jacques Rousseau*. São Paulo: Editora da Unesp, 1999, p. 89

<sup>47</sup> Cf. o poema filosófico de Voltaire, *Le mondain*, de 1736 : “(...) Eu agradeço à Natureza sábia/ Que, para meu bem, me fez nascer nesta época/ Tão difamada por nossos pobres doutores:/ Esta época profana é perfeita para meus costumes/ Amo o luxo e até mesmo a volúpia./ Todos os prazeres, as artes de toda espécie/ O asseio, o paladar, os ornamentos:/ Todo homem de bem tem tais sentimentos (...)”, *apud*. MONZANI, Luiz Roberto. *Desejo e prazer na idade moderna*. Campinas: Ed. Unicamp, 1995, p. 19

<sup>48</sup> “A forma da sociedade existente até agora [segundo Rousseau] sobrecarregou os homens com inúmeros males, envolvendo-se cada vez mais profundamente com o erro e o vício”, em CASSIRER, E. *A questão Jean-Jacques Rousseau*, p. 64

<sup>49</sup> «Dans les *Lettres écrites de la Montagne*, qui sont une défense de l’*Émile* et du *Contrat social*, Rousseau répondait ironiquement à ses ennemis, qui distinguaient dans ses ouvrages un style ‘enchanteur’, diaboliquement persuasif, et des idées fausses et dangereuses, des paradoxes outrés et contradictoires », em LAUNAY, Michel. Introduction. In: ROUSSEAU, Jean-Jacques. *Émile ou de l’Éducation*. Paris: Garnier-Flammarion, 1966, p. 20

Entretanto, uma atitude diferente pode ser encontrada numa outra anotação marginal de Kant:

C'est une incommodité pour l'entendement que d'avoir du goût. Il me faut lire et relire Rousseau jusqu'à ce que la beauté de l'expression ne me perturbe plus du tout ; alors seulement je peux appliquer ma raison à le comprendre.<sup>50</sup>

De início, podemos notar aqui o reconhecimento de Kant a respeito da força da eloquência aliada ao estilo persuasivo do genebrino. Depois, o fato de que esta novidade de tratamento das questões filosóficas é o que perturba o trabalho de análise, da compreensão daquilo *contra o quê*, ou *contra quem*, o escrito se destina. Interromper a interpretação nessa altura acarretaria ver na letra rousseauísta apenas paradoxos e proposições descabidas, tal como foi bem o caso dos seus contemporâneos.

Em contrapartida, algo diferente da conclusão rasteira dos pares de Rousseau diz respeito à perturbação inevitável que a leitura de sua obra causa no *entendimento* do leitor em decorrência de um contínuo apelo à capacidade de imaginação<sup>51</sup>, a fim de que suas proposições originais possam ser compreendidas. Rousseau, de fato, exige de sua audiência uma acolhida inteiramente oposta à ortodoxia dos problemas filosóficos. Prova disso a presença, já no *Prefácio*, do seguinte alerta no tocante ao peculiar manejo conceitual empregado pelo *Segundo discurso*:

Que meus leitores não pensem que ousou gabar-me de ter visto o que me parece tão difícil de ver. Comecei alguns raciocínios, arrisquei algumas conjeturas, não tanto com a esperança de resolver a questão quanto com a

---

<sup>50</sup> KANT, I. *Remarques*, p. 114

<sup>51</sup> « Kant insiste souvent sur l'importance de l'imagination chez Rousseau : 'Rousseau est un rêveur digne d'attention'. S'il peut paraître à beaucoup chimérique, et si ses idées sont moquées par les puissants et les doctes, il est selon Kant 'un sage qui pense justement'. Au réalisme étroit de ceux qui le raillent, Rousseau oppose la puissance d'un enthousiasme qui se révèle à l'examen plus conforme aux aspirations profondes de la raison humaine et sans lequel 'rien de grand n'a jamais été fait dans le monde », em FERRARI, Jean. *Les sources françaises de la philosophie de Kant*. Paris: Librairie Klincksieck, 1979, p. 176



intenção de esclarecê-la e reduzi-la ao seu verdadeiro estado. Outros poderão facilmente ir mais longe na mesma estrada, sem que a ninguém seja fácil chegar ao término. Pois não é de pouca monta o empreendimento de distinguir o que há de original e de artificial na natureza atual do homem e de bem conhecer um estado que já não existe, que talvez não tenha existido, que provavelmente jamais existirá, e do qual é necessário, porém ter noções exatas para bem julgar nosso estado presente.<sup>52</sup>

O que chama a atenção nesta passagem do *Prefácio* não é tanto o franco reconhecimento acerca das dificuldades de compreensão de sua empreitada, quanto o esclarecimento de Rousseau sobre a maneira como o aparato conceitual empregado – isto é, as cadeias de raciocínios conjugadas às proposições conjecturais<sup>53</sup> – estará arranjado com vistas a *tornar ostensível*<sup>54</sup> aquilo que não pode ser meramente *descrito*.

Ora, se o que importa para Rousseau é fazer ver<sup>55</sup>, isto é, tornar visível e crível uma realidade essencialmente virtual<sup>56</sup> por meio da qual o “estado presente” poderá ser julgado com legitimidade, então se trata, segundo a sua avaliação, de adotar a capacidade de imaginação como *instrumento argumentativo*. Todavia, dado que esta não pode ser confundida<sup>57</sup> a rigor com uma faculdade particular de conhecimento<sup>58</sup>, apresenta-se a

<sup>52</sup> ROUSSEAU, Jean-Jacques. *Segundo discurso*. 3ª ed., São Paulo: Martins Fontes, 2005, p. 151

<sup>53</sup> Analisaremos detidamente o emprego de conjecturas na investigação filosófica no segundo capítulo, quando tivermos a oportunidade de apresentar sua problemática tal como Kant a desenvolve.

<sup>54</sup> Como evidência deste arranjo, indicamos a seguinte primeira construção hipotética encontrada na primeira parte do *Segundo discurso*: “Despojando esse ser [o homem] assim constituído de todos os dons sobrenaturais que pôde receber e de todas as faculdades artificiais que só pôde adquirir mediante longos progressos, considerando-o, em suma, tal como deve ter saído das mãos da natureza, *vejo* um animal menos forte do que alguns, menos ágil do que outros, mas, afinal de contas, organizado mais vantajosamente do que todos. *Vejo-o* saciando-se sob um carvalho, matando a sede no primeiro riacho, encontrando seu leito ao pé da mesma árvore que lhe forneceu a refeição e assim satisfeitas suas necessidades”, em ROUSSEAU, J.-J. *Segundo discurso*, p. 164. Grifo nosso.

<sup>55</sup> “É preciso notar bem que o estado de natureza não é um imperativo moral; não é uma norma prática, à qual seríamos convidados a nos adequar: é um postulado teórico, mas que recebe uma *evidência quase concreta*, pela virtude de *uma linguagem que sabe dar ao imaginário todas as características da presença*”, em STAROBINSKI, Jean. *Jean-Jacques Rousseau: A transparência e o obstáculo*. São Paulo: Companhia das Letras, 1991, p. 300. Grifo nosso.

<sup>56</sup> “A ‘idealidade’ deste mundo [do estado de natureza], nós sabemos, não tem nada da substancialidade do mundo das idéias de Platão: antes é, como é sempre o caso em Rousseau, um modelo hipotético que permite, pelo próprio distanciamento do real que cria, opor a norma ao fato e a natureza à história”, em PRADO Jr., Bento; MATOS, Franklin de (org.) *A retórica de Rousseau e outros ensaios*. São Paulo: CosacNaify, 2008, p. 139

<sup>57</sup> “O talento e a ousadia da invenção não têm valor apenas pelo teor daquilo que ajudam a descobrir, pois muitas vezes o próprio inventor é incapaz de perceber onde reside a própria originalidade daquilo que pela

Kant como dificuldade a ser superada a perquirição das condutas implicadas nesta proposição inovadora das questões filosóficas.

A partir daí, pode-se supor que “ler e reler Rousseau” afigurou o *esforço* kantiano de contrapor-se à maneira tradicional de receber a filosofia rousseauísta na busca pela unidade da obra, sem que isto precisasse significar a desqualificação da beleza e da força expressiva. Por isto mesmo, o “incômodo para o entendimento” nesta perspectiva parece mais aventar o desconforto causado por uma recepção *antiquada* de um pensamento que impõe um público diverso – da mesma maneira como a *CRP* também impôs<sup>59</sup> ao seu tempo e, em seguida, a destinação dos *Prolegômenos* ao porvir<sup>60</sup> –, do que um veto inflexível e apressado de Kant a respeito do que constituiria o trabalho filosófico correto.

Retomando, então, as proposições paradoxais de que Rousseau fora injustamente acusado pelos seus pares, Prado Jr. ensina:

A denúncia do preconceito não é uma calma operação epistemológica, mas uma operação que podemos legitimamente chamar de *crítica da ideologia* – sem que essa crítica venha associada à fé na proximidade ou na iminência do Bom Século. Percorrendo a contracorrente o discurso do século, a escrita de Rousseau está de alguma maneira condenada ao mal-entendido. Desde o início o paradoxo tende a parecer ‘puro’ paradoxo, jogo verbal e provocação gratuita.<sup>61</sup>

---

primeira vez formula. Por isso é preciso dedicar toda a atenção para compreender o que nem os próprios autores sabem. É exatamente este o caso de Rousseau”, em SUZUKI, Márcio. *O Gênio Romântico: Crítica e história da filosofia em Friedrich Schlegel*. São Paulo: Iluminuras & Fapesp, 1998, p. 47

<sup>58</sup> “(...) a imaginação, que fornece a matéria ao entendimento para proporcionar a seus conceitos um conteúdo (para o conhecimento), parece lhes proporcionar realidades em virtude da analogia entre suas intuições (fictícias) e as percepções reais”, em KANT, I. *Antropologia pragmática*, p. 68

<sup>59</sup> “A Filosofia Crítica fala uma linguagem nova, toma conceitos familiares e lhes dá novo significado; não é de estranhar, assim, que o ‘modo-de-pensar’ (*Denkungsart*) da época se encontre às voltas com a leitura de um livro impenetrável e aparentemente sem sentido”, em PIMENTA, P. De Shaftesbury a Kant: A ilustração entre a filosofia e o senso comum. *Cadernos de Filosofia Alemã*, São Paulo, n. 4, pp. 5-30, 1998, p. 17

<sup>60</sup> “Como no caso dos *Prolegômenos*, um texto para especialistas – ainda que especialistas dispostos a compreender e compartilhar de um novo modo-de-pensar. Essa restrição, longe de confinar o projeto kantiano dentro do mesmo despotismo escolástico que combate, é fundamental para que a Filosofia Crítica possa se desdobrar para além desses limites”, em PIMENTA, P. *De Shaftesbury a Kant*, p. 18

<sup>61</sup> PRADO Jr., B. *A retórica de Rousseau e outros ensaios*, p. 330

Os iluministas não foram capazes de compreender, dado o caráter de absoluta *originalidade*<sup>62</sup> do pensamento rousseauísta, que o endereçamento de sua crítica não objetivava a denegação da dignidade humana. Muito pelo contrário, foi por uma crença profunda nela que Rousseau combatia a visão dominante do homem moderno, cuja *feição* de progresso e avanço não passava de engodo, ao reproduzir, sob outras vestes, o jugo antigo que se pretendia ter retirado.

Ora, não é justamente desse grupo de pensadores, *cegamente* crentes no acúmulo de conhecimento e no progresso científico, que Kant reconheceu ser participante dileto, a ponto de “desprezar o povo como sendo estúpido”? E não é deste mesmo grupo que Kant se afasta ao aprender com Rousseau a honrar os homens, bem como, por meio deste aprendizado, a esboçar uma maneira *heterodoxa* de pensar sua problematização? Encontramos toda esta questão no seguinte comentário de Suzuki:

As questões inusitadas e intrigantes que Rousseau apresenta não somente levam Kant a pôr em dúvida a importância do saber especulativo e a ver abalada sua presunção de homem de ciência, mas também o fazem perceber quão pobres são os meios de que a escola dogmática dispõe para compreender sua escrita.<sup>63</sup>

Suzuki comenta aqui a necessidade percebida por Kant de inventar um *aparato interpretativo* capaz de dar conta da forma *invulgar* com a qual Rousseau, ao aliar a eloquência à força expressiva, faz frente ao *lugar-comum* que se tornara em sua época a

---

<sup>62</sup> Como indicação do esforço em se contrapor à recepção tradicional da obra rousseauísta, Kant considera numa outra nota marginal: « La première impression éprouvée par un lecteur intelligent qui ne lit pas les oeuvres de Mr J.-J. Rousseau purement pour vanité ou pour passer le temps, est qu’il rencontre là une perspicacité d’esprit peu commune, un noble élan du génie et une riche sensibilité d’âme, et ce à un degré tel que peut-être jamais un écrivain, quelle que soit l’époque ou le peuple auxquels il appartienne, ne les ait possédés réunis. L’impression qui vient ensuite est l’étonnement devant ces opinions étranges et paradoxales : elles vont si fort à l’encontre de ce qui est généralement admis que l’on a tendance à supposer que l’auteur a seulement voulu faire la preuve, par la vertu de ses extraordinaires talents, de la puissance magique de son éloquence et poser à l’original qui, par la séduction de la nouveauté, se distingue parmi tout ses rivaux en bel esprit », em KANT, I. *Remarques*, p. 127

<sup>63</sup> SUZUKI, M. *O Gênio Romântico*, p. 48

apologia da modernidade. Da mesma maneira, a solução deste *método* precisa estar consonante<sup>64</sup> àquela também singular da advertência proposta por Hume. Em decorrência disto, pois, Kant precisará arquitetar uma *estratégia* na qual consiga *coordenar* a dimensão teórica do conhecimento *a priori* às exigências da realidade moral dos homens descoberta pela leitura da obra rousseauísta.

Assim, para estruturarmos esta hipótese, o despertar kantiano de seu sono dogmático também pelas mãos de Rousseau, tomamos de empréstimo uma passagem interessante na qual Cassirer pretende observar o aprendizado de Kant. Diz ele:

Kant procura constância não no que o homem *é*, mas no que ele *deve ser*. E Kant credita a Rousseau o filósofo ético que discerniu o ‘homem real’ sob todas as distorções e ocultações, sob todas as máscaras que o homem criou para si mesmo e que se tornaram gastas no curso de sua história. Isto é, Kant estima Rousseau por ter reconhecido e honrado o distintivo e imutável fim do homem. Seu objetivo foi *progrezir ainda mais na via assumida por Rousseau*, e procurar avançar na direção desta meta.<sup>65</sup>

Segundo esta interpretação de Cassirer, Kant aprende com Rousseau que os conceitos de *necessidade* e *universalidade* a respeito do gênero humano, aqui tratados sob o título de “constância”, não decorrem da esfera do *ser*, como é o caso do âmbito teórico; ao contrário, as questões concernentes ao universo moral só podem ser respondidas, ao menos colocadas com propriedade, a partir da esfera do *dever-ser*. Mas isto não significa

---

<sup>64</sup> A seguinte sugestão de Beiser, de que o primeiro contato de Kant com as obras de Hume e Rousseau teria ocorrido no mesmo segundo semestre de 1759, apenas reforça a nossa hipótese da complementaridade dos despertares, visto que os problemas postos pela obra do escocês não poderiam ser resolvidos sem que os ensinamentos oferecidos pela obra do genebrino fossem seriamente levados em consideração: “Whatever the merits of his interpretation, Hamann’s citation of Hume in his July 27 letter [de 1759] proved fateful. It is the earliest evidence of Kant’s acquaintance with Hume. Here was the spark that later awakened Kant from his ‘dogmatic slumber’”, p. 24, e “But there was another more important consequence of Hamann’s letters [do fim de dezembro de 1759]: they introduced the young Kant to Rousseau. In 1759 Kant had still not read Rousseau and had a reputation around Königsberg as *der gallante Magister*. Although not yet receptive to such new ideas, Kant had at least become aware of them. Perhaps it was indeed Hamann, then, who laid the ground for Kant’s later reception of Rousseau”, p. 33, em BEISER, Frederick C. *The Fate of reason: German philosophy from Kant to Fichte*. Cambridge & London: Cambridge University Press, 1987

<sup>65</sup> CASSIRER, E. *Rousseau, Kant and Goethe*, p. 20

em absoluto descredenciar uma em função da outra, ou mesmo postular duas dimensões tão distintamente diferentes que sequer encontrariam pontos de contato entre si. Tal como alerta Suzuki, Kant agora precisa reorganizar toda a problemática do conhecimento científico a partir da facticidade da desigualdade demonstrada pelo genebrino:

Rousseau serviu para abalar a convicção da superioridade do cientista sobre o homem comum, mas isso não significa suprimir o conhecimento, nem desqualificar a filosofia: esta terá, no entanto, de enfrentar a partir de agora o problema de sua legitimação perante a *desigualdade de fato*.<sup>66</sup>

Por isso mesmo, seria um equívoco tentar postular no itinerário do pensamento kantiano *dois* ‘despertares’ diferentes do sono dogmático, um para a dimensão teórica do conhecimento e devedor de Hume, do qual a filosofia especulativa enquanto pesquisa dos primeiros princípios da filosofia da natureza seria sua medida mais ajustada, e outro para a dimensão moral do gênero humano, devedor de Rousseau, do qual a filosofia prática enquanto investigação dos fundamentos de determinação dos princípios da moral seria sua marca privilegiada, tal como parece subjazer à sugestão de Cassirer:

No próprio solo rousseauísta, entretanto, Kant estabeleceu uma perspicaz distinção entre o ‘histórico’ e o ‘racional’ – e embora aceite este último, ele o faz não em termos teóricos, mas antes nos da ‘razão prática’, e, a partir dos critérios desta, julgou as teses rousseauístas. Rousseau sempre foi para ele o pensador que, no universo ético, ‘despertou-o de seu sono dogmático’ – que o confrontou com novas questões e que o estimulou para novas soluções.<sup>67</sup>

Fica difícil observar, seguindo esta sugestão de Cassirer de um *despertar* do sono dogmático prático a despeito daquele para a filosofia especulativa<sup>68</sup>, o momento em que

---

<sup>66</sup> SUZUKI, M. O homem do homem e o eu de si mesmo. *Discurso*, São Paulo, n. 30, pp.25-61, 1999, p. 50

<sup>67</sup> CASSIRER, E. *Rousseau, Kant and Goethe*, p. 25

<sup>68</sup> Estamos, portanto, atentos ao ensinamento de Suzuki: “Essas interpretações [de Cassirer, de Ferrari, etc.] da leitura que Kant faz de Rousseau não deixa, é claro, de ter seus problemas: se de um lado corre o risco (cont.)

estes *despertares* poderiam se encontrar e, principalmente, qual seria o *estatuto* bem como suas *conseqüências* deste encontro, dado que, apesar de suas dificuldades e desacordos por parte da tradição de comentários, Kant explicitamente postula na *CRPr* o primado da razão prática sobre a teórica, mas em momento algum de sua obra uma cisão *de princípio*, como se vê em:

Portanto, na vinculação da razão especulativa pura com a razão prática pura em vista de um conhecimento, a última toma o **primado**, pressupondo-se que essa vinculação não seja porventura **contingente** e arbitrária mas fundada *a priori* sobre a própria razão, por conseguinte seja **necessária**.<sup>69</sup>

Embora não nos seja possível neste momento tratar do amplo contexto no qual o excerto se insere, esta indicação extraída da *CRPr* nos é preciosa por revelar não apenas a *vinculação necessária* entre os planos da razão, a *razão especulativa pura* e a *razão prática pura*, com a conseqüente primazia desta última sobre a primeira, mas principalmente por nos manter na pista sobre a maneira como os dois à primeira vista *despertares distintos* podem estar em verdade conciliados, sem que isto precise significar a supressão de suas especificidades.

## 1.2 - A Revolução na maneira de pensar

Por conseguinte, julgamos lícito, mediante este cotejo dos dois *despertares*, postular sua *complementaridade* decorrente de uma e mesma *atitude*, qual seja a da *revolução na maneira de pensar*, tal como exprimida no âmbito do *Segundo prefácio* da *CRP*. Ali Kant observa a respeito das ciências:

---

de cortar pela raiz incongruências e paradoxos que fazem a riqueza de Rousseau, de outro pode dar muita ênfase a pontos em que Kant está de acordo com ele, sem assinalar onde diverge frontalmente dele”, em SUZUKI, M. *O gênio romântico*, p. 46

<sup>69</sup> KANT, I. *CRPr*. Trad. ROHDEN, Valério, São Paulo: Martins Fontes, 2002, p. 197

O que nestas [ciências, própria e objetivamente designadas por esse nome] há de razão é algo que é conhecido *a priori* e esse conhecimento de razão pode referir-se ao seu objeto de duas maneiras: ou pela simples *determinação* deste e do seu conceito (que deverá ser dado noutra parte) ou então *realizando-o*. O primeiro é o *conhecimento teórico*, o segundo o *conhecimento prático* da razão. Em ambos, a parte pura, isto é, aquela em que a razão determina totalmente *a priori* o seu objeto, por muito ou pouco que se contenha, deve ser exposta isoladamente, sem mistura com o que de outras fontes provém.<sup>70</sup>

O *Segundo prefácio* tomará como ponto de partida a elucidação dos elementos que descrevem a parte pura das ciências. A partir deste recorte, Kant mostra que são duas as vias possíveis do conhecimento *a priori*; ou *determinando* o objeto, e isso diz respeito à *incumbência* da razão *teórica*, ou *realizando* seu conceito, tarefa da razão *prática*. Contudo, principalmente se estivermos atentos à resposta de Kant nos *Prolegômenos*<sup>71</sup> ao seu crítico escuso, ambas estas vias apenas serão *estabelecidas* acertadamente caso se respeite o ensinamento crítico acerca da independência de qualquer referência empírica para a determinação da possibilidade do conhecimento *a priori*.

Portanto, colocar-se *para além* desta referência no tocante à justificativa de seus fundamentos implicará a determinação das ciências como sendo causa de si mesmas; é neste sentido que a perquirição oportuna sobre suas partes *a priori* se esclarece. Compreender como cada ciência é capaz desta forma de conhecimento equivalerá aqui a mostrar como cada uma delas se *auto-legitima*<sup>72</sup> em relação à necessidade antiga de

---

<sup>70</sup> KANT, I. *CRP*, B IX

<sup>71</sup> Cf. nota de rodapé n. 31

<sup>72</sup> “De vez em quando, ouvem-se queixas acerca da superficialidade do modo de pensar da nossa época e sobre a decadência da ciência rigorosa. Pois eu não vejo que as ciências, cujo fundamento está bem assente, como a matemática, a física, etc., mereçam, no mínimo que seja, uma censura. Pelo contrário, mantêm a antiga reputação de bem fundamentadas e ultrapassam-na mesmo nos últimos tempos. Esse mesmo espírito mostrar-se-ia também eficaz nas demais espécies de conhecimentos, se houvesse o *cuidado prévio de retificar os princípios dessas ciências*”, em KANT, I. *CRP*, nota de rodapé, A XI. Grifo nosso.

justificativas exteriores, ou superiores, que avalizavam os seus procedimentos cognitivos<sup>73</sup>.

Com efeito, se esta legitimação é viabilizada, conforme a avaliação de Kant tanto pela Lógica quanto pela Matemática e a Física (em sua parte pura), tal se deve ao fato de estas disciplinas terem encetado uma *revolução na maneira de pensar*, como se exemplifica na seguinte passagem a respeito da matemática:

Creio antes que por muito tempo (sobretudo entre os egípcios), se manteve tateante [a matemática], e essa transformação definitiva foi devida a uma *revolução* operada pela inspiração feliz de um só homem, num ensaio segundo o qual não podia haver engano quanto ao caminho a seguir, abrindo e traçando para sempre e a infinita distância a via segura da ciência. A história desta revolução do modo de pensar (...).<sup>74</sup>

Ao observar o sucesso desta revolução para tais ciências, Kant pretende propor um *experimento* com o objetivo de oferecer à metafísica, nascedouro de disputas infundáveis, os mesmos benefícios oferecidos àquelas. Para tanto, a proposição deste experimento deverá indicar com minúcia os seus pontos de sustentação, que não serão outros do que as duas matrizes conceituais que constituem segundo Kant a própria fundação da ciência moderna.

A primeira, exemplificada pela figura de Bacon<sup>75</sup>, exprimirá a necessidade de *inventário*<sup>76</sup> das variáveis envolvidas num dado experimento científico. Já a segunda, a

---

<sup>73</sup> “Where traditional philosophy assumed its methods and authority in *raising skeptical questions about experience and science*, Kant’s primary intention is to be skeptical about those philosophical methods and authority. This is one striking way in which his revolutionary aims reverse the order of previous philosophical thinking”, em BIRD, G. *The revolutionary Kant*, p. 36. Grifo nosso.

<sup>74</sup> KANT, I. *CRP*, B XI

<sup>75</sup> “A física foi ainda mais lenta em encontrar a estrada larga da ciência. Só há século e meio, com efeito, o ensaio do arguto Bacon de Verulâmio em parte desencadeou e, em parte, pois já dela havia indícios, não fez senão estimular essa descoberta, que também só pode ser explicada por uma revolução súbita, operada no modo de pensar”, em KANT, I. *CRP*, B XII

<sup>76</sup> Kant, aqui, se refere às tabula de Bacon, o cerne do método experimental indutivo, construído com o objetivo de extrair dos fatos particulares as leis gerais da natureza, ou as formas. Toda a exposição de  
(cont.)



partir da figura de Copérnico<sup>77</sup>, indicará a compreensão de que este experimento não é distinto do encontro formado tanto pela *imposição* do sujeito do conhecimento de regularidades determinadas *a priori*, quanto pelos elementos constitutivos da empiria, com a ulterior confirmação ou refutação, pela natureza, do experimento proposto.

Em ambos os casos, por conseguinte, uma e mesma atividade peculiar a operar esta construção conceitual: a da *razão*. Kant concluirá que a atividade da razão – sendo a da ciência moderna apenas um caso exemplar<sup>78</sup> – é, do lado dos princípios, *independente da empiria*, conhecedora de seus fenômenos na medida em que tanto supõe suas regularidades quanto as contrasta com a natureza<sup>79</sup>, não produzindo, portanto, tais regularidades nem por simples observação (como pretenderiam os empiristas) e nem por mera elucidação conceitual (tal como se vê nos racionalistas). A este respeito, Kant explica:

A razão, tendo por um lado os seus princípios, únicos a poderem dar aos fenômenos concordantes a autoridade de leis e, por outro, a experimentação, que imaginou segundo esses princípios, deve ir ao encontro da natureza, para ser por esta ensinada, é certo, mas não na qualidade de aluno que aceita tudo o que o mestre afirma, antes na de juiz investido nas suas funções, que obriga as testemunhas a responder aos quesitos que lhes apresenta.<sup>80</sup>

---

Bacon a respeito do sentido e funcionamento da indução mediante as tabula se encontra no livro II do *Novum Organum*.

<sup>77</sup> “Trata-se aqui de uma semelhança com a primeira idéia de Copérnico; não podendo prosseguir na explicação dos movimentos celestes enquanto admitia que toda a multidão de estrelas se movia em torno do espectador, tentou se não daria melhor resultado fazer antes girar o espectador e deixar os astros imóveis”, em KANT, I. *CRP*, B XVI

<sup>78</sup> “The comparison with Euclid is an important underlying thought in the *Critique*. Although Kant distinguishes sharply between mathematics and metaphysics (B740-66), he nevertheless sees significant parallels between them. In a similar way he consciously models his own Copernican revolution on his understanding of methods in natural science (preface, Bxviii)”, em BIRD, G. *The revolutionary Kant*, p. 5

<sup>79</sup> “The Copernican example, after all, does not *reduce* planetary motion to the observer’s consciousness in an idealist way. It is rather that the physical motion of the observer is an essential part of the explanation of his conscious perception and of the real world of the solar system. The parallel would be not that Kant proposes to reduce objects, or the rules they obey, to a subject’s consciousness, but that he treats the latter as a vital part of the explanation of the former”, em BIRD, G. *The revolutionary Kant*, p. 31

<sup>80</sup> KANT, I. *CRP*, B XIII

Com esta mudança de perspectiva, a relação estabelecida entre *razão* e *natureza* será representada por meio de uma nova configuração. Sendo determinada exteriormente ao âmbito da empiria, a legalidade dos juízos emitidos pela razão sobre os eventos empíricos tanto garantirá a sua própria *ação autônoma*, quanto será a natureza, enquanto conceito sintetizador de todos estes eventos, aquilo que validará ou refutará a adequação destes mesmos juízos.

Reconhecendo-se, pois, como causa de si mesma, a razão se desprende da antiga *tutela da natureza* com intuito de finalmente se posicionar criticamente sobre as suas próprias capacidades, como também em relação àquilo que, por seu intermédio, pode ser legitimamente conhecido. Esclarece-se, com isso, uma outra imagem importante associada à *CRP*: o “tribunal da razão”.

Decorrerá também desta *conquista* da razão de sua maioria face ao seu antigo mestre, a possibilidade de se colocar criticamente em relação ao seu percurso traçado na busca por esta emancipação, sugerindo assim o seu *aprimoramento*. Isto fica evidente quando Kant assume, em nota de rodapé, não apresentar uma história *cronológica* sobre o desenvolvimento do método experimental: “Não sigo aqui [no *Segundo prefácio*], rigorosamente, o fio da história do método experimental, cujos primórdios não são, de resto, bem conhecidos”<sup>81</sup>. E é justamente por não assumir tal perspectiva que Kant garante a si mesmo o direito de poder afirmar na seqüência:

Compreenderam [os físicos] que a razão só entende aquilo que produz segundo os seus próprios planos; que ela tem que tomar a dianteira com princípios, que determinam os seus juízos segundo leis constantes e deve forçar a natureza a responder às suas interrogações em vez de se deixar guiar por esta.<sup>82</sup>

---

<sup>81</sup> KANT, I. *CRP*, B XIII, nota de rodapé

<sup>82</sup> KANT, I. *CRP*, B XIII

Assim, a confrontação daquela nota com a apresentação de uma história “não-cronológica” do método experimental sugere, antes, por intermédio de sua *reconstrução* racional, uma *história racional da razão*<sup>83</sup>, descontinua em relação aos seus momentos de transição e, exatamente por isso, debruçando-se sobre os *elementos inovadores* obtidos a partir de suas *revoluções*. A respeito desta importante peculiaridade da história da razão, Lebrun é explícito:

É por isso que a história da filosofia não é uma história como as outras: ela não nos convida a prolongá-la, mas a reencontrar o ponto a partir do qual ela se extraviou; nós sabemos que houve desvio desde a origem – resta-nos encontrar ‘o compasso’ que o medirá. É portanto aqui – *e somente aqui* – que se deverá determinar exatamente a extensão possível do conhecimento racional, quer dizer, as condições de legitimidade da síntese *a priori*.<sup>84</sup>

Não haverá no *Segundo prefácio* a suposição de um princípio objetivo destas transições, e isto é de suma importância, já que Kant entende a *revolução na maneira de pensar*<sup>85</sup> justamente como um *rompimento* com o passado e, por conseguinte, com o tipo de perspectiva que pretende supor um princípio engendrador de um avanço *natural porque cumulativo* da razão; com suas palavras, uma história que “só pode ser explicada por uma revolução súbita”.

Há, nesta idéia de reconstrução, a indicação de que o fio condutor<sup>86</sup> da história não será procurado, nem mesmo observado, a partir das próprias coisas, dos próprios

<sup>83</sup> Esta mesma questão, sob outro registro: “só a ‘história filosofante da filosofia’ dispõe à compreensão da *Crítica*”, carta de Kant a Herz, 11 de maio de 1781, *apud*. LEBRUN, G. *Kant e o fim da metafísica*. 2ª ed., São Paulo: Martins Fontes, 2002, p. 25

<sup>84</sup> LEBRUN, G. *Kant e o fim da metafísica*, p. 27

<sup>85</sup> “There is indeed clear evidence in his repeated claim to provide a revolutionary new direction for philosophy, in its detailed specification of the Copernican experiment at Bxvi, and in his vehement response to Garve that Kant quite consciously wished not merely to change previous philosophy but to reverse it, to turn it completely round”, em BIRD, G. *The revolutionary Kant*, p. 12

<sup>86</sup> Esta noção de *fio condutor* será mais bem explorada no segundo capítulo, quando tivermos a oportunidade de analisar as relações entre o conceito de *unidade sistemática da natureza* apresentado no *Apêndice à Dialética Transcendental* e as novas frentes de pesquisa que começaram a se formar a partir da *CRP*.

eventos históricos. Antes, será a partir de um *ponto de vista* elegido *a priori* – neste caso do *Segundo prefácio*, a conquista da autonomia da razão – que os eventos se iluminarão. Daí o emprego da noção de “lampejo”.

Kant lançará mão desta imagem luminar tencionando a observação dos *ensaios redirecionadores*<sup>87</sup> dos rumos da história que deram azo à conquista da autonomia da razão. Insistimos neste particular porque, de acordo com o ponto de vista escolhido para essa *reconstrução* histórica do *Segundo prefácio*, é a razão *em Bacon* e *em Copérnico* que é despertada e, depois, é a razão *em Galileu* quem descobre as primeiras leis da natureza<sup>88</sup>, bem como, antes, foi a razão *em Tales* quem despertou para as demonstrações geométricas<sup>89</sup> etc. Igualmente, se é Kant quem desperta do *sono dogmático*, é antes a razão *em Kant* quem recoloca a questão do conhecimento para além da própria regulação da empiria, como também é a razão *em Kant* quem se dá conta tanto do seu pendor para a metafísica quanto da necessária justificação moral dos seus *fins últimos*.

Entendemos daí decorrer a relevância específica que as leituras de Kant das obras de Hume e Rousseau tiveram para a circunscrição, mediante esta tomada de consciência, de sua *revolução na maneira de pensar*, pois se é Kant quem a propõe a partir da leitura destas obras, é a própria razão a beneficiária, e com ela todos os seus produtos concebidos *naturalmente*<sup>90</sup>, cabendo dali em diante, ao recuperarmos Lebrun, a aplicação ajustada do “compasso” com o qual será possível a mensuração de suas peripécias.

---

<sup>87</sup> “Nossa era é a era da *crítica* e é preciso ver o que, dos **experimentos críticos** de nossa época, há de resultar para a Metafísica e a Filosofia em particular”, em KANT, I. *Lógica*. Trad. ALMEIDA, Guido A., 3ª ed., Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 2003, p. 49. Grifo nosso.

<sup>88</sup> “Quando Galileu fez rolar no plano inclinado as esferas, com uma aceleração que ele próprio escolhera, (...), foi uma iluminação para todos os físicos”, em KANT, I. *CRP*, B XII

<sup>89</sup> “Aquele que primeiro demonstrou o triângulo isósceles (fosse ele Tales ou como quer que se chamasse) teve uma iluminação”, em KANT, I. *CRP*, B XI. Aliás, o fato de Kant não levar em conta a exatidão cronológica, ou mesmo a correta paternidade das descobertas científicas no âmbito elucidativo do *Segundo prefácio*, já indica que a *verdadeira protagonista* desta reconstrução histórica é a própria razão.

<sup>90</sup> Cf. nota de rodapé n. 26

É este, pois, o ambiente que Kant constitui para legitimar o experimento para o caso da metafísica. Kant explica:

(...) tentar imitá-las [as ciências], tanto quanto o permite a sua analogia, como conhecimentos racionais, com a metafísica. Até hoje admitia-se que o nosso conhecimento se devia regular pelos objetos; porém, todas as tentativas para descobrir *a priori*, mediante conceitos, algo que ampliasse o nosso conhecimento, malogravam-se com este pressuposto. Tentemos, pois, uma vez, experimentar se não se resolverão melhor as tarefas da metafísica, admitindo que os objetos se deveriam regular pelo nosso conhecimento, o que assim já concorda melhor com o que desejamos, a saber, a possibilidade de um conhecimento *a priori* desses objetos, que estabeleça algo sobre eles antes de nos serem dados.<sup>91</sup>

Com esta citação, fica claro que o experimento crítico proposto para a metafísica só poderá render frutos caso se respeite o *limite* para os usos do método analógico<sup>92</sup>. Kant assim alerta para o perigo metafísico de transformar analogias em identidades, já que os experimentos probatórios *da metafísica* não podem ser corroborados ou refutados pela experiência *da física*. Logo, caberá ao investigador da metafísica, antes de propor um experimento, realizar o *exame completo e exaustivo* da própria capacidade de conhecer *a priori*<sup>93</sup>, sendo este o sentido exato da *CRP* enquanto um tratado sobre o método<sup>94</sup>, e não uma doutrina.

Um ponto que havíamos deixado em suspenso para ser retomado quando da proposição do experimento para a metafísica concerne à pressuposição do conceito de

---

<sup>91</sup> KANT, I. *CRP*, B XVI

<sup>92</sup> Os usos do método analógico entrarão na ordem do dia a partir dos debates sobre o campo legítimo de investigação para a disciplina de História, que se estabelecerá com a edição do artigo kantiano *História Universal* em resposta à perspectiva oferecida por seu antigo aluno J. G. Herder. Desenvolveremos este tópico em específico no decorrer do capítulo segundo.

<sup>93</sup> “Por uma crítica assim [*CRP*], não entendo uma crítica de livros e de sistemas, mas da faculdade da razão em geral, com respeito a todos os conhecimentos a que pode aspirar, *independentemente de toda a experiência*”, em KANT, I. *CRP*, A XII

<sup>94</sup> “Kant’s conclusion is that before embarking on such issues, as dogmatists have done, there must be an examination of the peculiar nature of such distinctive problems, of the methods for resolving them, and the limits to their possible resolution. This is what the critique of pure reason promises”, em BIRD, G. *The revolutionary Kant*, p. 36

liberdade necessário para a compreensão da capacidade do homem, sendo o cientista apenas um caso exemplar, de descolar-se da natureza a fim de conhecê-la segundo as regularidades por si mesmo impostas. Esta liberdade, no âmbito da *CRP* denominada liberdade *cosmológica*, é a condição *sine qua non* que permite Kant pensar a liberdade em seu sentido prático. Assim:

Resta-nos ainda investigar, depois de negado à razão especulativa qualquer processo neste campo do supra-sensível, se no domínio do seu conhecimento prático não haverá dados para determinar esse conceito racional transcendente do incondicionado e, assim, de acordo com o desígnio da metafísica, ultrapassar os limites de qualquer experiência possível com o nosso conhecimento *a priori*, mas somente do ponto de vista prático. Deste modo, a razão especulativa concede-nos, ainda assim, campo livre para essa extensão, embora o tivesse que deixar vazio, competindo-nos a nós preenchê-lo, se pudermos, com os dados práticos, ao que por ela mesmo somos convidados.<sup>95</sup>

Até esse momento do *Segundo prefácio*, a metafísica vinha sendo pensada do ponto de vista da razão especulativa. Foi mostrado então que desta perspectiva teórica, a única metafísica possível é aquela do *condicionado*, já que seu alcance é justamente limitado pela capacidade do sujeito de *determinar algo*. Mas agora vemos que isto não esgota absolutamente o papel e a função da disciplina de metafísica em seu todo, uma vez que seu âmbito prático poderá ser pensado analogicamente. Cabe, portanto, ainda a investigação dos fundamentos determinantes desta própria *capacidade de imposição de regularidades* e, com ela, a possibilidade de pensar em termos justificados o âmbito moral da metafísica.

Esta possibilidade tem por razão o aceno da metafísica *especulativa* à possibilidade de ser pensado *sem contradição* o conceito racional do *incondicionado*. Nesta medida, desde que Kant consiga demonstrar não apenas a justeza de tal convite,

---

<sup>95</sup> KANT, I. *CRP*, B XXI

como também a viabilidade de efetivá-lo – apenas segundo os procedimentos próprios “do ponto de vista prático” –, esta possível confirmação procedimental, não obstante ainda apresentada em termos problemáticos, terá a função de contraprova na economia argumentativa do *Segundo prefácio* concernente à validade de sua leitura até aqui proposta. A este respeito:

Se, porém, a crítica não errou, ensinando a tomar o objeto em dois sentidos diferentes, isto é, como fenômeno e como coisa em si; se estiver certa a dedução dos seus conceitos do entendimento e se, por conseguinte, o princípio da causalidade se referir tão-somente às coisas tomadas no primeiro sentido, isto é, enquanto objetos da experiência e se as mesmas coisas, tomadas no segundo sentido, lhe não estiverem sujeitas, então essa mesma vontade [da alma humana] pode, por um lado, na ordem dos fenômenos (das ações visíveis), pensar-se necessariamente sujeitas às leis da natureza, ou seja, como não livre; por outro lado, enquanto pertencente a uma coisa em si mesma, não sujeita a essa lei e, portanto, livre, sem que deste modo haja contradição.<sup>96</sup>

As *antinomias da razão pura*, de acordo com a avaliação de Kant, surgem como o resultado final da indistinção, por parte dos metafísicos tradicionais, dos *procedimentos cognitivos específicos* da capacidade de conhecimento da razão; por seu turno, será apenas mediante a compreensão destas especificidades que a disciplina de metafísica poderá finalmente entrar na *via régia* da ciência. Neste excerto, então, Kant parte da *distinção crítica* entre os procedimentos teórico e prático, com o objetivo de mostrar que a assunção de um mesmo objeto segundo “dois sentidos diferentes”<sup>97</sup> significa não só demonstrar a justeza do experimento analógico para a disciplina de metafísica, como também viabilizar a realização de sua *marca distintiva*.

---

<sup>96</sup> KANT, I. *CRP*, B XXVII

<sup>97</sup> “Kant’s account of two ‘point of view’ does not talk of ‘aspects’ or ‘features’ and does not draw a distinction between things and properties. A ‘point of view’ is a point from which objects, in this case objects of experience, can be considered from one side or the other; it is not a feature of objects but a relation between viewer and object”, em BIRD, G. *The revolutionary Kant*, p. 41

Kant se refere ali, especificamente, a um dos resultados da dissolução da *terceira antinomia*, a saber, a possibilidade do conceito de *alma* tomado em sua acepção teórica, enquanto *eu empírico* compreendido a partir das exigências das leis de natureza (descobertas pela razão especulativa), poder se colocar em consonância ao mesmo conceito tomado, agora, em sua acepção prática como incondicionado, isto é, *livre*.

Mais propriamente, se do ponto de vista da metafísica especulativa, conhecer significa impor regularidades às coisas, então, desde que se trata do conhecimento do *condicionado* – pois conhecer o *incondicionado* em Kant é uma contradição de termos – a alma deverá estar subordinada, enquanto eu empírico, às mesmas exigências das leis da natureza, tais quais todos os outros entes, compondo com estes os elos da cadeia causal empírica. Mas esta restrição do conceito de alma no domínio do condicionado possibilita uma redefinição positiva, para não dizer uma *reabilitação prática* face aos desmandos das *Escolas metafísicas*, do seu conceito no domínio do incondicionado. Trata-se agora não de sua *determinação*, mas, antes, de sua *aplicação* sob a forma de *objeto prático*, portanto desenredando-se dos sofismas que a identificação escolástica entre *conhecer* e *pensar* tanto lhe custou e possibilitando, por fim, uma outra perspectiva para a compreensão *das ações humanas*.

Sobre essa diferença específica, Kant propõe:

Se, porém, não posso *conhecer* a minha alma, considerada deste último ponto de vista, por meio da razão especulativa (...), posso, não obstante, *pensar* a liberdade; isto é, a representação desta não contém em si, pelo menos, nenhuma contradição, se admitirmos a nossa distinção crítica dos dois modos de representação (o modo sensível e o modo intelectual).<sup>98</sup>

---

<sup>98</sup> KANT, I. *CRP*, B XXVIII



O procedimento teórico da razão a respeito do conceito de *liberdade* apenas aduz, sem contradição, a possibilidade de algo poder ser causa de si mesmo, conquanto não a determine; por seu turno, é justamente essa liberdade cosmológica aquilo que viabiliza a sua inscrição no universo prático. Com outras palavras, ainda que à custa de nos repetirmos: o conceito de liberdade é a própria via de intelecção do incondicionado e isto porque, mesmo não sendo possível *conhecê-lo*, pode-se ao menos *pensar* sem contradição um *agente livre*.

Assumindo, portanto, uma das conclusões da dissolução da *terceira antinomia*, a referente ao universo prático, Kant demonstra que não apenas não é contraditório pensar a mesma questão a partir de duas perspectivas distintas, como também, por conseguinte, a razão prática mostra-se capaz de elucidar e completar legitimamente o espaço vazio deixado pela razão especulativa. Kant conclui assim:

Tive pois de suprimir o *saber* para encontrar lugar para a *crença*, e o dogmatismo da metafísica, ou seja, o preconceito de nela se progredir, sem crítica da razão pura, é a verdadeira fonte de toda a incredulidade, que está em conflito com a moralidade e é sempre muito dogmática.<sup>99</sup>

“Suprimir o saber” neste extrato confirma, doravante, a reinscrição do âmbito prático da metafísica sem o ônus da assunção de pretensões *cognitivas* em suas incumbências, como foi bem o caso de todas as *Escolas dogmáticas* que por meio de procedimentos dialéticos e, destes, com suas conseguintes antinomias, pulverizavam a possibilidade da *crença* na moralidade.

Justamente por este motivo, mostrou-se conveniente a Kant a investigação prévia dos elementos que tornavam autônomas as ciências, a fim de que a desoneração da metafísica *prática* daqueles seus métodos cognitivos arrogados pudesse ser viabilizada.

---

<sup>99</sup> KANT, I. *CRP*, B XXX

A rigor, “suprimir o saber” também denota, na delimitação do plano legítimo do conhecimento, a compreensão do que possibilita à ciência moderna cumprir a sua promessa de produtora de conhecimento objetivo.

Desta maneira, uma vez que se limite a esfera do saber à realidade fenomênica, espaço de ação dos procedimentos próprios à metafísica especulativa<sup>100</sup>, mostra-se legítima<sup>101</sup> a *crença racional* na moralidade e, sobretudo, a indicação do *caráter distintivo* da disciplina de metafísica em seu conjunto, com o qual as perspectivas teórica e prática se entrelaçam.

Com um único movimento, lentamente preparado, Kant então consegue responder tanto ao ceticismo radical do desconfiado Hume frente à legitimidade da disciplina de metafísica, quanto à novidade absoluta encontrada nos entusiásticos ensinamentos rousseauístas acerca da dignidade última dos homens. E ainda acrescenta:

Apesar desta importante transformação no campo das ciências e da perda que a razão especulativa tem que sofrer no que até agora imaginava ser sua propriedade, em relação às coisas humanas e ao proveito que o mundo até agora extraiu das doutrinas da razão pura tudo se mantém no mesmo estado vantajoso em que antes se encontrava; a perda atingiu apenas o *monopólio das escolas*; de modo algum, porém, o *interesse dos homens*.<sup>102</sup>

---

<sup>100</sup> “Também na parte analítica da Crítica se demonstrará que o espaço e o tempo são apenas formas da intuição sensível, isto é, somente condições da existência das coisas como fenômenos e que, além disso, não possuímos conceitos do entendimento e, portanto, tão-pouco elementos para o conhecimento das coisas, senão quando nos pode ser dada a intuição correspondente a esses conceitos; daí não podermos ter conhecimento de nenhum objeto, enquanto coisa em si, mas tão-somente como objeto da intuição sensível, ou seja, como fenômeno; de onde deriva, em conseqüência, a restrição de todo o conhecimento especulativo da razão aos simples objetos da *experiência*”, em KANT, I. *CRP*, B XXVI

<sup>101</sup> “Eis porque uma crítica que limita a razão especulativa é, como tal, negativa, mas na medida em que anula um obstáculo que restringe ou mesmo ameaça aniquilar o uso prático da razão, é de fato de uma utilidade positiva e altamente importante, logo que nos persuadirmos de que há um uso prático absolutamente necessário da razão pura (o uso moral), no qual esta inevitavelmente se estende para além dos limites da sensibilidade, não carecendo para tal, aliás, de qualquer ajuda da razão especulativa, mas tendo de assegurar-se contra a reação desta, para não entrar em contradição consigo mesma”, em KANT, I. *CRP*, XXV

<sup>102</sup> KANT, I. *CRP*, B XXXII

Recolocar o problema do conhecimento *a priori* para a razão *especulativa*, com a sua conseqüente limitação ao domínio do condicionado; partir desta delimitação para a reconfiguração do modo como as questões concernentes ao agir humano podem ser plenamente compreendidas; postular por fim a complementaridade entre ambas as perspectivas, com a conseqüente primazia da destinação prática sobre a delimitação do conhecimento especulativo da razão. Este é o próprio inventário dos ganhos que Kant entende ter conseguido ao reinscrever o âmbito completo da disciplina de metafísica, e nenhuma destas ações teve por finalidade desestabilizar, ou mesmo colocar sob suspeita, a dimensão moral dos homens.

Bem ao contrário, se quem perde com esta reinscrição é tão-somente o “monopólio das escolas”, aquele que efetivamente ganha é o próprio gênero humano, finalmente capacitado a compreender, para além das incessantes contendas epistemológicas – cuja boa medida é a expressão kantiana “campo de batalha”<sup>103</sup> –, que o impulso natural para a metafísica sempre esteve no centro da questão e, pois, que daqui por diante se coloca de pronto *adestrá-lo* para a efetivação dos seus fins últimos descobertos.

E isto foi possível porque ao longo do caminho desta conquista existiram pensadores que souberam se colocar para além destas disputas, que foram capazes de tanto apontar os erros do passado quanto as vias possíveis para a sua superação. Não é, pois, despida de interesse a descoberta de Kant destas obras seminais.

Tê-lo *advertido* sobre os desmandos de um avanço sem crítica em terreno não refutável pela própria empiria foi central para que Kant percebesse o que no fundo importava ser investigado acerca do conhecimento objetivo, qual seja a sua justificativa crítica *a priori*, tal como nos informa os *Prolegômenos*. Igualmente, a *atitude cética*

---

<sup>103</sup> “(...) dass sie [die Vernunft] vielmehr ein Kampfplatz ist”, em KANT, I. *Kritik der reinen Vernunft*. Band III, Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1974, B XV

humana também *despertou* a atenção de Kant para aquilo a que sempre precisaria ter cautela, a saber, a disposição natural da razão para a metafísica, da forma como indica a *CRP*. Esta é a grata dívida para com Hume.

Como também não é com menor interesse que se compreende a gratidão revelada por Kant pelo seu mestre de Genebra. Tê-lo colocado no “caminho correto”; ter-lhe descerrado os olhos para a destinação moral da humanidade; enfim, ter exigido de Kant uma *meditação demorada* sobre os elementos que devem qualificar “toda a honra da humanidade” foi de importância especial para o ‘mapeamento’ completo do que constituem os *fins últimos* da razão.

Por conseguinte, a reinscrição da disciplina de metafísica foi possível porque Kant se esforçou por captar na obra de ambos, para além daquilo que estava simplesmente escrito, o *espírito* que as animava. Por isso mesmo, a despeito das diferenças intermináveis que separam, e sempre separarão, estes dois ‘universos’ tão distintos – as filosofias de Hume e Rousseau –, Kant foi mestre na observação daquilo que na essência as aproximava, como também na invenção, a partir deste granjeio, de uma *coordenada atitude crítica* frente aos problemas incessantemente reiterados pelas *Escolas metafísicas* tradicionais.

Atitude esta, portanto, justificada quando se entende que do despertar kantiano de sua vã pretensão de homem de ciência – ao aprender com a pena de Rousseau a *honrar* os homens e a *estabelecer* os direitos da humanidade sem os quais todos os seus *bens* não passariam de “pura aparência e cintilante miséria”<sup>104</sup> – não decorre absolutamente o descredenciamento, nem o arredamento, de sua resposta ao problema da causalidade apresentado por Hume. Muito mais, descortina-se a *complementaridade* deste *duplo*

---

<sup>104</sup> KANT, I. *História Universal*. Trad. TERRA, Ricardo Ribeiro, 2ª ed., São Paulo: Martins Fontes, 2003, p. 16

despertar, sob a forma de uma atitude crítica decorrente da *revolução na maneira de pensar*.

Doravante, Kant entende que se é a razão quem finalmente se torna capaz de auto-legislar sobre os seus próprios procedimentos a partir desta revolução, ela apenas o consegue porque foram todos *os esforços dos próprios homens* os veículos desta sua emancipação. É preciso, então, que sejam analisados os elementos constitutivos da efetivação, por parte destes homens, da autonomia da razão. Para tanto, julgamos ser razoável, mesmo necessário, indicar alguns pontos principais da questão sobre o *Esclarecimento* [*Aufklärung*], deste tópico consagrado da filosofia rousseauísta acerca das relações entre *cultura e moralidade*, tal como é acolhido pela filosofia crítica.

Se, em linhas gerais, o que é colocado em questão pelo *Esclarecimento* é a insuficiência de *conhecer e ter cultura* – como sugerido instantes atrás com o descredenciamento apenas do “monopólio das escolas” – sem o *uso autônomo* da razão, o problema da efetivação dos fins descobertos sobre o impulso para a metafísica se transforma, agora, no de compreender como os desvios irrefletidos e percursos díspares imbricados no *drama* da jornada moral dos homens compõem a própria *trama* da conquista desta emancipação da razão.

É sabido que Kant, com a edição da *CRP*, pôs termo ao seu longo silêncio meditativo e, com esta, finalmente entrou em diversas querelas sobre os mais variados assuntos<sup>105</sup>, dentre os quais história, moralidade, política etc. Os resultados destes *enfrentamentos públicos* são diversos opúsculos editados, muitas das vezes sem uma ligação clara, ou expressa, com o tema central<sup>106</sup> da *CRP*. E, caso estejamos certos a

---

<sup>105</sup> “Recorrendo a Shaftesbury, Hutcheson, Hume e Rousseau, polemizando com Mendelssohn, Jacobi e Herder, Kant busca o caminho que permita considerar *transcendentalmente* o que em 1784 ainda somente se faz compreender através da noção de *natureza humana*”, em PIMENTA, P. *De Shaftesbury a Kant*, p. 21

<sup>106</sup> Cf. nota de rodapé n. 31

respeito da perspectiva com a qual escolhemos adentrar a tessitura argumentativa do *Segundo prefácio* da *CRP*, parece colocar-se em relevo exatamente esta tensão, não resolvida e por isso mesmo problematicamente tratada, entre *cultura e moralidade*; mote que, por sua vez, recebe tratamento *ensaístico* justamente nestes opúsculos subseqüentes à *CRP*.

Num dentre estes artigos, talvez o mais famoso<sup>107</sup>, Kant oferece uma meditação vigorosa sobre o desnível evidente entre a capacidade humana de conhecimento e o uso autônomo da razão. Ali, após apresentar uma definição de *menoridade*, indica de maneira incisiva os motivos do estado de tutelado dos homens:

A preguiça e a covardia são as causas pelas quais uma tão grande parte dos homens, depois que a natureza de há muito os libertou de uma direção estranha (naturaliter maiorennnes), continuem no entanto de bom grado menores durante toda a vida.<sup>108</sup>

Serem libertados pela natureza de uma “direção estranha”, neste contexto, significa a desoneração dos homens de se orientarem, tal como os animais, pelos instintos. Por isso a eleição da *preguiça* e da *covardia* como sendo as causas de sua menoridade, na medida em que ambas serão as disposições com quais os homens pretenderão restabelecer, ainda que artificialmente, seu estado de tutelado. Disto, já podemos antever que a crítica não recairá diretamente sobre a cultura em geral, mas antes sobre os seus *usos*<sup>109</sup>.

Kant, então, acrescenta que “preceitos e fórmulas, estes instrumentos mecânicos do uso racional, ou antes do abuso, de seus dons naturais, são os grilhões de uma

---

<sup>107</sup> O opúsculo em questão é a *Resposta à pergunta: Que é “Esclarecimento”?*, editado em 1784. Dado ser um texto de temática profícua, ainda que pequeno em sua extensão, limitar-nos-emos aqui à circunscrição do que para nossos propósitos pode estar implicado na noção de Esclarecimento.

<sup>108</sup> KANT, I. *Resposta à pergunta: Que é “Esclarecimento”?*. In: \_\_\_\_\_. *Textos seletos*, 3ª ed., Petrópolis: Vozes, 2005, p. 64

<sup>109</sup> “Se tenho um livro que faz as vezes de meu entendimento, um diretor espiritual que por mim tem consciência, um método que por mim decide a respeito de minha dieta, etc., então não preciso de esforçar-me eu mesmo”, em KANT, I. *Resposta à pergunta: Que é “Esclarecimento”?*, p. 64.

perpétua menoridade”<sup>110</sup>. Neste sentido, o *abuso* consistirá não da *produção* de conhecimentos ou da *disseminação* de saberes, e sim de suas apresentações abreviadas, resumidas, *mecânicas* que, ao assumirem os mais diferentes “preceitos e fórmulas”, terminarão por *estrangular* a atividade racional. É exatamente este o *escândalo* da perpetuação<sup>111</sup> do estado de menoridade entre os homens.

Por conseguinte, Kant apresenta como antídoto contra esta degeneração da atividade da razão a *publicidade*<sup>112</sup> de opiniões, a possibilidade dos homens de, ao expressarem seus pontos de vistas e pensamentos pública e livremente, tornarem capazes de se colocar em acordo sobre suas idéias e objetivos<sup>113</sup>.

Ao deparar-se, portanto, com o aparente *paradoxo* formado, de um lado, pelas *mazelas* da menoridade dos homens e, de outro, pelos instrumentos capazes de aclarar a *vocação distintiva* da condição humana, Kant com astúcia recoloca a questão: “Se for feita então a pergunta: ‘vivemos agora em uma época *esclarecida* [aufgeklärten]’?, a resposta será: ‘não, vivemos em uma época de esclarecimento [Aufklärung]’<sup>114</sup>.

Contrastar, desta forma, uma época de *esclarecimento* a partir de uma suposta época já *esclarecida*, significa pressupor que a humanidade ainda não pôs termo a sua jornada<sup>115</sup>, conquanto sua condição propícia seja justamente esta situação *paradoxal* presente. Assim, com um só argumento, Kant é capaz de tanto apresentar uma crítica

---

<sup>110</sup> KANT, I. *Resposta à pergunta: Que é “Esclarecimento”?*, p. 64

<sup>111</sup> “É difícil portanto para um homem em particular desvencilhar-se da menoridade que para ele se tornou quase uma natureza. Chegou mesmo a criar amor a ela, sendo por hora realmente incapaz de utilizar seu próprio entendimento, porque nunca o deixaram fazer a tentativa de assim proceder”, em KANT, I. *Resposta à pergunta: Que é “Esclarecimento”?*, p. 64

<sup>112</sup> “Qual [limitação] não o impede [o esclarecimento], e até mesmo o favorece? Respondo: o uso *público* de sua razão deve ser sempre livre e só ele pode realizar o esclarecimento [Aufklärung] entre os homens”, em KANT, I. *Resposta à pergunta: Que é “Esclarecimento”?*, p. 65

<sup>113</sup> Veremos este mesmo tópico ser retrabalhado no capítulo terceiro a partir do juízo de gosto (cf. nota de rodapé n. 318).

<sup>114</sup> KANT, I. *Resposta à pergunta: Que é “Esclarecimento”?*, p. 69

<sup>115</sup> “Falta ainda muito para que os homens, nas condições atuais, tomados em conjunto, estejam já numa situação, ou possam ser colocados nela, na qual em matéria religiosa sejam capazes de fazer uso seguro e bom de seu próprio entendimento sem serem dirigidos por outrem”, em KANT, I. *Resposta à pergunta: Que é “Esclarecimento”?*, p. 69

contundente do estado atual de sua época, quanto de elogiar o momento propício para mudanças:

Mas o modo de pensar de um chefe de Estado que favorece a primeira [a matéria religiosa] vai ainda além e compreende que, mesmo no que se refere à sua legislação, não há perigo em permitir a seus súditos fazer uso público de sua própria razão e expor publicamente ao mundo suas idéias sobre uma melhor compreensão dela, mesmo por meio de uma corajosa crítica do estado de coisas existente. Um brilhante exemplo disso é que nenhum monarca superou aquele que reverenciamos.<sup>116</sup>

O cerne da questão não será este louvor do governo de Frederico<sup>117</sup>, mas sim o *incentivo* mediante elogio de uma época na qual é possível o exame conjunto do estado de menoridade dos homens: a própria edição deste opúsculo é seu termômetro. Poder travar *publicamente* um debate no qual sejam esclarecidas as tensões entre a *cultura* – enquanto coleção de conhecimentos e saberes que os homens produziram ao longo de sua jornada – e o necessário *uso autônomo da razão*, cujo século de Frederico está ainda longe de alcançar, é a demonstração veemente de que o Esclarecimento é antes um *processo* que, por ser *aberto*, apresenta-se viável em ser realizado. *Esclarecimento*, então, torna-se sinônimo de *aprimoramento moral*, dos *usos* destes dispositivos que, se reorientados, terão como fim o exercício pleno da divisa *Sapere aude!*

Invocamos, aqui, este opúsculo kantiano com o intuito de que pudéssemos indicar, no avanço da investigação de Kant, a pertinência desta noção de *aprimoramento moral dos homens* – para nós descortinada pela análise dos *modos* do despertar kantiano do seu *sono dogmático* – a partir do mesmo movimento de determinação da *época da*

---

<sup>116</sup> KANT, I. *Resposta à pergunta: Que é “Esclarecimento”?*, p. 70

<sup>117</sup> Na verdade, o elogio do “século de Frederico” resumirá os *dispositivos democráticos – publicidade* do debate, *autonomia* de credo, *desenvolvimento* das artes e ofícios – que Kant entende serem necessários para a frutificação dos conhecimentos e promoção das ações autônomas do povo.



*Crítica*<sup>118</sup> como sendo a *época do Esclarecimento*<sup>119</sup>. Esta noção nos é preciosa exatamente por se apresentar como uma chave interpretativa fortuita para o acesso a estes opúsculos kantianos contemporâneos. Vale, pois, ainda nos demorarmos nas questões ali tratadas por Kant acerca das relações entre moralidade e cultura e, nestas, naquilo que efetivamente pode significar uma perspectiva crítica para o *aprimoramento moral dos homens*.

---

<sup>118</sup> “A nossa época é a época da crítica, à qual tudo tem que submeter-se. A *religião*, pela sua *santidade* e a *legislação*, pela sua *majestade*, querem igualmente subtrair-se a ela. Mas então suscitam contra elas justificadas suspeitas e não podem aspirar ao sincero respeito, que a razão só concede a quem pode sustentar o seu livre e público exame”, em KANT, I. *CRP*, A XI

<sup>119</sup> Sobre este ponto, julgamos interessante o seguinte comentário de Koselleck: “O objetivo dos cidadãos será aperfeiçoar-se moralmente até o ponto de saber efetivamente, e cada um por si, o que é bom e o que é mal. Assim, cada um torna-se um juiz que, em virtude do esclarecimento alcançado, considera-se autorizado a processar todas as determinações heterônomas que contradizem sua autonomia moral. Assim, a separação, realizada pelo Estado, entre política e moral volta-se contra o próprio Estado, que é obrigado a aceitar um processo moral”, em KOSELLECK, Reinhart. *Crítica e crise: Uma contribuição à patogênese do mundo burguês*. Rio de Janeiro: Ed. Uerj e Contraponto, 1999, p. 16. No entanto, nos parece equivocada a conclusão do capítulo V daí extraída (sobretudo ao levar às últimas conseqüências o “e cada um por si”), ao implicar a alienação da moral a respeito da realidade política [pp. 107-9], imputando-a também à Kant a partir de uma citação do primeiro *Prefácio* da *CRP* [A XI]. Supomos que tal equívoco decorre da afiliação indistinta de Kant às fileiras das Luzes; e vimos, também em Lebrun, o custo desta proposição (cf. nota de rodapé n.37).

## Capítulo II: Em busca de aprimoramento

Vimos no opúsculo sobre o *Esclarecimento* a delimitação por Kant de um *processo* de tensão e mudanças na ordem social vigente que, por se apresentar aberto a um futuro prenhe de possibilidades, mostrava-se *oportuno* em ser continuado. Contudo, desde que se tratava antes de tudo de um primeiro ensaio de investigação crítica do presente<sup>120</sup>, poucas *questões de método* tiveram nele um lugar de destaque; tanto por isto, alguns argumentos, conquanto centrais na economia do texto, apenas puderam ser manejados *de maneira problemática*.

Já outros textos também pertencentes a este período de debates primarão justamente por maiores esclarecimentos acerca das *funções* e do *alcance* de seus conceitos e noções, dentre os quais reteremos aqui, principalmente, a relação estabelecida entre as *faculdades* da razão humana. Será operando nesta via que observaremos, por exemplo, Kant delimitar, mediante uma articulação mais específica da faculdade de *imaginação* e do *juízo*, certas regiões do conhecimento que à primeira vista pareciam simplesmente ser banidas da *via régia da ciência*, carentes que se apresentavam de universalidade e objetividade.

Com efeito, dois opúsculos em especial nos parecem oportunos tanto pela exposição deste arranjo inovador para o jogo das faculdades, como também pela conseguinte legitimação de alguns destes *conjuntos de saberes* e, por estes mesmos motivos, oferecem-nos a possibilidade de circunscrever mais claramente a emergência daquela noção de *aprimoramento moral dos homens* já entrevista no escrito sobre o *Esclarecimento*. Grosso modo, apresentando-se como tipos especiais de ‘romance’, um

---

<sup>120</sup> “No texto sobre a *Aufklärung*, a questão se refere à pura atualidade. Ele não busca compreender o presente a partir de uma totalidade ou de uma realização futura. Ele busca uma diferença (...)”, em FOUCAULT, M. O que é o Iluminismo. In: \_\_\_\_\_. *Ditos e Escritos*. Vol. II, 2ª ed., Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2005, p. 337

projetando o *futuro*, o outro sobrevoando o *passado*, são eles a *História Universal*, editado em 1784, e a *Conjetura*<sup>121</sup>, opúsculo que aparece em 1786.

## 2.1 - A *História Universal* vista pelo Apêndice à *Dialética Transcendental*

A *História Universal*, bastante pesquisada em seus desdobramentos mais diversos pela tradição de comentários, nascendo de um embate<sup>122</sup> com seu antigo aluno e ex-discípulo J. G. Herder<sup>123</sup>, apresenta a especificidade do trato filosófico acerca da disciplina de História. A este respeito, logo de início, Kant pondera:

Como o filósofo não pode pressupor nos homens e seus jogos, tomados em seu conjunto, nenhum *propósito* racional *próprio*, ele não tem outra saída senão tentar descobrir, neste curso absurdo das coisas humanas, um *propósito da natureza* que possibilite todavia uma história segundo um determinado plano da natureza para criaturas que procedem sem um plano próprio.<sup>124</sup>

Ao filósofo a pressuposição de um propósito racional particular para os homens é vetada em decorrência da *finitude* com a qual Kant observa o fenômeno humano. Não se fiando inteiramente pelo *instinto*, tal como todos os outros animais, nem agindo apenas a partir de uma intuição intelectual da *lei moral*, como o suposto para os seres puramente racionais, resta ao investigador [*Forscher*] uma única saída para a compreensão das ações humanas vistas em seu *conjunto*: “tentar descobrir” nos *desígnios* da própria

---

<sup>121</sup> KANT, I. *Conjetura*. Trad. MENEZES, Edmilson, São Paulo: Editora da Unesp, 2009

<sup>122</sup> “(...) Kant’s review remains of great philosophical importance. It contains, if only *in nuce*, Kant’s response to almost every major aspect of Herder’s philosophy. Herder’s naturalism, historicism, vitalism, and methodology all come in for a brief but brutal bombardment. If we take the view that Herder’s philosophy is the main alternative to Kant’s, the Kant’s review becomes all the more important for stating his reactions to that alternative”, em BEISER, F. *The fate of reason*, p. 150

<sup>123</sup> « Désigner en effet chez Herder une tendance à s’enfermer dans des idées malaisément communicables correspondait à une objection massive de la part d’un philosophe si convaincu, précisément dans l’esprit des Lumières, que la communication des pensées est la pensée meme », em RENAUT, Alain. Introduction. In: HERDER, J. G. *Histoire et culture: Une autre philosophie de l’histoire*. Malesherbes: Flammarion, 2000, p. 14

<sup>124</sup> KANT, I. *História Universal*, p. 4

*natureza* um propósito para estes seres finitos que ordinariamente “procedem sem um plano próprio”.

Assim, o conceito de *natureza* também se torna central neste campo de pesquisa que começa a ser formado pelo desdobramento da empresa crítica. Com a *CRP*, por exemplo, sabe-se que a física newtoniana, depurada por Kant em seus elementos transcendentais, é corroborada criticamente por meio das *três analogias da experiência*, de tal sorte que o campo delimitado por ambas se equivale. Afirma-se com isto que a experiência<sup>125</sup> de que trata a *Analítica dos princípios* é idêntica ao conceito de natureza implicado no sistema newtoniano. A este respeito, Giannotti comenta com o seguinte adendo:

O racionalismo de Kant traça seus próprios limites; a natureza se constitui em sistema inteiro porque suas leis se engrenam de tal maneira que toda determinação tem por assegurada sua razão suficiente. Daí a necessidade de ultrapassar o mecanismo newtoniano e pressupor um princípio regulador a nortear o funcionamento da razão.<sup>126</sup>

*Ultrapassagem*, neste caso, não significa em hipótese alguma superação, uma vez que ainda cabe – e sempre – à faculdade de *entendimento* a presidência na investigação teórica dos eventos naturais. Por outro lado, *ultrapassagem* sim porque caberá à *razão* a orquestração de suas faculdades quando o que estiver em questão for a *busca* do incondicionado, isto é, do encontro do seu Ideal no tracejar da empiria, e não será por acaso que observaremos o conceito de natureza acompanhando estes mesmos deslocamentos.

---

<sup>125</sup> “A experiência é um conhecimento empírico, isto é, um conhecimento que determina um objeto mediante percepções. É, pois, uma síntese das percepções, que não está contida na percepção, antes contém, numa consciência, a unidade sintética do seu diverso, unidade que constitui o essencial de um conhecimento dos *objetos* dos sentidos, isto é, da experiência (não simplesmente da intuição ou da sensação dos sentidos)”, em KANT, I. *CRP*, B 218

<sup>126</sup> GIANNOTTI, José Arthur. Kant e o espaço da história universal. In: KANT, I. *História Universal*, p. 112

Todavia, se o que encontramos aqui é exatamente aquela mudança de primazia entre as faculdades da razão humana, então, para que tal ultrapassagem se mostre viável, será necessário primeiro indicar a maneira sutil, conquanto determinante, com a qual o “mecanismo newtoniano”<sup>127</sup> poderá ser transposto neste campo de investigação a ser constituído: a *filosofia da história*. Advém daí o motivo que leva Kant a apresentar, nas primeiras alíneas da *História Universal*, a pressuposição deste caráter unitário para os *eventos naturais*:

De um ponto de vista metafísico, qualquer que seja o conceito que se faça da *liberdade da vontade, as suas manifestações* (Erscheinungen) – as ações humanas –, como todo outro acontecimento natural, são determinadas por leis naturais universais.<sup>128</sup>

As *manifestações* da liberdade da vontade, isto é, do livre arbítrio dos homens, são aqui pensadas em harmonia com as determinações das leis naturais universais, condição *sine qua non* para que possam ser compreendidas como pertencendo ao *conjunto* de todos os eventos naturais. Esta proposição, portanto, colocando-se em consonância ao tratamento da *Terceira antinomia* da *CRP*, coaduna-se à distinção conceitual entre *caráter empírico/caráter inteligível* como viabilizadora do acordo<sup>129</sup> entre a *causalidade pela liberdade* e a *necessidade universal da natureza*.

---

<sup>127</sup> “(...) mas se a Analítica dos Princípios não passa de uma etapa na solução do problema da metafísica, a legitimação da ciência de Newton é mais um meio do que um fim”, em LEBRUN, G. *Kant e o fim da metafísica*, p. 20

<sup>128</sup> KANT, I. *História Universal*, p. 3

<sup>129</sup> “Just as transcendental freedom is made clear only by the resolution of the antinomy to be at least not contradictory to nature so also intelligible character is the thought of the causality of reason as *causa sui* which we are licensed to think because of the possibility of thinking transcendental freedom but which we can know nothing of, even in our own case. Practical freedom is described simply and negatively as the capacity for non-sensible motivation and empirical character is the self considered purely as the effect of sensible impulses, which is the self as it is encountered in the stream of appearances”, em BANHAM, Gary. *Kant’s practical philosophy: From Critique to Doctrine*. 2ª ed., New York: Palgrave Macmillan, 2006, p. 49

Todavia, Kant não se deterá neste particular no texto sobre a *História Universal*; antes, partirá como dissemos de sua pressuposição, talvez por entender que a *Dialética transcendental* já ofereceu todo o esclarecimento necessário a este respeito. Outro procedimento, diametralmente oposto, será o emprego neste opúsculo do conceito de *natureza como sistema*, a fim de que aquela ultrapassagem de que fala Giannotti possa ser justificada. Convém, então, atentarmos para algumas passagens do *Apêndice à dialética transcendental*, com o intuito de observar, em linhas gerais, a maneira como Kant compreende este *caráter sistemático* da natureza.

Ali, Kant oferece a seguinte afirmação:

Efetivamente, o mundo é um somatório de fenômenos [*Erscheinungen*]; deve portanto existir, para esses fenômenos, um fundamento transcendental, isto é, um fundamento simplesmente pensável pelo entendimento puro.<sup>130</sup>

Ora, já de saída encontramos neste excerto a notação crítica para aquele enunciado com o qual Kant inicia a *História Universal*. Lá, Kant dizia que todas as *manifestações* da vontade devem ser observadas em equivalência a todos os outros acontecimentos naturais; aqui, por sua vez, Kant mostra que o conjunto de todos estes acontecimentos se identifica com a própria noção de mundo.

Lá, *conjunto*, aqui, *mundo*. Em ambos os casos um único fundamento a operar esta recolha que, por ser transcendental, precederá as ações específicas da *faculdade de entendimento*. Significa com isto defender que tal fundamento será dado pela *razão*, porquanto será ela quem tomará a frente na *ordenação das informações* oferecidas pelo entendimento. É preciso, portanto, mostrar qual é a relação que o entendimento e a razão estabelecem a respeito deste caráter sistemático da natureza. Neste sentido:

---

<sup>130</sup> KANT, I. *CRP*, B 724. Acréscimo nosso.

A razão tem, pois, propriamente por objeto, apenas o entendimento e o seu emprego conforme a um fim e, tal como o entendimento reúne por conceitos o que há de diverso no objeto, assim também a razão, por sua vez, reúne por intermédio das idéias o diverso dos conceitos, propondo uma certa unidade coletiva, como fim, aos atos do entendimento, o qual, de outra forma, apenas teria de se ocupar da unidade distributiva.<sup>131</sup>

Que o entendimento construa o conceito dos objetos pela síntese do múltiplo dado na sensibilidade<sup>132</sup>, isto apenas esclarece a sua capacidade de *ordenação* dos dados infinitos da empiria. Mas neste ponto, fica apenas indicada a sua incerteza a respeito dos fins a que se destinam estes objetos construídos e, por isto mesmo, não será por seu intermédio que se esclarecerá a diferença entre princípios constitutivos e reguladores, indispensável para demarcar a objetividade das condutas científicas<sup>133</sup>.

Assim, algo bem diverso, tal como vemos também nesta citação, é a indicação kantiana de que, por intermédio de suas idéias, a razão propõe uma determinada *unidade coletiva* para tais informações dispostas pelo entendimento. Resta, pois, sabermos o que Kant entende por esta unidade:

Se considerarmos em todo o seu âmbito os conhecimentos do nosso entendimento, encontramos que a parte de que a razão propriamente dispõe e procura realizar é a *sistemática* do conhecimento, isto é, o seu encadeamento a partir de um princípio. Esta unidade da razão pressupõe sempre uma idéia, a da forma de um todo do conhecimento que precede o conhecimento determinado das partes e contém as condições para determinar *a priori* o lugar de cada parte e a sua relação com as outras.<sup>134</sup>

---

<sup>131</sup> KANT, I. *CRP*, B 672

<sup>132</sup> “[A unidade sintética do diverso das intuições] é, pelo contrário, unicamente uma operação do entendimento, o qual não é mais do que a capacidade de ligar *a priori* e submeter o diverso das representações à unidade da apercepção”, em KANT, I. *CRP*, B 135

<sup>133</sup> “De seu ponto de vista, é verdade que o entendimento terá a tendência de confundir regulação e métodos, e a não admitir outra ‘forma racional’ da natureza do que a forma codificada pelos princípios: tudo aquilo que ultrapassa a estes será relegado na história das ciências, entre as hipóteses imputáveis ao gênio dos cientistas”, em LEBRUN, G. *Kant e o fim da metafísica*, p. 214

<sup>134</sup> KANT, I. *CRP*, B 673

A ênfase aqui recai sobre a proposição de que um sistema ordenado do conhecimento precisa ser pensado como *anterior* às partes por fim articuladas destes conhecimentos, sem o que nem a razão poderia reivindicar para si o seu caráter de unidade, tampouco os objetos construídos pelo entendimento a sua validade objetiva. Encontramos, pois, neste argumento a *causa do mundo*, isto é, o fundamento transcendental da unidade das *manifestações* produzidas pelo entendimento, que segue ao lado da unidade *projetada*<sup>135</sup> pela razão.

Tendo isto em vista, podemos recuperar, a partir de outra perspectiva, a compreensão de uma passagem do *Segundo prefácio* quando então ensaiávamos a circunscrição da *autonomia* da ciência moderna<sup>136</sup>, tal como Kant a entende. Temos doravante que aquela autonomia apenas decorre da projeção – necessária e natural – de unidade que a razão apresenta às condutas da faculdade de entendimento. De acordo com a notação do *Apêndice*:

Semelhantes conceitos da razão não são extraídos da natureza; antes interrogamos a natureza segundo essas idéias e consideramos defeituoso o nosso conhecimento enquanto lhes não for adequado.<sup>137</sup>

Serão duas as conseqüências importantes deste posicionamento. A primeira delas assinalará a compreensão de que estes *conceitos da razão*, ao serem manipulados com o intuito de que a natureza seja interrogada em seus *desígnios*, acabarão por delimitar conjuntos específicos de conhecimentos<sup>138</sup>. As especificidades da física, da fisiologia

---

<sup>135</sup> “(...) Reciprocamente, a unidade sistemática (como simples idéia) é apenas uma unidade *projetada*, que não se pode considerar dada em-si, tão-só como problema, mas que serve para encontrar um princípio para o diverso e para o uso particular do entendimento e desse modo guiar esse uso e colocá-lo em conexão também com os casos que não são dados”, em KANT, I. *CRP*, B 675

<sup>136</sup> Cf. nota de rodapé n. 80

<sup>137</sup> KANT, I. *CRP*, B 673

<sup>138</sup> “Da mesma forma, deve-se distinguir entre o *somente racional* e o *puramente racional*: é nas disciplinas somente racionais, não matematizáveis, que manifesta-se melhor e sem confusão possível o critério supremo da unidade sistemática”, em LEBRUN, G. *Kant e o fim da metafísica*, p. 246



(dos médicos), do historiador da natureza etc., não se diluirão num agregado de métodos científicos; ao contrário, objetivamente estruturarão as diversas frentes de pesquisas de um todo sistemático<sup>139</sup>, cujo termo se encontra neste interrogatório apresentado à natureza pela razão. E nós dissemos *desígnios* mesmo, pois se é a própria razão quem projeta esta figura sistemática para a natureza, é de se supor que ela projete por si mesma, e em seu *interesse*, uma estrutura *teleológica* que *ultrapasse* e organize as condutas daquela, enquanto *campo possível de respostas* para os seus enfrentamentos.

Tal como Kant atesta:

Daqui provém pois, que, quando admito um ser divino, não tenho o mínimo conceito da possibilidade interna da sua suprema perfeição, nem da necessidade da sua existência, mas posso, todavia, dar resposta satisfatória a todos os outros problemas que se referem ao *contingente* e dar inteira satisfação à razão, quanto à máxima unidade que pode obter no seu *uso empírico*, embora não possa consegui-lo quanto a este mesmo pressuposto; o que prova que é o *interesse especulativo* da razão, e não o seu conhecimento que lhe dá direito a partir de um ponto tão acima da sua esfera, para daí contemplar os seus objetos num todo completo.<sup>140</sup>

Elucida-se assim o motivo pelo qual aquele fundamento transcendental pode apenas ser *pensado* pelo entendimento puro, já que decorre de uma figura projetada pela razão para “seu uso empírico”, e é esta, por seu turno, a segunda consequência: o *interesse peculiar* da razão no estabelecimento da *natureza como um sistema*<sup>141</sup>. No entanto, encontramos aqui um acréscimo de dificuldade. Fazer surgir uma estruturação teleológica para o

---

<sup>139</sup> “This methodologically holistic conviction implies that critical philosophy can establish itself decisively only as a *system*. And because many of the most important types of rational discourse cannot be reduced to one single fundamental mode of employing reason, the critical system could only adopt the form of a systematic connection of relatively self-contained discourses – an architectural structure that might (as Kant believed) eventually reveal a ‘highest point’ made possible and supported by all the other discourses – which is (according to Kant) the consciousness of human freedom”, em HENRICH, Dieter. *Kant’s explanation of Aesthetic Judgment*. In: \_\_\_\_\_. *Aesthetic Judgment and the Moral Image of the World*. Stanford: Stanford University Press, 1992, p. 30

<sup>140</sup> KANT, I. *CRP*, B 703. Grifos nosso.

<sup>141</sup> “(...) a razão supõe a unidade sistemática de forças diversas, porquanto as leis particulares da natureza se subordinam às mais gerais e a economia dos princípios não é só um princípio econômico da razão, mas uma lei interna da natureza”, em KANT, I. *CRP*, B 678

*mundo* não é trabalho menor, quando uma das maiores preocupações deve ser a de expurgar qualquer explicação demiúrgica. Sobre este ponto específico, Lebrun se posiciona nos seguintes termos:

Porque a Idéia teológica, uma vez que é depurada de toda interpretação falaciosa, tem por inteira função apenas orientar a pesquisa do “científico [Naturforschung]” sobre a “maior unidade necessária da natureza”, seria contraditório fazer dela a garantia “de uma finalidade contingente e de origem hiperfísica”.<sup>142</sup>

Leitura, por sua vez, muito justa à maneira como Kant, não se furtando a este problema, defende o interesse *especulativo* da razão na imposição da *unidade formal suprema*. Ou seja:

Esta unidade formal suprema, fundada unicamente em conceitos racionais, é a unidade das coisas *conforme a um fim*, e o interesse *especulativo* da razão impõe a necessidade de considerar a ordenação do mundo como se brotasse da intenção de uma razão suprema. Com efeito, um tal princípio abre à nossa razão, aplicada ao campo das experiências, perspectivas totalmente novas de ligar as coisas do mundo segundo leis teleológicas e, deste modo, alcançar a máxima unidade sistemática.<sup>143</sup>

É preciso notar que Kant, nesta passagem, enfatiza o caráter especulativo da razão em estrita vinculação ao campo *das experiências* [*der Erfahrungen*], no plural. Por sua vez, se é a razão quem engendra esta unidade suprema para a natureza<sup>144</sup>, pode-se também esperar que ela *procure* a figura máxima desta unidade, tanto quanto *postule* esta como fundamento daquela enquanto sistema. Mas insistimos e com Kant, trata-se de uma

---

<sup>142</sup> LEBRUN, G. Une téléologie pour l’Histoire?: La première proposition de l’Idée d’une histoire universelle. In: CLAVIER, Paul; WOLFF, Francis (orgs.). *Kant sans kantisme*. Fayard, 2009, p. 272

<sup>143</sup> KANT, I. *CRP*, B 714

<sup>144</sup> “Porque a lei da razão que nos leva a procurá-la é necessária, pois sem ela não teríamos razão, sem razão não haveria uso coerente do entendimento e, à falta deste uso, não haveria critério suficiente da verdade empírica e teríamos, portanto, que pressupor, em relação a esta última, a unidade sistemática da natureza como objetivamente válida e necessária”, em KANT, I. *CRP*, B 679

perspectiva profícua para que as coisas *do mundo* – que Kant já nos deu a notícia, são as manifestações, as *Erscheinungen* – sejam organizadas com o objetivo de que se procure alcançar, sem nunca se chegar ao cabo, a máxima unidade sistemática<sup>145</sup>, como em todo o caso não poderia deixar de ser<sup>146</sup>, já que se trata de um “fundamento simplesmente pensável pelo entendimento puro”.

Não se diferenciando aos olhos de Kant se *providência* ou *sabedoria* da natureza<sup>147</sup>, a tônica desta perspectiva teleológica<sup>148</sup> não recairá obviamente sobre as investigações dos desígnios de um demiurgo, mas ao contrário sobre os arranjos específicos – isto é, das *experiências* – que cada frente de pesquisa delimitará<sup>149</sup>, tendo em vista estas duas figuras unificadoras e ordenadoras, razão e natureza/providência, com o acréscimo de que é sempre a razão quem engendra por si mesma este sistema nocional.

Encontramos novamente em Lebrun uma compreensão interessante deste arranjo proposto por Kant:

Aqui está a verdadeira ruptura, contanto que se admita que a razão é apenas uma palavra vazia se a separamos dos problemas que ela tem por função *não excluir*. Não é o próprio Kant que a define como o campo no interior do qual a própria possibilidade de colocar as questões cauciona a possibilidade de

---

<sup>145</sup> “A maior unidade sistemática e, por conseguinte, também a maior unidade final é a escola e mesmo o fundamento da possibilidade do máximo uso da razão humana. A idéia de uma tal unidade encontra-se, portanto, inseparavelmente ligada à essência da nossa razão”, em KANT, I. *CRP*, B 722

<sup>146</sup> “Interpreta-se mal o significado desta idéia se a tomarmos pela afirmação ou mesmo apenas pelo pressuposto de uma coisa real, a que se pretendesse atribuir o princípio da constituição sistemática do mundo, em KANT, I. *CRP*, B 709

<sup>147</sup> “(...) deve ser-vos perfeitamente indiferente, quando observardes essa unidade, dizer que Deus assim o quis na sua sabedoria ou que a natureza assim o ordenou sabiamente”, em KANT, I. *CRP*, B 727

<sup>148</sup> « L’Appendice à la ‘Dialectique transcendentale’ offre peut-être une indication intéressante quand il ébauche une déontologie de l’usage des Idées entendues comme ‘principes régulateurs’ de l’investigation scientifique, et montre quel service rendrait une représentation de la nature entière comprise comme système téléologique dont une intelligence suprême aurait été l’auteur », em LEBRUN, G. *Une téléologie pour l’Histoire ?*, p. 276

<sup>149</sup> “[O encadeamento sistemático] não é um princípio constitutivo, que determine algo em relação ao seu objeto direto, mas tão-só princípio simplesmente regulador e máxima que serve para favorecer e consolidar até ao infinito (indeterminado) o uso empírico da razão, abrindo-lhe novos caminhos, que o entendimento não conhece, mas que no entanto não são contrários às leis do uso empírico”, em KANT, I. *CRP*, B 708

responder a elas? A razão é a permissão que uma *epísteme* se dá de questionar com toda a segurança.<sup>150</sup>

Se voltarmos agora nossa atenção para o opúsculo sobre a *História Universal*, veremos que esta idéia de delimitação do campo a partir do qual um questionamento se legitima<sup>151</sup> – desde suas primeiras alíneas – é apresentado por Kant, primeiro pela negativa; não se trata de ensaiar aqui uma compreensão das condutas dos indivíduos, pois de perto os homens agem sem plano algum, por serem impelidos pelas paixões, vontades e desejos.

Por outro lado, as manifestações destas exigências sensíveis, como qualquer evento natural, compõem o conjunto da natureza, agora visto como sistema teleológico, portanto intencional<sup>152</sup>, a fim de que a razão possa consolidar, por meio do seu *uso empírico*, esta nova perspectiva criticamente legitimada de compreensão da história humana. Sobre este campo, então, Kant apresenta:

A história, que se ocupa da narrativa dessas manifestações, por mais profundamente ocultas que possam estar as suas causas, permite todavia esperar que, com a observação, em suas linhas *gerais*, do jogo da liberdade da vontade humana, ela possa descobrir aí um curso regular – dessa forma, o que se mostra confuso e irregular nos sujeitos individuais poderá ser reconhecido, no conjunto da espécie, como um desenvolvimento continuamente progressivo, embora lento, das suas disposições originais.<sup>153</sup>

A história se haverá assim com a narrativa dessas *manifestações*, ou seja, com a exposição dos efeitos do livre arbítrio dos homens sobre a empiria. Contudo, uma vez que esses efeitos não podem exprimir uma orientação racional particular, por estar atrelados aos apelos sensíveis, e na medida em que daqui por diante faz sentido tratar de

<sup>150</sup> LEBRUN, G. *Kant e o fim da metafísica*, p. 249

<sup>151</sup> “(...) what we call ‘reason’ consists in a complex interaction of various epistemic operations. To understand what ‘reason’ accomplishes one must look for operations from which such accomplishments arise. In addition, one must look to the sources from which these operations originate and to the principles or rules that guide them”, em HENRICH, D. *Kant’s explanation of Aesthetic Judgment*, p. 29

<sup>152</sup> « Kant finit sans doute par reconnaître la présence d’une ‘Providence’ à travers l’histoire. Mais *présence* ne veut surtout pas dire *actuation* », em LEBRUN, G. *Une téléologie pour l’Histoire ?*, p. 290

<sup>153</sup> KANT, I. *História Universal*, p. 3

noções como ‘jogo da liberdade’, ‘curso regular’, ‘desenvolvimento das disposições originais’, Kant precisará mostrar qual será a peculiaridade deste campo de investigação, que tanto não criará conflito com outras frentes de pesquisa quanto, como veremos, mais especificamente as elucidará segundo suas metodologias e objetivos.

No que toca a este ponto em particular, podemos esboçar um seu delineamento com a querela<sup>154</sup> estabelecida entre Kant e Herder acerca dos limites metodológicos para a investigação da história humana. A *História Universal*, entre outros objetivos, também rebaterá a metodologia herderiana apresentada no tomo I das *Idéias*, pois, ainda que de maneira alusiva<sup>155</sup>, Kant parece ter em mente seu antigo aluno ao apresentar o seguinte esclarecimento da **nona proposição**:

É um projeto estranho e aparentemente absurdo querer redigir uma *história* (*Geschichte*) segundo uma idéia de como deveria ser o curso do mundo, se ele fosse adequado a certos fins racionais – tal propósito parece somente poder resultar num romance.<sup>156</sup>

Como dissemos, uma das conseqüências da assunção da natureza como um sistema é a delimitação de várias frentes de pesquisa, segundo os métodos que cada uma estabelece tendo em vista esta *perspectiva unitária* proposta pela razão. Mas estes métodos, em suas

---

<sup>154</sup> « Il convient en outre de rappeler que le compte rendu de Kant, fort mal accueilli, comme on peut s'en douter, par Herder, donna lieu à une réplique de Reinhold, réplique parue, en février 1785, dans le Teutscher Merkur, à laquelle Kant répondit dans le numéro de mars de l'Allgemeine Litteraturzeitung, en précisant encore davantage le désaccord méthodologique qui l'opposait à Herder, et qu'enfin Kant accept de faire le compte rendu du tome II (paru en 1785) des *Ideen*, où son écrit sur l'*Idée d'une histoire universelle d'un point de vue cosmopolitique* était violemment attaqué, compte rendu qui parut, daté du 15 novembre 1785, dans le numéro 271 de l'Allgemeine Litteraturzeitung. Dans ce second compte rendu, qui, à partir du livre VII des *Ideen*, abordait très précisément le thème qui allait être celui des *Conjectures sur le commencement de l'histoire humaine (...)* », em FERRY, Luc; WISMANN, Heinz. Notice. In : KANT, I. *Oeuvres Philosophiques*. Vol. II, Paris: Éditions Gallimard, 1985, p. 499

<sup>155</sup> O fato de Christian Gottfried Schütz ter convidado Kant em 10 de Julho de 1784 para que resenhasse o primeiro tomo das *Ideen* de Herder (cf. KANT, I. *Correspondence*, pp. 222-225) – quatro meses antes da primeira edição da *História universal* (cf. KANT, I. *Political writings*. Trad. NISBET, H. B., 2<sup>a</sup> ed., New York: Cambridge University Press, 1991, p. 273, nota nº1) –, tanto quanto da edição desta resenha ter vindo a lume menos de dois meses após a edição deste opúsculo kantiano, em 06 de Janeiro de 1785 (cf. KANT, I. *Political writings*, p. 281, nota nº 1), por si só já nos parece garantir a legitimidade desta alusão ao texto herderiano presente na *História universal*.

<sup>156</sup> KANT, I. *História Universal*, p. 19

especificidades, não podem ser intercambiáveis, como de outro modo o podem as *figuras* e os *temas* oferecidos pela razão<sup>157</sup>.

O que precaverá, pois, o filósofo de produzir *apenas* um romance não será tanto a invocação de outros temas mais adequados para a construção de sua narrativa, quanto a delimitação de um conjunto de procedimentos específicos que garantirá a legitimidade do tratamento destes temas. Advém daí a segurança que Kant entende possuir para criticar o *gênio inventivo* de seu ex-discípulo.

Na resenha sobre este tomo I das *Idéias*, Kant assinala o que, com a *História Universal*, é apenas aludido:

Esta é uma tentativa audaz [de Herder], porquanto seja natural o espírito investigador que a possibilite, e não há descrédito algum em projetá-la, ainda que não sejam exitosos os seus resultados. Contudo, e por este mesmo motivo, é primordial que, na continuação de seu trabalho, no qual terá um firme solo sob seus pés, nosso engenhoso autor controle seu vivo gênio, e que a filosofia, cujo cuidado consiste mais em podar do que em fomentar exuberantes rebentos, permita-o a realização de sua empresa. E tal se dará não mediante opiniões, mas devido a precisos conceitos, não mediante leis fundadas em conjeturas, mas sim devido a leis derivadas da observação, e não mediante uma imaginação inspirada pela metafísica ou pelas emoções, senão devido a uma razão ampliada em seus objetivos, mas cautelosa em seus exercícios.<sup>158</sup>

---

<sup>157</sup> “Para além do sentimento abissal de estar jogada no infinito, a razão kantiana é ainda afetada pela experiência da ruptura e da descontinuidade. É isso que o traduzem as abundantíssimas imagens das ‘fronteiras’ (*Grenze*), do ‘precipício’ (*Kluft*), do ‘salto’ (*Sprung*), da ‘ponte’ (*Brücke*), da ‘passagem’ (*Übergang*), da ‘mediação’ (*Vermittlung*). O ‘passo’ (*Schritt, Gang*), o ‘avanço’ (*Fortgang*) e o ‘progresso’ (*Fortschritt*) da razão, segundo a *continuidade* e a *homogeneidade*, só têm lugar no mundo sensível dentro das fronteiras que a *Crítica* se propõe de uma vez por todas determinar. Mas a transição do sensível (natureza) para o supra-sensível (liberdade) não decorre de forma linear, constante e ilimitada. Depara com ‘fronteiras naturais insuperáveis’, ou mesmo com ‘amplos e imensos precipícios’ (*weite... unübersehbare Klüfte*), perante os quais o espírito crítico se proíbe o ‘salto’ de um domínio para o outro (procedimento típico do filósofo dogmático), só alcançando ultrapassá-los encontrando em si mesmo a faculdade e o respectivo princípio que estabeleça a ‘ponte’ e torne possível a ‘passagem’ entre os diferentes ‘domínios’ ou ‘territórios’ (*Gebiete, Territorien*), previamente demarcados”, em SANTOS, Leonel Ribeiro dos. *Metáforas da razão ou economia poética do pensar kantiano*. Ed. Fundação Calouste Gulbenkian e Junta nacional de investigação científica e tecnológica, 1994, p. 291

<sup>158</sup> KANT, I. Reviews. In: \_\_\_\_\_. *Political writings*, p. 211

Pelo que está indicado, Kant vê na conduta metodológica de Herder o desrespeito a diversos princípios que um investigador deve assumir a fim de lograr êxito na proposição de um campo de pesquisa. Não se trata de fomentar o impulso investigativo, de outro modo *natural*, dos homens com ‘leis medidas’ pela capacidade inventiva, mas, antes, de ‘podar os seus ramos’<sup>159</sup> com *conceitos* precisos que, propostos pela razão, são corroborados pela *observação* da experiência, fruto do trabalho do entendimento, tal como o *Apêndice* já instruiu<sup>160</sup>, e que Kant lamenta por seu antigo aluno não ter aprendido.

É por isto que, *aparentando-se* com uma narrativa romanceada, a *História Universal*, ao tomar distância da rota traçada por Herder mediante a explicitação do seu conjunto de procedimentos, oferecerá legitimidade ao campo de investigação sobre a história humana. Prossegue a **nona proposição**:

Se, entretanto, se pode aceitar que a natureza, mesmo no jogo da liberdade humana, não procede sem um plano nem um propósito final, então esta idéia poderia bem tornar-se útil; e mesmo se somos míopes demais para penetrar o mecanismo secreto de sua disposição, esta idéia poderá nos servir como um fio condutor para expor, ao menos em linhas gerais, como um *sistema*, aquilo que de outro modo seria um *agregado* sem plano das ações humanas.<sup>161</sup>

Aqui, o tema da natureza observada como um sistema se ilumina. Trata-se, pelo que se vê, de recuperar os *agregados* de eventos naturais – as *Erscheinungen* – segundo um *sistema* nocional<sup>162</sup> que permita verter luz sobre determinado campo da ação humana.

---

<sup>159</sup> Reencontramos aqui, sob outro registro, o impulso natural para a metafísica tratada por Kant na *Introdução* da *CRP*, e que recebemos então como uma sua reinscrição frente ao descredenciamento proposto por Hume (cf. nota de rodapé n. 29).

<sup>160</sup> “Embora esta unidade [das propriedades fundamentais] seja uma simples idéia, foi em todos os tempos procurada com tanto ardor, que há mais motivos para *moderar* do que encorajar esse desejo de a atingir”, em KANT, I. *CRP*, B 680. Grifo nosso.

<sup>161</sup> KANT, I. *História Universal*, p. 20

<sup>162</sup> « Ici [*História Universal*], c’est au ‘système téléologique de la nature’ qu’on fait crédit. D’où cette proposition, qui fait figure de précaution minimale, puisqu’on ne saurait l’enfreindre sans laisser  
(cont.)

Propor, pois, um *fim* para estes acontecimentos não significa, como o quis Herder, *desvendar* os desígnios da natureza, ou o que seria ainda pior aos olhos de Kant, fazer dali a derivação de uma moral<sup>163</sup>; trata-se, ao contrário, de *assinalar* uma perspectiva capaz de direcionar as condutas *presentes e futuras* dos homens. É por isto que a *História Universal* pode se revestir de um ambiente romanceado, não porque ela cria um mundo inteiramente novo, e sim porque, por seu intermédio, uma orientação<sup>164</sup> *possível* será oferecida para as *escolhas políticas* que cada nação precisará tomar tendo por norte a *República Cosmopolita*, outra *figura* também proposta pela razão.

Por seu turno, esta perspectiva para a compreensão dos eventos históricos não pretenderá invalidar o campo já tradicionalmente delimitado pela disciplina de História. Por isto, adiantando-se, Kant também oferece uma vacina para os equívocos de leitura que o texto sobre a *História Universal* poderia suscitar:

Seria uma incompreensão do meu propósito considerar que, com esta idéia de uma história do mundo (*Weltgeschichte*), que de certo modo tem um fio condutor *a priori*, eu quisesse excluir a elaboração da história (*Historie*) propriamente dita, composta apenas empiricamente.<sup>165</sup>

Com esse adendo, a peculiaridade desta frente de pesquisa é realçada. O que Kant pretendeu realizar ao longo das proposições deste ensaio foi a demarcação de uma *Weltgeschichte*, ou seja, de uma história *racional* da jornada humana escrita a partir de

---

l'indétermination' remplacer le 'fil conducteur de la raison', c'est-à-dire sans perdre de vue l'objet même de l'enquête », em LEBRUN, G. *Une téléologie pour l'Histoire ?*, p. 262

<sup>163</sup> “In the spherical shape of the earth, the author finds another cause for wonder at the unity to which it gives rise in spite of all conceivable diversity. (...) Similarly, the angle of the ecliptic [to the earth's axis] gives him cause to reflect on the destiny of man”, em KANT, I. *Reviews*, p. 202

<sup>164</sup> “Uma tentativa filosófica de elaborar a história universal do mundo segundo um plano da natureza que vise à perfeita união civil na espécie humana deve ser considerada possível e mesmo favorável a este propósito da natureza”, em KANT, I. *História Universal*, p. 19

<sup>165</sup> KANT, I. *História Universal*, p. 22



“um fio condutor *a priori*”<sup>166</sup>, de cujos conteúdos o leitor desde o início fora alertado: as noções de “jogo da liberdade da vontade humana”, de “curso regular”, de “desenvolvimento das disposições originais”.

Assim, podemos deixar afirmado que este opúsculo manejará tais noções com o intuito de investigar<sup>167</sup> a maneira própria como *os homens*, no decorrer de sua jornada, realizam o plano particular da natureza, para que, daí, possamos avançar na compreensão do *fenômeno humano* consoante este campo de investigação já claramente delimitado por Kant.

Acerca da *natureza humana*, Kant observa que “tendo dado ao homem a razão e a liberdade da vontade que nela se funda, a natureza forneceu um claro indício de seu propósito quanto à maneira de dotá-lo”<sup>168</sup>. Neste caso, portanto, são duas as características básicas com as quais a natureza pretende realizar seu plano para os homens, quais sejam a *razão* e a *liberdade da vontade*. Por sua vez, tais características não se apresentam como elementos distintos a coabitarem um mesmo ser; muito ao contrário, será o fato da liberdade da vontade estar fundada na razão em exercício aquilo que possibilitará ao homem diferenciar-se dos outros animais, e isto porque, de acordo com a **terceira proposição**:

A natureza quis que o homem tirasse inteiramente de si tudo o que ultrapassa a ordenação mecânica de sua existência animal e que não participasse de nenhuma felicidade ou perfeição senão daquela que ele proporciona a si mesmo, livre do instinto, por meio da própria razão.<sup>169</sup>

---

<sup>166</sup> « Un ‘fil conducteur’, pour Kant, est une règle qui garantira un caractère *systematique* à une exposition ou à une recension », em LEBRUN, G. *Une téléologie pour l’Histoire ?*, p. 261

<sup>167</sup> « Or tout notre opuscule n’est que la recherche d’un fil conducteur au moyen duquel serait établi le droit d’une nouvelle approche historique de l’activité humaine, telle que celle-ci ne passe plus pour la seule région de la nature qui serait soustraite à toute règle de fonctionnement », em LEBRUN, G. *Une téléologie pour l’Histoire?*, p. 261

<sup>168</sup> KANT, I. *História Universal*, p. 6

<sup>169</sup> KANT, I. *História Universal*, p. 6

A razão sendo assim uma atividade especificamente humana, apenas pode se descobrir em seus próprios exercícios, testando suas forças, estabelecendo seus limites; e tal não seria possível se aos homens, diferentemente dos outros seres meramente naturais, não fosse facultado o distanciamento de uma ordenação apenas *mecânica* de sua natureza, isto é, do instinto. Com efeito, explicitando sua compreensão sobre o conceito de razão enquanto uma faculdade, ou uma *capacidade*, a fim de que os *primeiros exercícios* de reflexão possam assinalar um *ato intencional* dos homens, Kant acrescenta:

Numa criatura, a razão é a faculdade de ampliar as regras e os propósitos do uso de todas as suas forças muito além do instinto natural, e não conhece nenhum limite para seus projetos. Ela, todavia, não atua sozinha de maneira instintiva mas, ao contrário, necessita de tentativas, exercícios e ensinamentos para progredir, aos poucos, de um grau de inteligência (*Einsicht*) a outro.<sup>170</sup>

Já observamos antes que a razão não age por um simples acúmulo de informações sobre os eventos naturais justamente porque é ela quem toma a dianteira, de modo natural, na *projeção* de uma ordem a partir da qual estes eventos adquirem compreensibilidade. Aqui, portanto, Kant apresenta a forma particular pela qual ela pôde chegar a esta proposição *sistemática*, a saber, mediante ensaios, descobrindo-se através de exercícios e tentativas, aprendendo com os esforços passados e, por isso, progredindo em *graus*, não em modos, de inteligência.

E desenvolvendo-se segundo estes graus, seus frutos não podem ser computados como produtos meramente individuais. Não é no espaço de apenas uma vida que a razão torna-se capaz de conhecer todos os seus limites, mostra-se hábil em utilizar todas as suas forças. Tal como Kant exemplifica no início da *História Universal*, foi preciso que

---

<sup>170</sup> KANT, I. *História Universal*, p. 5

Kepler, antes, submetesse as órbitas dos planetas a leis determinadas, para que, depois, Newton as explicasse por meio de uma necessitação universal<sup>171</sup>.

Se Kant mostrará com o *Segundo prefácio* que é apenas por meio do despertar de cada centelha de razão que a própria razão toma conhecimento de sua autonomia, aqui esta compreensão já está afirmada com a elucidação de que são *produto coletivo* humano os progressos da razão:

Para isso um homem precisa ter uma vida desmesuradamente longa a fim de aprender a fazer uso pleno de todas as suas disposições naturais; ou, se a natureza concedeu-lhe somente um curto tempo de vida (como efetivamente aconteceu), ela necessita de uma série talvez indefinida de gerações que transmitam umas às outras as suas luzes para finalmente conduzir, em nossa espécie, o germe da natureza àquele grau de desenvolvimento que é completamente adequado ao seu propósito.<sup>172</sup>

Com esta explicação, cabe falar agora de progresso a partir da perspectiva da *espécie* porque é mediante a *transmissão das luzes* – isto é, dos conhecimentos e das artes – que a natureza nos permite supor a realização de seu plano para *os homens*. Porém, se é preciso invocar esta noção coletiva de espécie para que tal progresso humano possa ser defendido, então outros conceitos e noções também precisarão ser manejados, e com um aparato conceitual que ultrapassará os contornos demarcados pela investigação apenas das características básicas da natureza humana. Ao posicionar-se sobre as diferenças nocionais entre *gênero* e *espécie* a respeito da investigação adequada à história, Lebrun avalia que:

Para o historiador, a diferença taxonômica entre espécie e gênero não é mais relevante, porque ela deixa de lado os traços hereditários característicos que proviriam de uma fonte única. Em contrapartida, é essencial, *historicamente*, oferecer um estatuto às formações que, ao que tudo indica, não decorrem de

<sup>171</sup> KANT, I. *História Universal*, p. 5

<sup>172</sup> KANT, I. *História Universal*, p. 6

espécies provenientes de origens esparsas, e que, por conseqüência, todos os seus traços característicos tiveram a chance de ser decorrentes do desenvolvimento muito antigo (e ao fim, sem dúvida, de muitas gerações) de *certos germes* que haviam sido ‘estocados’ numa fonte comum na origem.<sup>173</sup>

Levando, pois, em consideração a economia argumentativa deste opúsculo, dois planos estarão coordenados para o entendimento da jornada moral dos homens. O primeiro deles se haverá com o exame dos efeitos posteriores da *faculdade de razão* e da *liberdade da vontade humana* quando da observação dos homens em conjunto. No entanto, visto que é da ordem destas disposições básicas da natureza humana o seu transbordamento<sup>174</sup>, o segundo plano pretenderá extrair de tais considerações a validação de uma intenção da natureza que *transpassará* toda a jornada humana, a partir da qual, e finalmente, o *aprimoramento moral dos homens* poderá ser *assegurado*.

A respeito do primeiro plano, então, Kant explica na *História Universal*:

O homem tem uma inclinação para *associar-se* porque se sente mais como homem num tal estado, pelo desenvolvimento de suas disposições naturais. Mas ele tem uma forte tendência a *separar-se* (isolar-se), porque encontra em si ao mesmo tempo uma qualidade insociável que o leva a querer conduzir tudo simplesmente em seu proveito, esperando oposição de todos os lados, do mesmo modo que sabe que está inclinado a, de sua parte, fazer oposição aos outros.<sup>175</sup>

O que se mostra esclarecido é a peculiaridade do distanciamento de uma realidade meramente animal que, poucas alíneas antes, era defendida como a marca distintiva da natureza do homem. Pois se é próprio dele colocar-se por intermédio da razão à distância dos impulsos instintivos, estabelecendo assim um espaço de sociabilidade na medida do

---

<sup>173</sup> LEBRUN, G. *Une téléologie pour l'Histoire?*, p. 264

<sup>174</sup> “(...) o aprimoramento das disposições naturais no homem, a promoção da *cultura* (das belas artes, das artes liberais, da constituição política etc.) acaba por realçar o que separa o homem da natureza: a capacidade *natural* de se aprimorar para além do *natural*”, em PIMENTA, P. *Reflexão e moral em Kant*. Rio de Janeiro: Azougue Editorial, 2004, p. 144

<sup>175</sup> KANT, I. *História Universal*, p. 8

desenvolvimento de suas habilidades, contudo não decorrerá desta assertiva a anulação de sua natureza apetecida.

Por este apelo de sua sensibilidade não ser eliminado, o mesmo homem que pretendia encontrar o termo de sua natureza na união com seus pares, passará a observar a todos como barreiras contra a efetivação de seus impulsos. Esforçar-se-á, assim, usando estes mesmos instrumentos racionais, para *antecipar* as ações dos outros em benefício próprio, tanto quanto a obstar os mesmo tipos de ações que, *imagina* ele, provirão dos seus iguais.

E é este o cerne da questão. A faculdade de razão dos homens terá por efeitos tanto o afastamento daquilo que é meramente instinto, quanto a sua reiteração incessante. Já indicamos, sob outra notação, que são a *preguiça* e o *medo* as causas da escolha dos homens de refazerem, ainda que artificialmente, este estado de mera natureza. Por seu turno, vemos agora que tal tendência está de fato *inscrita* na natureza humana, tanto quanto aquela outra, de vislumbrar seu termo colocando-se em comunidade com os outros homens. Sobre este ponto em específico, Kant acrescenta:

Eu entendo aqui por antagonismo a *insociável sociabilidade* dos homens, ou seja, sua tendência a entrar em sociedade que está ligada a uma oposição geral que ameaça constantemente dissolver essa sociedade. Esta disposição é evidente na natureza humana.<sup>176</sup>

Compreendida em suas linhas gerais, a *História Universal* justifica e elucida, a partir do manejo da noção antagônica de “insociável sociabilidade”, a argumentação do opúsculo sobre o *Esclarecimento* no tocante à indicação do estado de menoridade entre os homens. No entanto, ambos não se detêm numa investigação particular, conquanto supondo-as, a respeito do que há de razão nestas habilidades dos homens de *antecipar* as oposições que

---

<sup>176</sup> KANT, I. *História Universal*, p. 8

surgirão frente aos seus impulsos e de *prever* que eles mesmos serão utilizados como meio para fins alheios.

Assim, partindo problematicamente deste antagonismo, Kant expandirá com a *História Universal* o tópico iluminista sobre o desnível entre *cultura e moralidade*. De nossa parte, julgamos oportuno nos voltar primeiramente para aquele ensaio sobre a *Conjetura* a fim de que estabeleçamos, mediante uma elucidação dos elementos que compõem esta noção, uma interconexão mais criteriosa entre ambos os textos, de tal modo que por fim se destaque a noção de *aprimoramento moral dos homens*.

## 2.2 - A Conjetura como complemento

Longe de ter posto fim à polêmica com a resenha do tomo I das *Idéias*, Kant recebe de seu antigo pupilo mais motivos para avançar no esclarecimento acerca dos limites metodológicos para as frentes de pesquisa<sup>177</sup>. Tal se dá porque no tomo II Herder, além de duramente criticar o texto da *História Universal*, põe-se também a especular, entre outras questões, sobre as origens da cultura segundo uma perspectiva *antropológica*<sup>178</sup>, tanto quanto oferece na mesma toada um comentário sobre o texto bíblico do *Gênesis*<sup>179</sup>.

---

<sup>177</sup> “The main issues raised by the review [de Kant], and the subsequent controversy surrounding it, concern the methods and limits of scientific explanation. What is the proper method of science? What, indeed, is explanation? And what is the boundary line between the natural and metaphysical? Such are the questions at dispute”, em BEISER, F. *The fate of reason*, p. 150

<sup>178</sup> “Seria de grande valia se alguém com os meios para tanto agrupasse os retratos fiéis que estão espalhados aqui e ali dos diversos ramos de nossa raça, e assim lançasse as bases de uma *explícita ciência natural e fisiognomia da raça humana*. A arte dificilmente poderia ser aplicada de uma maneira mais filosófica, e um quadro antropológico semelhante ao quadro zoológico que *Zimmermann* tentou construir, um no qual apenas informação concernente à diversidade da humanidade deve ser registrada - mas em todos os seus aspectos e manifestações - seria o coroamento deste trabalho filantrópico”, em HERDER, J. G., *apud*. KANT, I. *Reviews*, p. 214

<sup>179</sup> Esta presença de temas religiosos na nascente filosofia da história é explicada por Koselleck nos seguintes termos: “Um dos principais alvos da crítica [como movimento histórico originado no século XVIII], a religião cristã, trouxe em suas múltiplas divisões a herança de uma história sagrada que foi retomada, das mais diversas formas, por uma visão de mundo voltada para o futuro. É conhecido o processo de secularização, no qual a escatologia foi transposta para uma história progressista”, em KOSELLECK, R. *Crítica e crise*, p. 14. Discordamos, contudo, de que este *tom progressista* percorra o

De sua parte, Kant apresentará uma resenha deste segundo tomo que, em sua argumentação, coadunar-se-á a anterior. De fato, ainda na primeira resenha<sup>180</sup>, Kant já percebe o problema que terá de enfrentar, qual seja o emprego de analogias nas investigações científicas<sup>181</sup>. Desta forma, não será por capricho que veremos pouco tempo depois Kant se valer na *Conjetura do Gênesis* à luz de uma explicitação do método conjectural para a filosofia. Convém, portanto, voltarmos-nos diretamente para este texto, no qual tais pontos recebem seus devidos tratamentos. Ali, Kant observa:

Uma história do primeiro desenvolvimento da liberdade com base nas disposições originárias próprias à natureza humana é, portanto, diferente da história do progresso da liberdade, fundada apenas em documentos.<sup>182</sup>

A afinidade entre ambos os opúsculos parece estar de pronto assumida. Tal como foi apresentado com a *História Universal*, encontramos também aqui na *Conjetura* a escolha do conceito de *liberdade* como o elemento que viabilizará a narrativa das ações humanas, quando o que estiver em questão forem os *primeiros exercícios* das disposições originais da natureza humana.

Mas sua eleição só pode ser entendida em vista da advertência a ela ajuntada. Diferentemente da história apresentada neste opúsculo, uma narrativa do curso subsequente da jornada humana pode ser “fundada apenas em documentos”; reafirma-se então que a *Weltgeschichte*, em seu registro crítico, não vê na tradicional disciplina de

---

tratamento kantiano desta frente investigativa ainda em formação para a disciplina de *História*: a distinção metodológica kantiana entre a *Weltgeschichte* e a *Historie* por si só já nos parece o desautorizar.

<sup>180</sup> “His approach [de Herder] does not entail, for example, a logical precision in the definition of concepts or careful distinctions and consistency in the use of principles, but rather a cursory and comprehensive vision and a ready facility for discovering analogies, together with a bold imagination in putting these analogies to use”, em KANT, I. *Reviews*, p. 201

<sup>181</sup> “It is a new breed of metaphysics that Kant confronts in the *Ideen* – one that he does not even consider in the *Kritik*. This metaphysics does not proceed a priori, applying the Wolffian syllogistic apparatus so ruthlessly exposed in the *Kritik*. Rather, it operates a posteriori, using the methods and results of natural science. It sees metaphysics as nothing more than a general system of all the various sciences”, em BEISER, F. *The fate of reason*, p. 151

<sup>182</sup> KANT, I. *Conjetura*, p. 13

*Historie* uma sua concorrente, como também estará atenta ao perigo de que sua metodologia rapidamente descambe para um tipo de trabalho meramente ficcional, tal qual se esclarecia algumas alíneas antes:

Contudo, apoiar uma história apenas em conjeturas é, ao que parece, fazer tão só o esboço de um romance. Aliás, uma tal obra não mereceria sequer o título de *história conjetural*, mas simplesmente o de mera *ficção*.<sup>183</sup>

Com a *História Universal*, mostramos que a *Weltgeschichte* se vale da *projeção singular* pela razão de um sistema teleológico para a natureza. É deste primeiro eixo que os conceitos específicos produzidos pela faculdade de *entendimento*, bem como as noções subsidiárias possibilitadas pela faculdade de *imaginação*, adquirirão sua justificativa objetiva<sup>184</sup>. Decorrerá deste plano, portanto, a licença da *história conjetural* em propor um arranjo peculiar para estas faculdades com o intuito de que sua narrativa possa ser construída a meio caminho entre a *escrita livre* de um romancista – que funda toda a narrativa apenas em suposições – e a *seriedade ortodoxa* de um historiador tradicional – cujo trabalho é organizado apenas pela concatenação de registros históricos.

A respeito do método conjetural, Kant se posiciona:

(...) elas [as conjeturas] devem apenas apresentar-se como um exercício concedido à imaginação, acompanhada da razão, para o divertimento e a saúde da mente. Em nenhum caso devem ser encaradas como algo sério.<sup>185</sup>

---

<sup>183</sup> KANT, I. *Conjetura*, p. 13

<sup>184</sup> “(...) os princípios da razão pura também terão realidade objetiva em relação a esse objeto, não para *determinar* algo nele, mas tão-só para indicar o processo pelo qual o uso empírico e determinado do entendimento pode estar inteiramente de acordo consigo mesmo, em virtude de se ter posto em relação, *tanto quanto possível*, com o princípio da unidade completa e daí ter sido derivado”, em KANT, I. *CRP*, B 693

<sup>185</sup> KANT, I. *Conjetura*, p. 14



Sendo frutos de uma *recreação* da razão, as conjeturas não terão a pretensão de se colocar em equivalência aos julgamentos, de outro modo *sério*, dos relatos fundados apenas em registros históricos. Mas, se elas não são produtos de um *esforço* da razão, qual seria a sua utilidade de todo para além de um mero passatempo? Colocando de outra maneira, se for justa a indicação de uma correlação importante entre estes exercícios livres da razão – ainda que não entendidos como produtos ficcionais – e os juízos da *História Universal*, então seria o caso de serem entendidos, também estes últimos, *apenas* como resultados de um jogo livre da imaginação e, por conseguinte, um mero recreio da razão, ou, bem ao contrário, seria mais uma deixa para observarmos a marca da *astúcia kantiana*<sup>186</sup>?

Esboçando a metodologia para a pesquisa ainda a ser realizada sobre os primeiros ensaios de liberdade na história dos homens, Kant explica logo no parágrafo inicial da *Conjetura*:

É permitido, no curso da narrativa histórica, formular *aqui e ali* conjeturas com o objetivo de completar as lacunas de nossos documentos, pois um primeiro fato, considerado como causa anterior, e logo um segundo, considerado como efeito do primeiro, podem guiar-nos com bastante certeza na descoberta de causas intermediárias que tornem os intervalos compreensíveis.<sup>187</sup>

Visto que uma obra ficcional seria o resultado obrigatório de todo o esforço que pretendesse *fundar*<sup>188</sup> um relato histórico apenas por meio de meras suposições, um outro

---

<sup>186</sup> “Através dele [do despertar humiano], admiremos antes a mais insidiosa (e a mais deslumbrante) das retiradas estratégicas que se possa efetuar nessa arte da guerra ideológica chamada ‘filosofia’: Kant finge ceder em tudo, porque será o único meio de não ceder em nada”, em LEBRUN, G. *Hume e a astúcia de Kant*, p. 9

<sup>187</sup> KANT, I. *Conjetura*, p. 13

<sup>188</sup> O adversário patente de Kant é Herder. Na resenha do tomo I, Kant diz: “(...) and what can the philosopher then adduce in support of his assertion except despair of ever finding the answer in any knowledge of nature, and an enforced decision to look for this answer in the fertile field of the *poetic imagination*? And this will still be metaphysics, indeed highly dogmatic metaphysics, however much our  
(cont.)

acesso bem distinto e legítimo é aquele que permite, por seu lado, a *introdução* de conjecturas nas *lacunas* deixadas pelos documentos; com isso, tais proposições, assumidas como causas intermediárias produzidas por *reflexão*, podem fornecer a inteligência aos primórdios da história que de outro modo restariam obscurecidos.

É por esta via, portanto, que Kant entende ser vantajoso o recurso do texto bíblico. A *história conjectural*, não supondo como seu o encargo de apenas coordenar – dir-se-ia mesmo *soletrar* – os eventos históricos, pretenderá reorganizar a documentação material disponível a partir de uma *perspectiva* que ofereça inteligibilidade não tanto para os próprios eventos, quanto para aquilo que *deve* poder ser *suposto* por intermédio deles. Ao tomar, então, distância do procedimento solene definido pela *Historie*, revela-se claramente, e ironicamente, a abertura crítica para uma via inovadora, com cuja vivacidade, não planejando ser nada além de ‘uma saudável recreação’, põe-se a especular sobre o destino moral do gênero humano.

A rigor, a *Weltgeschichte* tencionará a busca, e a *garantia*<sup>189</sup>, de um sentido para as *manifestações* da liberdade da vontade humana. E, desde que seu *jogo* será o elemento requerido para o entretencimento da narrativa da *Conjetura*, mostra-se lícita a suposição de que neste avizinhamo ambas, *História Universal* e *Conjetura*, exprimirão uma e mesma motivação, a saber, a *afirmação* de um sentido para a jornada humana em seu *todo*, ainda que, e por esta mesma razão, as direções para as quais suas investigações apontem sejam opostas.

---

author, in keeping with the current fashion, rejects this implication”, em KANT, I. *Reviews*, p. 209. Grifo nosso.

<sup>189</sup> “A filosofia da história, a *Weltgeschichte*, não é composta pelo acúmulo de fatos, nem depende apenas de algum tipo de ordenação, nem diz respeito a uma maior ou menor amplitude na abordagem de diferentes povos e civilizações, não consiste na comparação dos costumes dos povos, não busca apenas as causas das instituições que existiram; a filosofia da história busca e afirma um sentido para o devir”, em TERRA, R. Algumas questões sobre a filosofia da história em Kant. In: KANT, I. *História Universal*, p. 44

Para o caso da *Conjetura*, que pretendemos demonstrar funcionará como um *complemento* aos outros dois opúsculos, Kant voltará sua atenção para o passado com um único propósito, o de “levar em consideração o desenvolvimento moral em sua conduta [do homem]”<sup>190</sup>. Mas, antes de apresentarmos uma discussão sobre os motivos desta assertiva, vejamos o que pode estar na raiz daquela outra, sobre o antagonismo inerente aos homens vislumbrados em conjunto, que vimos restar problemática no texto sobre a *História Universal*.

Ao analisar a *terceira revolução* engendrada pela saída do homem de seu estado de simples natureza, Kant enuncia na *Conjetura*:

O terceiro passo da razão, depois que se mesclou com as necessidades sentidas imediatamente, foi a circumspecta *expectativa do futuro*. Esta faculdade de não gozar apenas do momento presente, mas de abarcar, de maneira atual, o futuro, freqüentemente tão distante, é o signo distintivo mais característico da superioridade do homem para, conforme sua destinação, preparar-se para os fins mais longínquos.<sup>191</sup>

Já havíamos mostrado com a *História Universal* que, para Kant, a marca humana distintiva é a faculdade de razão, e que esta é entendida como a capacidade de *ampliar* as regras e as forças dos homens para além dos limites de uma existência instintiva. Encontramos agora o que lá estava apenas subentendido, ou seja, a habilidade de *antecipação de futuro* como uma *prova* decisiva da diferenciação dos homens em relação aos outros animais.

Com efeito, o homem se torna capaz de *vislumbrar* um futuro – poderíamos mesmo dizer: de *imaginá-lo* – e, mediante a sua antecipação, de recrutar as forças e as capacidades racionais necessárias no intuito de efetivá-lo pelo *afastamento* tanto das

---

<sup>190</sup> KANT, I. *Conjetura*, p. 16

<sup>191</sup> KANT, I. *Conjetura*, p. 20

situações que possam servir de obstáculo aos seus apelos sensíveis, quanto daquelas que colocariam em risco a sua própria integridade física.

Todavia, ao contrário de ser defendida como uma habilidade provedora apenas de benesses à existência dos homens, será justamente por seu intermédio que a consciência da própria *finitude* se implantará em definitivo no seio da jornada humana. Tal como Kant indica:

(...) porém, da mesma forma, [*expectativa do futuro*] é a fonte inesgotável de inquietudes e preocupação, por causa da incerteza desse futuro, da qual os animais foram subtraídos (Gênesis, 3:13-19). O homem, que tinha de nutrir a si próprio, a sua mulher e a seus futuros filhos, anteviu a dificuldade sempre crescente de seu trabalho; a mulher anteviu os sofrimentos aos quais a natureza havia submetido o seu sexo e, como se não bastasse, aqueles que lhe importava o homem, porque mais forte. Além disso, os dois anteviram com temor, por trás do quadro dessa vida penosa, algo que também ocorre inelutavelmente a todos os animais, mas que a nenhum preocupa: a morte.<sup>192</sup>

Esta *antecipação de futuro*, sendo o terceiro dos passos que os homens parecem ter dado para o abandono de uma vivência apenas animal, está aqui muito próxima em termos conjeturais das revoluções anteriores, quais sejam o *despertar* da razão para a alimentação<sup>193</sup> e para a sexualidade<sup>194</sup> como fonte de prazeres.

Devido a tal contigüidade, saberem-se *capazes* de estabelecer fins para si mesmos – marca da liberdade da vontade –, ainda que sejam *fins sensíveis* e *apetecidos*, significará para os homens também saberem-se finitos e, portanto, *mortais*. Esta consciência de sua mortalidade, então, apenas tornará explícito o fantasma da finitude

---

<sup>192</sup> KANT, I. *Conjetura*, p. 20

<sup>193</sup> “Enquanto o homem inexperiente obedecia à voz da natureza, encontrava-se bem. Mas logo a *razão* começa a instigá-lo e estabelece um paralelo entre o que ele havia consumido e os dados de outro sentido independente do instinto, a visão talvez, desencadeando uma analogia entre esses dados e as impressões anteriores; ela buscará estender seus conhecimentos relativos aos alimentos além dos limites do instinto (Gênesis, 3:6)”, em KANT, I. *Conjetura*, p. 17

<sup>194</sup> “Após o instinto de nutrir-se, por meio do qual a natureza conserva cada indivíduo, o mais importante é o instinto sexual, graças ao qual se vê conservada a espécie. A razão, uma vez desperta, não tardou a exercer sua influência também sobre este”, em KANT, I. *Conjetura*, p. 19

que obseda cada um destes primeiros passos na descoberta dos poderes racionais humanos. Por isso, de uma e mesma fonte, desta capacidade racional assim descoberta, surgirão por um lado a satisfação dos homens com a possibilidade de escolherem por si mesmos o *seu* modo de vida e, por outro, a angústia e o medo de não serem mais capazes de *diretamente* – como era a vivência anterior de uma realidade organizada apenas pela animalidade – conhecer o que é preciso, ou devido, querer.

Reforça-se aqui, em sua inscrição conjectural, o motivo pelo qual o filósofo deve recorrer a um plano *a priori* para a compreensão das ações humanas. Logo no início vimos sua justificativa *crítica* sendo corroborada pelo *Apêndice*: os efeitos do arbítrio humano, por estar atrelados à sensibilidade, não podem comportar um propósito racional particular. Por seu turno, é esta mesma noção o que agora se exemplifica, a partir da narrativa da *finitude estrutural* descoberta pelos homens.

Ele [o homem] descobriu em si uma faculdade de escolher por si mesmo sua conduta e de não estar comprometido, como os outros animais, com um modo de vida único. À satisfação momentânea que a descoberta dessa vantagem lhe causou, imediatamente seguiram-se ansiedade e medo: como ele, que ainda não conhecia de nenhuma coisa as qualidades ocultas e os efeitos distantes, poderia servir-se daquela faculdade recém-descoberta? Ele se encontra, por assim dizer, à beira de um abismo, porque mais além dos objetos do seu desejo, que até então dependiam do instinto, abria-se-lhe, agora, uma infinidade de opções, dentre as quais não sabia ainda escolher; e, uma vez tendo provado esse estado de liberdade, tornava-se para ele impossível, doravante, volver à servidão (sob o domínio do instinto).<sup>195</sup>

Da maneira como Kant supôs os três primeiros estágios da jornada moral dos homens, mesmo que as suas conseqüências mais imediatas tenham sido a instauração em seus peitos desta miríade de males e temores, já não lhes era mais facultado o retorno ao estado de servidão demandado pelos instintos, em virtude do *sabor fugaz*<sup>196</sup> deixado por

---

<sup>195</sup> KANT, I. *Conjetura*, p. 18

<sup>196</sup> Cf. nota de rodapé n. 317

estes primeiros exercícios de liberdade. Coube aos homens, assim, como único caminho possível, continuarem na direção desta emancipação recém descoberta pelos primeiros *cultivos* da faculdade de razão.

Kant encontra apoiado nesta cultivação o quarto e último passo. Não mais aceitando para si mesmo uma existência meramente animal e, por isto, lançando mão de suas forças e habilidades com o intuito de construir uma realidade distinta daquela até pouco tempo compartilhada com os outros seres naturais, o homem termina por se descobrir ocupando uma *posição privilegiada* em relação aos seus companheiros animais.

O quarto e último passo da razão, que eleva o *homem* acima da sociedade com os animais, foi fazê-lo compreender (ainda de maneira obscura) que era propriamente o *fim da natureza*, e nada do que vive sobre a terra poderia fazê-lo renunciar a isto.<sup>197</sup>

É preciso notar que, neste excerto, o argumento de Kant a respeito da capacidade dos homens de realizarem para si mesmos um sistema de fins para o reino da natureza está organizado pelo aposto explicativo “ainda de maneira obscura”, e tal acréscimo se mostra fundamental para que esta proposição não viole os limites críticos impostos à *investigação conjectural*.

Tornemos mais claro este ponto. Kant já alertara sobre a impossibilidade de serem extraídos propósitos racionais individuais a partir das ações humanas. Por este motivo, também o indicamos, Kant propôs a investigação partindo da perspectiva sistemática da *natureza*, isto é, de um plano *a priori* que pudesse verter luz sobre o emaranhado de relações causais sensíveis engendradas pelos homens. Daí, e para que este plano não se confunda com uma produção romanceada, é preciso que um *lastro*

---

<sup>197</sup> KANT, I. *Conjetura*, p. 22

*empírico* seja encontrado, funcionando como balizador deste *vôo imaginativo*<sup>198</sup> da razão.

A partir da perspectiva do jogo das faculdades da razão, que suportarão estas proposições conjecturais, será o trabalho da imaginação, portanto, aquilo que possibilitará a *expressão simbólica* deste lastro proporcionado pela ação *indireta* do entendimento que, de outro modo, restaria incerto. De acordo com a *Antropologia pragmática*:

O conhecimento simbólico não é, portanto, oposto ao intuitivo (pela intuição sensível), mas ao intelectual (mediante conceitos). Símbolos são meros meios do entendimento, mas só indiretamente, por uma analogia com certas intuições, às quais o conceito pode ser aplicado para lhe proporcionar significação mediante a exposição de um objeto.<sup>199</sup>

Ao propor na *Conjetura* este arranjo específico para as faculdades da mente<sup>200</sup>, Kant julga legítima – propiciada por uma investigação de determinadas inovações dos homens em sua utilização do espaço físico, tanto quanto de si mesmos e dos animais – a indicação de *mudanças intencionais* capazes de dar suporte àquelas proposições conjecturais.

De acordo com esta forma de inscrição, ainda que os homens não tivessem até aquele momento realizado *conceitualmente* este entendimento de que eles são o

---

<sup>198</sup> “Por isso mesmo, e aqui empreendo apenas uma viagem prazerosa, seja-me permitido utilizar como guia um texto sagrado, e, ao mesmo tempo, supor que meu itinerário, percorrido nas *asas da imaginação* (VIII, I 10), mas não sem guardar um fio condutor ligado pela imaginação à experiência, reencontre exatamente o mesmo caminho já traçado nesse texto, de um ponto de vista histórico”, em KANT, I. *Conjetura*, p. 14. Itálico nosso.

<sup>199</sup> KANT, I. *Antropologia pragmática*, p. 89

<sup>200</sup> “Portanto, as faculdades do ânimo, cuja reunião (em certas relações) constitui o gênio, são as da imaginação e do entendimento. (...) e que do ponto de vista estético contrariamente a faculdade da imaginação é livre para fornecer, além daquela concordância com o conceito, todavia espontaneamente, uma matéria rica e não elaborada para o entendimento, a qual este em seu conceito não considerou e a qual este, porém, aplica não tanto objetivamente para o conhecimento, quanto subjetivamente para a vivificação das faculdades de conhecimento, indiretamente, portanto, também *para conhecimentos* [zu Erkenntnissen]”, em KANT, I. *CJ*. Trad. ROHDEN, Valério; MARQUES, António, 2ª ed., Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2005, p. 162. Grifo e acréscimo nossos. \_\_\_\_\_. *Kritik der Urteilskraft*. Band X, Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1974, B 198

“verdadeiro fim da natureza”<sup>201</sup>, não decorre que um exercício empírico desta *nova* disposição do mundo e de si mesmos não estivesse já implicado nas *manifestações* de suas ações, tal como a passagem seguinte faz menção:

Na primeira vez que disse à ovelha: ‘A pele que portas, não te deu a natureza para ti, mas a mim’, arrancando-a e com ela vestindo-se (Gênesis, 3: 21), [o homem] descobriu um privilégio que tinha, em razão de sua natureza, sobre todos os animais, já não considerados companheiros na criação, mas sim meios e instrumentos colocados à disposição de sua vontade para o sucesso de seus propósitos.<sup>202</sup>

Com este emprego conjectural a respeito do surgimento da técnica, a narrativa bíblica sobre a aurora das ações humanas dá oportunidade a que esta disposição da realidade pelos homens seja elucidada. Mas tal conjectura não será nem uma licença alternativa àquele veto da *História Universal* no tocante à indicação de propósitos racionais particulares para as condutas humanas, nem a defesa inflexível de uma via privilegiada para o acesso aos primórdios da história.

Não se propondo uma conclusão taxativa a respeito das motivações pessoais dos homens<sup>203</sup>, o que importa para Kant nestes opúsculos é cuidar para que não sejam transpostos os limites conjecturais com uma afirmação categórica que ruidaria toda a delicada, conquanto claramente coesa, estrutura do aparato crítico. O fundamental, como termo da investigação<sup>204</sup>, não é esta ou aquela afirmação sobre o que poderia ter de fato

---

<sup>201</sup> “Mas nas exposições dos conceitos (denominados idéias) pertinentes à moralidade, que constitui a essência de toda religião, e portanto à razão pura, distinguir o simbólico do intelectual (o culto da religião), distinguir o *invólucro*, necessário e útil por um tempo, da coisa mesma, é *esclarecimento* <Aufklärung>”, em KANT, I. *Antropologia pragmática*, p. 90

<sup>202</sup> KANT, I. *Conjetura*, p. 22

<sup>203</sup> Tal como Kant esclarece a seguinte tese da *História Universal*: “Os homens, enquanto indivíduos, e mesmo povos inteiros mal se dão conta de que, enquanto perseguem propósitos particulares, cada qual buscando seu próprio proveito e freqüentemente uns contra os outros, seguem inadvertidamente, como um fio condutor, o propósito da natureza, que lhes é desconhecido, e trabalham para sua realização, e, mesmo que conhecessem tal propósito, pouco lhes importaria”, em KANT, I. *História Universal*, p. 4

<sup>204</sup> “Esse é o resultado de uma história humana primitiva, intentada com a ajuda da Filosofia: satisfação com a providência e com o curso geral das coisas humanas, que não transcorre do Bem para o Mal, mas  
(cont.)



acontecido nesses momentos inaugurais da história humana, mas, contrariamente, sobre o que a suposição destes primeiros esboços de liberdade pode, ao equalizar os dados da atualidade, *acrescentar* à re-constituição da jornada humana a partir de uma perspectiva racional, e porque racional então moral<sup>205</sup>. Por isto, Kant emenda na seqüência:

Essa representação [dos animais como instrumentos para os homens] implicava (embora de modo obscuro) a idéia oposta, ou seja, ele não poderia dirigir-se, nos mesmos termos, a nenhum *homem*, mas deveria considerar todos os homens iguais e copartícipes nos dons da natureza, numa preparação antecipada das limitações que a razão haveria de impor, no futuro, à sua vontade, tendo em vista os demais homens – algo muito mais necessário à instituição da sociedade que a inclinação e o amor.<sup>206</sup>

Ainda que os homens não estejam despertos para as implicações engendradas por esta sua disposição da realidade, seu novo fundamento, que não encontra correlato possível na simples natureza da qual até então participava, está dado: a noção de *dever*<sup>207</sup>. Tendo se colocado perante a natureza como seu verdadeiro fim, não se tratará tão-só de extrair dela todos os seus dons, como também a exigência de realizar para si a noção implicada nesta sua utilização instrumental dos elementos naturais, qual seja a de que ele, enquanto *ser humano*, não deve utilizar um seu igual como plataforma para a satisfação pessoal.

---

que, pouco a pouco, se desenvolve do pior para o melhor. Para esse progresso cada um é chamado pela natureza a contribuir com a parte que lhe corresponda e segundo a medida de suas forças”, em KANT, I. *Conjetura*, p. 39

<sup>205</sup> “Em suma, a História não passa de uma simili-teoria. Mas o interesse prático que engendra é de tal peso que temos de considerar essa vetorialização como a única solução que nos evite relegar ‘as ações e reações dos homens em seu conjunto’ no acaso epicúrico e, portanto, nos permita conferir-lhe um valor parateórico. Assim vemos, também, onde se enraíza a oposição *Historie/Geschichte*, que imuniza nossa confiança racional no ‘sentido da história’ contra todos os argumentos de *entendimento* retirados da ‘história”, em LEBRUN, G. Uma escatologia para a moral. In: KANT, I. *História Universal*, p. 97

<sup>206</sup> KANT, I. *Conjetura*, p. 22

<sup>207</sup> “O *dever* exprime uma espécie de necessidade e de ligação com fundamentos que não ocorre em outra parte da natureza”, em KANT, I. *CRP*, B 575

Estabelece-se aqui, recontada por meio do preenchimento das lacunas deixadas pelos registros bíblicos, a fundação<sup>208</sup> da sociedade civil tal como Kant a faz notar na *História Universal*. Pois, se com a *Conjetura* se tratou de circunscrever em seus primórdios a trajetória do desenvolvimento do comportamento humano desde um ponto de vista moral, tal investigação se realizou tendo por horizonte os problemas engendrados pela sociedade civil já estabelecida.

Caso recuperemos a *História Universal*, encontraremos em sua **quinta proposição** a afirmação justamente desta questão: “O maior problema para a espécie humana, a cuja solução a natureza a obriga, é alcançar uma sociedade civil que administre universalmente o direito”<sup>209</sup>. Ora, acabamos de observar a indicação kantiana de que a noção de *dever* estava necessariamente implicada na disposição dos elementos naturais pelos homens; ainda que incerta, aos homens não seria mais licenciada a utilização de seus iguais como meios para a obtenção de fins privados. Tal implicação se deveu surgir de modo *natural*.

E, mediante o que se defende com esta quinta proposição, também se mostra *natural* a exigência apresentada pela natureza aos homens; trata-se, agora, de trazer para a luz do presente aquilo que em seus primórdios pôde dar-se apenas *obscuramente*. Todavia, sabendo que a concepção de *natureza como sistema* é tomada aqui enquanto idéia reguladora da razão para a compreensão destas ações humanas, tal exigência apenas tornará explícita, e sob a forma de um mandamento<sup>210</sup>, a noção de dever engendrada pelas próprias redes causais sensíveis estabelecidas pela agência humana<sup>211</sup>.

---

<sup>208</sup> Não por acaso, o principal argumento da segunda parte da *Conjetura (Marco da história)* se baseará nas tensões entre a sociedade *pastoril* e a *agrária* [pp. 31-4] à luz desta fundação da sociedade civil, que deixaremos aqui apenas indicado.

<sup>209</sup> KANT, I. *História Universal*, p. 10

<sup>210</sup> “No plano da fundamentação da ética é descartado o estudo antropológico, pois esta deve valer para qualquer ser racional e não apenas para o homem, mas mesmo assim é ressaltado que a lei reveste-se do caráter imperativo para os homens por estes serem sensíveis, sujeitos a inclinações que podem levar ao  
(cont.)

Notemos também que aquilo que antes fora matizado pelo aposto “ainda de maneira obscura” é, na quinta proposição da *História Universal*, graduado pelo advérbio “universalmente”. Não se trata neste momento de uma visada cautelosa sobre o que pôde ter acontecido nos primórdios da história humana, tendo como ponto de partida o presente<sup>212</sup>, mas sim o que ainda é preciso solucionar a partir das exigências postas por esta mesma atualidade.

Ou seja, se na *Conjetura* é intentado supor, apoiada nos textos bíblicos, o que pode haver de razão, portanto de universal, em germe na natureza humana, por outro lado, com a *História Universal* se trata de avançar o caminho, *projetando*, baseado na já estabelecida sociedade civil, a forma possível de sua realização *perfeita*. Sobre esta questão, Kant observa:

(...) assim uma sociedade na qual a *liberdade sob leis exteriores* encontra-se ligada no mais alto grau a um poder irresistível, ou seja, uma *constituição civil* perfeitamente *justa* deve ser a mais elevada tarefa da natureza para a espécie humana, porque a natureza somente pode alcançar seus outros propósitos relativamente à nossa espécie por meio da solução e cumprimento daquela tarefa.<sup>213</sup>

O importante neste caso é a compreensão de que a realização *perfeita*, como se nota pelos acréscimos de “no mais alto grau” e “perfeitamente *justa*”, também funciona como

---

afastamento da perspectiva racional”, em TERRA, R. *Algumas questões sobre a filosofia da história em Kant*, p. 51

<sup>211</sup> « Rejeter la ‘désolante indétermination’, ce n’est pas refuser l’existence du ‘sublunaire’, qui sera le territoire de l’Histoire », em LEBRUN, G. *Une téléologie pour l’Histoire?*, p. 292

<sup>212</sup> No tocante a este ponto de partida da *atualidade*, damos crédito, à luz da discussão apresentada por Kant, ao que Elias dirá nO *processo civilizador* sobre a oposição entre *natureza* e *civilização* sem, no entanto, nos aventurarmos numa discussão a respeito do desenvolvimento de sua própria *abordagem sociológica*: “É difícil concluir se a oposição radical entre ‘civilização’ e ‘natureza’ é mais do que uma expressão das tensões da própria psique ‘civilizada’, de um desequilíbrio específico na vida psíquica gerado no estágio recente da civilização ocidental. De qualquer modo, a vida psíquica de povos ‘primitivos’ não é menos historicamente (isto é, socialmente) marcada do que dos povos ‘civilizados’, mesmo que os primeiros mal estejam conscientes de sua própria história. Não há um ponto zero na historicidade do desenvolvimento humano, da mesma forma que não há na sociabilidade, na interdependência social dos homens”, em ELIAS, Norbert. *O processo civilizador: Uma história dos costumes*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1990, p. 162

<sup>213</sup> KANT, I. *História Universal*, p. 10

uma noção subsidiária para a compreensão da natureza segundo um *sistema teleológico*, e como tal precisa ser entendida. Não se pretenderá com esta *perfeição* a exigência de uma realização empírica completa da sociedade civil que possibilite a aparição de um reino terreno acabado, finalmente estabelecido; muito ao contrário, tratar-se-á da circunscrição de um *processo* que possa, na reiteração da dignidade dos homens como espécie moral, fazer *prosseguir* esta marcha na qual eles próprios se descobrem perfazendo-a quando se mostram *capazes de refletir* acerca dos efeitos de suas ações sobre a realidade.

Este exercício de meditação, este esforço de reflexão, não possui outra origem do que o fato de os homens apenas se aperceberem como tais numa determinada *trama* social, com todos os *dramas* decorrentes desta situação<sup>214</sup>. Como bem alertou o quarto passo da *Conjetura*, mesmo sem tomar consciência e funcionando como um *preparativo* “muito mais necessário à instituição da sociedade”, a obrigação de não instrumentalizar um seu semelhante fez parte da aurora deste processo humano, para falarmos com Lebrun, de *destilação da Idéia*<sup>215</sup>.

Kant, polemicamente, circunscreve a sua complexidade na **sexta proposição**:

A dificuldade que a simples idéia dessa tarefa [do estabelecimento de uma sociedade civil perfeita] coloca diante dos olhos é que o homem é um *animal* que, quando vive entre outros de sua espécie, *tem necessidade de um senhor*. Pois ele certamente abusa de sua liberdade relativamente a seus semelhantes; e, se ele, como criatura racional, deseja uma lei que limite a liberdade de todos, sua inclinação animal egoísta o conduz a excetuar-se onde possa.<sup>216</sup>

<sup>214</sup> “Esta oposição [a insociável sociabilidade] é a que, despertando todas as forças do homem, o leva a superar sua tendência à preguiça e, movido pela busca de projeção (*Ehrsucht*), pela ânsia de dominação (*Herrschaft*) ou pela cobiça (*Habsucht*), a proporcionar-se uma posição entre companheiros que ele não *atura* mas dos quais não pode *prescindir*”, em KANT, I. *História Universal*, p. 8. Cf. nota de rodapé n. 351, quando então mostraremos a maneira como a *Antropologia pragmática* rediscutirá este tópico.

<sup>215</sup> “Não se trata, pois, de projetar no termo do caminho a imagem de um reino idílico, que sustentaria o nosso esforço, mas sim de destilar a Idéia segundo a qual eu já me conduzo, simplesmente porque levo a sério o fato de pertencer ao mundo inteligível”, em LEBRUN, G. *Uma escatologia para a moral*, p. 80

<sup>216</sup> KANT, I. *História Universal*, p. 11

O quarto passo da *Conjetura* esforçou-se por revelar que foi uma *conseqüência* da instrumentalização dos elementos naturais pelas mãos<sup>217</sup> dos homens, a compreensão *necessária* de seus semelhantes como fins da natureza, ou seja, como *seres humanos* e, dali, o impedimento de suas utilizações como veículos para satisfação pessoal, ainda que fosse essa mesma a sua realidade. Nesse sentido, tomados como *animais*, as ações apeteçadas dos homens exigem o estabelecimento de um *senhor* que arbitre sobre o conflito entre estas vontades particularizadas<sup>218</sup>.

Assim, ao ser confrontada a quarta etapa da *Conjetura* com a sexta proposição da *História Universal*, esclarece-se que esta estrutura oposicional tanto é organizada pelo plano da animalidade, do qual os homens jamais abandonarão, e pelo plano da racionalidade, a que são incessantemente impelidos a realizar quanto, no escorrer do tempo, tal configuração aparecerá no campo delimitado pela *Weltgeschichte* como um *aprendizado* para a espécie.

Caso retomemos a *Conjetura*:

Dessa exposição acerca do começo da história humana resulta o seguinte: a saída do homem do Paraíso, que a razão lhe apresenta como a primeira instância de sua espécie, não significa outra coisa que a passagem da rudeza de uma criatura puramente animal para a humanidade, dos domínios nos quais prevalecia o governo do instinto para aqueles da razão; numa palavra, da tutela da natureza para o estado de liberdade.<sup>219</sup>

Com o auxílio desta *apresentação simbólica* da saída do homem do *paraíso* fica explicitada a estrutura oposicional lançada na *História Universal*. Com efeito, a

---

<sup>217</sup> “A observação dos meios da subsistência, de suas vestimentas, a conquista da segurança externa e da defesa (razão pela qual a natureza não lhe deu os chifres do touro, nem as garras do leão, nem os dentes do cachorro, mas somente *mãos*), todos os prazeres que podem tornar a vida agradável, mesmo sua perspicácia e prudência e até a bondade de sua vontade tiveram de ser inteiramente sua própria obra”, em KANT, I. *História Universal*, p. 7. Grifo nosso.

<sup>218</sup> “Ele [o homem] tem necessidade de um *senhor* que quebre sua vontade particular e o obrigue a obedecer à vontade universalmente válida, de modo que todos possam ser livres”, em KANT, I. *História Universal*, p. 11

<sup>219</sup> KANT, I. *Conjetura*, p. 24

animalidade do homem não é o antípoda de sua racionalidade, mas sim o elemento mesmo com o qual a racionalidade é posta em atividade<sup>220</sup>. Dizer mais que isso sobre o momento inaugural da humanidade dos homens, no qual liberdade e racionalidade se encontrariam como suplantadores de uma então animalidade mal quista, funcionaria aos olhos de Kant como uma reiteração travestida das metafísicas pré-críticas.

Porém disto não se conclui que nada mais possa ser esclarecido sobre o assunto. Logo no início, introduzimos a hipótese de que a estratégia kantiana para a compreensão da *jornada moral dos homens* parte da proposição de duas condutas específicas de investigação. Enquanto a primeira delas funcionaria como uma lente de aumento, com a qual seriam observados os efeitos oriundos dos homens se colocarem em redes sociais, já a outra, de posse destas informações coletadas previamente, pretenderia afirmar um sentido para o devir da humanidade.

A premissa que necessita agora de *confirmação* – que afiançará a ambos os resultados destes planos e com a qual seus juízos distintos estarão articulados, sem que com isto sejam violados os *pressupostos críticos* já estabelecidos para este inquérito<sup>221</sup> – é aquela atinente à *singularidade*<sup>222</sup> das características básicas da natureza humana.

Desta maneira, à luz de uma passagem<sup>223</sup> já citada da *História Universal*, vê-se bem em que Kant se apóia para reafirmar com este último extrato da *Conjetura* a transição de uma vivência puramente instintual para esta outra do estado de

---

<sup>220</sup> “Sem aquelas qualidades da insociabilidade – em si nada agradáveis –, das quais surge a oposição que cada um deve necessariamente encontrar às suas pretensões egoístas, todos os talentos permaneceriam eternamente escondidos, em germe, numa vida pastoril arcádica, em perfeita concórdia, contentamento e amor recíproco”, em KANT, I. *História Universal*, p. 9

<sup>221</sup> “Pois não podemos tirá-los [os primórdios da história] da fantasia, mas é possível deduzi-los da experiência, ao supor a natureza desde o início nem melhor nem pior do que é atualmente postulado, aliás, conforme a analogia da natureza e desprovido de algo de temerário”, em KANT, I. *Conjetura*, p. 13

<sup>222</sup> « (...) cette reconnaissance de l’unité humaine est inséparable de l’enquête *historique*, en un sens de ce mot dont Kant relève la nouveauté », em LEBRUN, G. *Une téléologie pour l’Histoire?*, p. 265

<sup>223</sup> Cf. nota de rodapé n. 170

humanidade<sup>224</sup>, dir-se-ia, da sociedade civil estabelecida. Não haverá a suposição de uma mudança de *modos* de inteligência, como se a natureza humana fosse alterada em sua essência; no lugar disto, a postulação de que a razão por meio de exercícios fatigantes se transporta de um *grau* de inteligência para outro, proposição que no limite apura a perspectiva a ser aplicada no *Segundo prefácio* com a *história racional da razão*.

Será, portanto, nesta passagem de graus que o tema da *cultura* poderá ser pensado. À luz da proposição deste movimento ascendente, Kant resume na *História Universal*:

Dão-se então os primeiros verdadeiros passos que levarão da rudeza à cultura, que consiste propriamente no valor social do homem; aí desenvolvem-se aos poucos todos os talentos, forma-se o gosto e tem início, através de um progressivo iluminar-se (*Aufklärung*), a fundação de um modo de pensar que pode transformar, com o tempo, as toscas disposições naturais para o discernimento moral em seus princípios práticos determinados e assim finalmente transformar um acordo extorquido *patologicamente* para uma sociedade em um todo *moral*.<sup>225</sup>

A esta altura, não é de se espantar a homonímia entre estes dois últimos excertos. O que na *Conjetura* é manifestado, com a ajuda dos registros bíblicos, a respeito da habilidade técnica humana na instrumentalização do seu meio ambiente, é aqui entendido como o *signo* mesmo da cultura. Com a *História Universal*, vê-se que os homens produzem cultura na proporção exata do *aperfeiçoamento* de sua inteligência.

Mas esta postulação da *rudeza* como contraponto – numa trajetória ascendente segundo os seus graus – do estado de *cultura*, só se torna possível de ser *afirmada* a partir daquele segundo plano investigativo, ou seja, da perspectiva da *espécie humana*

---

<sup>224</sup> « Car c'est dans les vestiges de celle-ci [isto é, da 'arqui-história' proposta nos escritos sobre as raças] qu'il faut chercher des indices relatifs à la *destination* du genre humain, et même les éléments d'un pronostic qui porterait sur l'accomplissement probable de cette destination », em LEBRUN, G. *Une téléologie pour l'Histoire ?*, p. 266

<sup>225</sup> KANT, I. *História Universal*, p. 9

que progride, porquanto se mostrou capaz de alçar-se para além da mera animalidade ao realizar paulatinamente um sistema de fins para natureza que encontrará na figura do *ser humano*<sup>226</sup> a sua completude.

No entanto, esta noção de cultura uma vez estabelecida, precisa ser reajustada a partir daquelas informações obtidas com a análise das qualidades básicas da natureza humana, com o intuito de que tal perquirição não descambe numa apologia dos poderes racionais em detrimento das características sensíveis dos homens que, já observamos, seria disparatada aos olhos de Kant. Então vejamos:

Mediante a arte e a ciência, somos cultivados em alto grau. Somos *civilizados* até a saturação por toda espécie de boas maneiras e decoro sociais. Mas ainda falta muito para nos considerarmos *moralizados*. Se, com efeito, a idéia de moralidade pertence à cultura, o uso, no entanto, desta idéia, que não vai além de uma aparência de moralidade (*Sittenähnliche*) no amor à honra e no decoro exterior, constitui apenas a civilização.<sup>227</sup>

Já apontamos que a noção de dever e, por extensão, a de moralidade não encontram correlato algum na simples natureza e que, por isto, devem ser listadas entre as criações insignes dos homens. Segundo esta perspectiva, e somente de acordo com ela, a idéia de moralidade pertence à de cultura tomada como coleção dos produtos originais produzidos pelo trabalho humano. Pois, de que sejam capazes de realizar para si esta *idéia* de moralidade, como deve ter ficado claro com a crítica da sua *menoridade*, não decorre que os homens já estejam efetivando-a em toda sua extensão, e nem mesmo que

---

<sup>226</sup> “Ora nós temos somente uma única espécie de ser no mundo, cuja causalidade é dirigida teleologicamente, isto é, para fins, e todavia de tal modo constituída que a lei, segundo a qual ela determina a si própria fins, é representada por eles próprios como incondicionada e independente de condições naturais, mas como necessária em si mesma. Esse ser é o homem, mas considerado como número; o único ser da natureza, no qual podemos reconhecer, a partir da sua própria constituição, uma faculdade supra-sensível (a *liberdade*) e até mesmo a lei da causalidade como o objeto da mesma, que ele pode propor a si mesmo como o fim mais elevado (o bem mais elevado no mundo)”, em KANT, I. *CJ*, p. 275

<sup>227</sup> KANT, I. *História Universal*, p. 17



seja possível a sua afirmação categórica para o futuro<sup>228</sup>. Tal qual já se demonstrou com o opúsculo sobre o *Esclarecimento*, Kant tenta também aqui circunscrever um processo histórico que, por ser aberto, mostra-se viável<sup>229</sup>, ainda que aproximativamente, de ser realizado.

Assim, também com a *História Universal*, por um lado Kant reafirmará e elogiará o poder singular dos homens de, exercitando a razão, desvencilharem-se da rudeza animal ao produzir artes, ciências, boas maneiras e decoro e, por outro, como agora se esclarece, corroborará e amplificará o veto sobre a correlação direta – lugar comum do pensamento iluminista – entre a *produção de cultura* e um *uso autônomo*, já conquistado, da razão.

Reencontramos, portanto, uma *reafirmação* e *ampliação* do tópico sobre as relações entre *cultura* e *moralidade* com o qual encerramos o primeiro capítulo. Tentemos, pois, delimitar uma ressonância fundamental da obra rousseauísta decorrente daquele despertar para a realidade moral dos homens, também nestes dois outros opúsculos – *História Universal* e *Conjetura* –, com vistas a nos auxiliar na *exibição* da noção de *aprimoramento moral*, tal como supomos existir na meditação kantiana sobre os caminhos e descaminhos da jornada moral dos homens. Na *História Universal*, por exemplo, Kant pondera:

Antes que esse último passo aconteça (ou seja, a união dos Estados), quase somente na metade do seu desenvolvimento, a natureza humana padece do pior dos males, sob a aparência enganosa do bem-estar interior; e Rousseau

---

<sup>228</sup> “(...) sua solução perfeita [sobre a tarefa de estabelecer uma sociedade civil] é impossível: de uma maneira tão retorcida, da qual o homem é feito, não se pode fazer nada de reto. Apenas a aproximação a esta idéia nos é ordenada pela natureza”, em KANT, I. *História Universal*, p. 12

<sup>229</sup> “Os homens podem ou não realizar sua destinação. Eles têm elementos para realizá-la e é mais provável que o façam, mas não há aí uma afirmação dogmática, ou um conhecimento científico de ‘leis naturais necessárias’ da história”, em TERRA, R. *Algumas questões sobre a filosofia da história em Kant*, p. 49

não estava tão errado ao preferir o Estado dos selvagens, se se deixar de lado este último degrau que nossa espécie ainda tem que galgar.<sup>230</sup>

Kant, nas alíneas que precedem esta passagem, apresentou como um projeto incontornável a que os Estados se colocam, o estabelecimento da *República Cosmopolita* como única configuração política viável capaz de administrar as relações jurídicas entre os povos, condição necessária<sup>231</sup> para que aquela outra tarefa, a mais importante, possa ser realizada: o estabelecimento de uma *constituição civil perfeita*.

Estando assim a meio caminho entre aquele dos “acordos extorquidos patologicamente” e este outro da “união dos Estados”, os homens sofrem o que Kant entende, e com Rousseau, ser o maior dos males: a proliferação das artes e dos ofícios como signo de um suposto “bem-estar interior”. Assim, esta “aparência enganosa” é a maneira específica com a qual a *Weltgeschichte* reitera a asseveração crítica contra o estado de menoridade do qual os homens são culpados. Como porém não se trata mais de tão-só *encontrar* um sentido para a jornada humana que possibilite ver no presente um signo favorável para mudanças, esta assertiva também se mostra como uma *ampliação*, na medida em que pretende *afirmar*, com a *capacidade de aprendizado* demonstrada pelos homens, este sentido para um futuro possível<sup>232</sup> de ser engendrado.

E já que a *República Cosmopolita*, de acordo com esta última citação da *História Universal*, é um *degrau* que ainda impõe ser galgado, sem o que fica valendo o lamento de Rousseau, por que não voltamos nossas atenções para aqueles outros *quatro degraus*

---

<sup>230</sup> KANT, I. *História Universal*, p. 16

<sup>231</sup> “O problema do estabelecimento de uma constituição civil perfeita depende do problema da relação externa legal entre Estados, e não pode ser resolvido sem que este último o seja”, em KANT, I. *História Universal*, p. 12

<sup>232</sup> “Descobre-se assim, creio, um fio condutor que pode servir não apenas para o esclarecimento do tão confuso jogo das coisas humanas ou para a arte de predição política das futuras mudanças estatais (...), mas que abre também (o que, com razão [*Grund*], não se pode esperar sem pressupor um plano da natureza) uma perspectiva consoladora para o futuro, na qual a espécie humana será representada num porvir distante em que ela se elevará finalmente por seu trabalho a um estado no qual todos os germes que a natureza nela colocou poderão desenvolver-se plenamente e sua destinação aqui na Terra ser preenchida”, em KANT, I. *História Universal*, p. 21

já franqueados pelos homens e, em seu conjunto, observar o que há de reverberação rousseauísta neste *sobrevôo da razão* sobre os primórdios da história humana?

Antes do despertar da razão, não havia nem mandamento nem interdição e, portanto, ainda nenhuma transgressão; porém, quando de imediato a razão começa a exercer sua ação e, débil como é, luta corpo a corpo com a animalidade em toda a sua força, então deve aparecer o mal e, o que é pior, com a razão cultivada, vícios ausentes por completo no estado de ignorância e, conseqüentemente, de inocência.<sup>233</sup>

Aqui, o estado original dos homens, justamente por ser aquele no qual os primeiros exercícios de inteligência ainda não despontaram, apenas pode ser entendido como um estado de *ignorância*. Mas, ao pôr-se em movimento, a razão progressivamente *desperta* o homem para o *conflito estruturante* que se formará entre os seus poderes racionais então descobertos e a sua organização, em essência, animal. Apresentada nestes termos, a sua cultivação significará uma proliferação de males pelos homens.

Mas este é apenas um dos lados da questão, pois tal assertiva só se justifica a partir do ponto de vista dos *indivíduos*. Desta maneira:

No que concerne ao indivíduo, que, no uso de sua liberdade, não pensa senão em si, essa mudança foi uma perda; para a natureza, cujo (**VIII, I 16**) fim, em se tratando do homem, visa somente à espécie, foi um ganho. O indivíduo tem, por isso, motivos para atribuir à sua própria culpa todos os males que suporta e todas as maldades que pratica; contudo, também tem o ensejo, na qualidade de membro do todo (da espécie), de admirar e louvar a sabedoria e a adequação dessa ordem.<sup>234</sup>

A perpetração de males é, portanto, percebida como uma “perda”, visto que vivendo em sociedade o homem observará o “exercício de sua liberdade” sendo restringido *do exterior* pelos exercícios das liberdades dos outros homens. A causa deste

---

<sup>233</sup> KANT, I. *Conjetura*, p. 24

<sup>234</sup> KANT, I. *Conjetura*, p. 25

constrangimento, já o indicamos, é o impulso desbragado para a utilização de seus iguais como *meios* para a satisfação de impulsos sensíveis.

Por sua vez, a exemplificação desta agência humana, cujos efeitos *manifestam* a “necessidade de um senhor”, encontra-se na *quarta etapa* da saída do estado de rusticidade, mediante a qual Kant defende que a descoberta dos homens desta capacidade técnica sobre a natureza – sinal indicativo de sua primazia comparativamente com os outros seres vivos – comporta o veto sobre a instrumentalização dos seus pares. Deste ponto de vista, conforme a iteração destes impulsos de que estão justamente desautorizados, os homens se mostram como os únicos responsáveis por todos os males que causam a si mesmos.

Já o outro ponto de vista, o da *natureza*, vislumbrará o conjunto dos homens como dignos de “admiração e orgulho” exatamente por demonstrarem esta capacidade de aprendizagem<sup>235</sup>, pois, mesmo sem o saber, executam o *plano* da natureza para a espécie humana, ao insurgirem-se de um estado rústico tendo por norte aquele todo moral descortinado pelos seus exercícios de razão.

Assim, também aqui na *Conjetura*, são dois os planos arranjados por Kant, e não apenas com o intuito de compreender os primórdios da história humana, como parece ser o caso com o que se segue a estas passagens:

Desse modo, podemos acordar entre si e com a razão as afirmações do célebre *J.J. Rousseau*, que aparentemente se contradizem e foram amiúde mal compreendidas. Em seus escritos *Sobre a influência das ciências* e sobre a *Desigualdade entre os homens*, ele mostra, com justeza, o inevitável antagonismo entre a cultura e a natureza do gênero humano como espécie física, no qual todo o indivíduo deve realizar plenamente a sua destinação; mas, em *Emílio*, *Contrato social* e outros textos, ele busca resolver um

---

<sup>235</sup> “A questão de saber se o homem ganhou ou perdeu com essa mudança não mais se impõe quando olhamos a destinação de sua espécie, que reside unicamente em *progredir* rumo à perfeição, pouco importando os erros do início, durante os sucessivos ensaios empreendidos por uma longa série de gerações em sua tentativa para atingir aquele alvo”, em KANT, I. *Conjetura*, p. 24

problema ainda mais difícil: saber como a cultura deve progredir para desenvolver as disposições da humanidade, como espécie *moral*, conforme a sua destinação, de tal sorte que esta última não se oponha mais à primeira, à espécie natural.<sup>236</sup>

Se a utilização da figura de Rousseau na *História Universal* poderia ser vista como superficial, não passando de um esclarecimento de ocasião, já com a *Conjetura* mostra-se claro, mesmo óbvio, que a obra rousseauísta desde o início causa um impacto determinante na forma como Kant pretendeu problematizar o universo moral. Se antes o vimos confessando que a beleza e a força expressiva da pena de Rousseau se apresentavam como um incômodo para o entendimento e que, portanto, ele careceu de *ler e reler* sua obra até se tornar capaz de *depurar* a sua problemática subjacente, encontramos agora um outro soldo deste seu esforço.

Com a *Conjetura* resta incontestado que também o método conjectural aplicado por Rousseau exigiu uma longa meditação de Kant, tal como atesta a seguinte justificativa do *Segundo discurso* rousseauísta:

Confesso que, como os acontecimentos que tenho de descrever podem ter sucedido de várias maneiras, só por conjeturas posso determinar-me pela escolha; mas, além de essas conjeturas se tornarem razões quando são as mais prováveis que se possam contar para descobrir a verdade, as conseqüências que quero deduzir das minhas nem por isso serão conjecturais, uma vez que, sobre os princípios que acabo de estabelecer, seria impossível formar qualquer outro sistema que não me fornecesse os mesmos resultados e do qual eu não pudesse tirar as mesmas conclusões.<sup>237</sup>

Para além da disputa sobre a legitimidade ou não dos princípios oferecidos por Rousseau no *Segundo discurso* como pilares para a validade de suas conjeturas – quais sejam o

---

<sup>236</sup> KANT, I. *Conjetura*, p. 25

<sup>237</sup> ROUSSEAU, J.-J. *Segundo discurso*, p. 200

*amor de si*, a *compaixão*<sup>238</sup> e a *perfectibilidade*<sup>239</sup> –, o que nos importa aqui é destacar com este excerto a maneira própria como Kant, entrando em contato com este tratamento peculiar das questões sobre o universo moral, reorganiza o método conjectural segundo a originalidade da *revolução na maneira de pensar* proposta pela *CRP*, contraprova de que tal revolução também é devedora do *despertar* propiciado pelo corpus rousseauísta.

À luz daqueles resultados obtidos com o *Apêndice à dialética transcendental*, vemos então que esta defesa kantiana de Rousseau tem por base a delimitação da *experiência possível* para a *Weltgeschichte*<sup>240</sup>, a partir da qual seus questionamentos se mostram legitimados pela aplicação adequada do método conjectural. Não se trata, portanto, de ponderarmos sobre a correção ou incongruência de Kant como intérprete de Rousseau, mas sim de ressaltarmos o que pode significar tamanho esforço interpretativo em termos críticos, pois se nos mostra desde agora evidenciado que os quatro primeiros estágios do “desenvolvimento do que há de moral” no comportamento humano estão nesta última citação da *Conjetura* dispostos como uma defesa da *sua leitura*<sup>241</sup> da obra de Rousseau.

Com efeito, Kant recebe os discursos rousseauístas como estando corretos na *avaliação* do desnível inevitável que se estabelece entre a cultura, enquanto progresso

---

<sup>238</sup> “(...) creio nela [na alma humana] perceber dois princípios anteriores à razão, dos quais um nos interessa ardentemente ao nosso bem-estar e à conservação de nós mesmos e o outro nos inspira uma repugnância natural a ver perecer ou sofrer qualquer ser sensível, principalmente os nossos semelhantes”, em ROUSSEAU, J.-J. *Segundo discurso*, p. 154

<sup>239</sup> “(...) há outra qualidade muito específica que os distingue [os homens dos animais], e sobre a qual não pode haver contestação: a faculdade de aperfeiçoar-se; faculdade essa que, com a ajuda das circunstâncias, desenvolve sucessivamente todas as outras, e reside, entre nós, tanto na espécie quanto no indivíduo”, em ROUSSEAU, J.-J. *Segundo discurso*, p. 173

<sup>240</sup> “Pode-se considerar a história da espécie humana, em seu conjunto, como a realização de um plano oculto da natureza para estabelecer uma constituição política (*Staatsverfassung*) perfeita interiormente e, quanto a este fim, também exteriormente perfeita, como o único estado no qual a natureza pode desenvolver plenamente, na humanidade, todas as suas disposições”, em KANT, I. *História Universal*, p.17

<sup>241</sup> « Dès l’abord Kant affirme la possibilité non seulement de montrer la cohérence interne des diverses pensées de Rousseau, mais aussi leur vérité. Nulle réticence ici et nulle critique, mais une présentation des ouvrages de Rousseau qui permet d’en saisir la logique et la portée objective », em FERRARI, Jean. *Les sources françaises de la philosophie de Kant*, p. 230

das disposições básicas dos homens, e o sofrimento – marca da descoberta de sua *finitude* – advindo da ânsia pessoal de efetivar por si mesmos a destinação que, explica Kant, compete apenas à espécie<sup>242</sup> realizar.

Por sua vez, tratando-se em seguida de tentar solucionar os problemas descobertos por tal *avaliação*, Kant observa em outras obras seminais de Rousseau, dentre as quais *Emílio* e *Contrato social*, a circunscrição de um *tópico mais fundamental* sobre o universo moral, e que influenciará diretamente a sua obra, qual seja a relação entre os *destinos* da cultura e o necessário *desenvolvimento* do uso autônomo da razão, sem o que estes não poderão se concretizar.

Contudo, ainda que Kant avalize o *corpus* rousseauísta, não significa que tenha encontrado em seus próprios termos<sup>243</sup> a solução para os problemas levantados por Rousseau. Pelo contrário, entende que é apenas replicando criticamente a estes problemas, que podem então ser equacionados todos estes elementos, de outro modo, confusos e desconexos.

Respondendo a Rousseau, e em vista destes dois últimos extratos, *com* Rousseau, Kant reafirma que a *transmissão* das luzes é *esforço conjunto*, portanto, que é apenas a partir da perspectiva da espécie humana que cabe ser defendido o progresso das disposições básicas humanas. Era preciso então mostrar como esta perspectiva poderia ser viabilizada, e neste tocante a querela com Herder se nos mostrou exemplar.

Ao apresentar, logo nas primeiras alíneas, a irmandade entre a *História Universal* e o *Apêndice a dialética transcendental* a respeito da noção de *natureza como um*

---

<sup>242</sup> “No entanto, essa marcha [de aprimoramento], que para a espécie é um *progresso* que vai do pior para o melhor, não é precisamente a mesma coisa para o indivíduo”, em KANT, I. *Conjetura*, p. 24

<sup>243</sup> “Em comparação a isso [a realidade do caráter no *coração* de Rousseau], com a descoberta do juízo reflexionante e a nova perspectiva aberta pelo gênio, o problema da leitura e interpretação tende a se deslocar: a unidade e coesão já não precisam ser pensadas como um substrato que pode ser encontrado na obra ou na *alma* do autor (pois muitas vezes este mesmo não sabe o que diz e fala contra sua própria intenção), mas bem podem ser um nexos insuspeitado, descoberto por reflexão”, em SUZUKI, M. *O gênio romântico*, p. 50

*sistema*, Kant já oferecia claros indícios sobre a abordagem crítica com a qual a *Weltgeschichte* poderia ser afirmada: na contramão de um encadeamento de eventos históricos, ou ainda, da forma como Herder pretendia, por uma confusão entre as diversas frentes de pesquisas para a *investigação da natureza*<sup>244</sup>, seria *buscada e afirmada*, segundo uma perspectiva teleológica, a dignidade dos homens como espécie particular da natureza que se *aprimora* moralmente.

Para tal, e assumindo o “jogo da liberdade da vontade humana” como elemento de coesão, Kant dá a conhecer que a novidade deste tipo de investigação se fundamentará no *poder da razão*, então descoberto pela *Crítica*, não de construir objetos, mas sim de *refletir sobre eles*<sup>245</sup>. Porém de sua descoberta não se segue que este *poder* tenha já se transformado em *tema* para reflexão. É ao longo da empresa crítica, testando e validando os conceitos postulados, que lentamente os usos deste poder de reflexão vão ganhando visibilidade<sup>246</sup> no sistema da *Crítica*. No opúsculo sobre a *História Universal*, por exemplo, o antagonismo estrutural da natureza humana era uma pressuposição básica para a postulação do aprimoramento da espécie, viabilizado pela noção de *natureza como sistema* devedora do *Apêndice à dialética transcendental*. Mas ali, nada além da definição da capacidade de razão, e de sua espontaneidade inicial, precisou – ou pôde – ser suposta para o equacionamento dos dados do presente, tais como o papel da cultura

---

<sup>244</sup> « C'est que *description de la nature et histoire de la nature* ne sont pas simplement des disciplines juxtaposées : l'une et l'autre constituant des 'objets' bien différents », em LEBRUN, G. *Une téléologie pour l'Histoire ?*, p. 265

<sup>245</sup> “When he [Kant] rethought the epistemology of the *Critique of Pure Reason* he quickly saw that his epistemological theorems about the relationship between imagination and understanding would allow him to produce an explanation of aesthetic judgment whose sources would not be empirical throughout but rather derived from the explanation of the possibility of our knowledge of objects”, em HENRICH, D. *Kant's explanation of Aesthetic Judgment*, p. 34

<sup>246</sup> “Trabalhando várias questões (como a sistematicidade das leis empíricas, o organismo, o gosto), Kant encontra uma maneira de unificar as figuras da reflexão, na medida em que chega a um juízo meramente reflexionante, podendo, então, ampliar o projeto crítico-transcendental. Deste modo, a terceira Crítica acaba por possibilitar a passagem entre as duas primeiras”, em TERRA, R. *Passagens: Estudos sobre a filosofia de Kant*. Rio de Janeiro: Editora UFRJ, 2003, p. 48



num cenário de proliferação técnica e a dificuldade dos homens de conquistar o uso autônomo de seus poderes racionais.

Já com a *Conjetura*, novos elementos críticos passaram a ganhar consistência argumentativa e se posicionaram como centrais para a rearticulação da investigação sobre este aprimoramento então revelado pelos homens. Se na *História Universal* a faculdade de *imaginação* sequer fizera ser notada enquanto *instrumento crítico*, conquanto subsumida para a construção das proposições, aqui o seu próprio *papel*<sup>247</sup> é esboçado, a fim de que a *apresentação simbólica*<sup>248</sup> dos prelúdios da história humana ilumine de modo legítimo o cerne da agência moral dos homens.

Quer nos parecer assim que, com uma maior visibilidade no tratamento destes temas, a noção de *aprimoramento moral* se mostra mais clara. Nós vimos com o texto sobre o *Esclarecimento* que, sendo fruto de um momento histórico paradoxal, esta noção de aprimoramento parecia surgir da confluência das mazelas da *menoridade* em relação à defesa da *publicidade*, como instrumento capaz de trazer para a luz da atualidade a *vocação* distintiva da condição humana.

Já com os dois outros opúsculos, é agora esta própria *condição humana* que se ilustra e, no seu rastro, a noção de aprimoramento. A partir daqui sabemos que a espécie não progride por negação de sua animalidade, e sim mediante o *processo* de transmissão das luzes; não se trata, com efeito, de projetar uma vivência idílica na terra, mas, ao contrário, de avançar em conjunto a marcha de aprimoramento dos seus poderes racionais. Neste sentido, apresenta-se como frutos do aprimoramento moral destes

---

<sup>247</sup> Cf. nota de rodapé n. 255

<sup>248</sup> “Em uma palavra, a idéia estética é uma representação da faculdade da imaginação associada a um conceito dado, a qual se liga a uma multiplicidade de representações parciais no uso livre das mesmas, que não se pode encontrar para ela nenhuma expressão que denote um conceito determinado, a qual portanto, permite pensar de um conceito muita coisa inexprimível, cujo sentimento vivifica as faculdades de conhecimento, e à linguagem, enquanto simples letra, insufla espírito”, em KANT, I. *CJ*, §49, p. 162. Nossa fonte no que tange o uso metafórico da linguagem se encontra na argumentação desenvolvida por PIMENTA, P. Kant e a estrutura orgânica da razão. *Dois pontos*, Curitiba e São Carlos, vol. 5, n. 1, p.123-138, abril de 2008

poderes tanto a *formação* do gosto, quanto o *estabelecimento* das artes e dos ofícios<sup>249</sup>, que de maneira alguma são repudiados por Kant, todavia vistos *com cautela* sob o signo da realização necessária do “estado de humanidade”.

Por conseguinte, é possível afirmarmos a pertinência da noção de *aprimoramento moral dos homens*, na medida em que o estado de *urbanidade* e *civilização* é compreendido como *preparativo* para aquele outro, de *moralidade*, já que é da ordem deste estado justamente a *formação* do gosto, tal como é indicado pelo estabelecimento de um sistema de boas maneiras e decoro sociais, como também a *cultivação* dos talentos, da forma como se observa no progresso das artes e das ciências. Sigamos, assim, para a *Antropologia pragmática* com o objetivo de observar, na acomodação destas questões, a sua delimitação completa da noção de *aprimoramento moral dos homens*.

---

<sup>249</sup> Cf. nota de rodapé n. 329

### Capítulo III: O Mundo aprimorado, ou o “Banquete” kantiano

Com pouco mais de dez páginas, Kant apresenta na *CRP* a operação cognitiva mediante a qual a produção de conhecimento objetivo recebe sua justificativa crítica, a saber, o *Esquematismo transcendental* viabilizado pela *faculdade de imaginação*. Sobre a particularidade deste procedimento, explica:

É claro que tem de haver um terceiro termo, que deva ser por um lado, homogêneo à categoria e, por outro, ao fenômeno e que permita a aplicação da primeira ao segundo. Esta representação mediadora deve ser pura (sem nada de empírico) e, todavia, por um lado *intelectual* e, por outro, *sensível*. Tal é o *esquema transcendental*.<sup>250</sup>

De acordo com o que é aqui defendido, o *esquema* – “em si mesmo, apenas um produto da imaginação”<sup>251</sup> – assegura a *constituição* dos objetos da experiência concernente à *CRP*, por meio da relação *transcendental* entre as faculdades da mente que possibilita “aplicar aos fenômenos em geral os conceitos puros do entendimento”<sup>252</sup>, motivo pelo qual, é importante para Kant frisar, “há que se distinguir o esquema da imagem”. Sem essa distinção quanto ao específico produto *transcendental* da imaginação, adequada ao “método expositivo que não se propõe descrever dados imediatos da consciência”<sup>253</sup>, haveríamos forçosamente de anuir, a esta altura da argumentação kantiana, àquela linha de interpretação que tomava a *Crítica* como uma repetição do projeto empirista<sup>254</sup>.

Por outro lado, nos capítulos anteriores também notamos que esta mesma faculdade de imaginação se destacava à medida que o projeto crítico ganhava corpo, de

---

<sup>250</sup> KANT, I. *CRP*, B 177

<sup>251</sup> KANT, I. *CRP*, B 179

<sup>252</sup> KANT, I. *CRP*, B 177

<sup>253</sup> TORRES FILHO, R. *O Espírito e a Letra: A Crítica da Imaginação Pura, em Fichte*. São Paulo: Ática, 1975, p. 94

<sup>254</sup> “A ‘schema’ is to be sharply distinguished from an ‘image’. Although Kant does not refer explicitly to the Locke-Berkeley debate, it is hard not to see this as a comment on a central issue in that debate, for both Locke and Berkeley are committed to the thesis that a general term acquires its meaning in relation to an empirical idea or image”, em BIRD, G. *The revolutionary Kant*, p. 399

tal sorte que, em vista dos problemas paulatinamente enfrentados pela *Crítica*, custosamente se compreendia em qual medida estas novidades se acomodavam à sua primeira apresentação crítica. Torres Filho, investigando esta presença enxuta da faculdade de imaginação no texto da *CRP*, assim justifica:

É que essa nova atitude para com a imaginação não é suscitada nem pelo despertar de algum novo interesse por essa faculdade – como seria o caso do romantismo – nem pela descoberta nela de algum caráter insuspeitado. É ditada, mais essencialmente, pelo *lugar* que ela ocupa no edifício da doutrina. Esse lugar, por sua vez, lhe é indicado – e é isto que permite compreender por que, a partir de então, a incorporação da imaginação pela filosofia é uma aquisição definitiva e irreversível – pelo *papel* que ela desempenha na economia das faculdades, tal como é estabelecida pela *Crítica*, ou seja, em última instância, pelo *problema* que ela vem resolver.<sup>255</sup>

Neste sentido, o que o leitor ambientado na *CRP* não deve esperar na *Antropologia pragmática*, mais especificamente na *Didática*, é a parcimônia kantiana no tocante à exposição transcendental das operações da imaginação, e não porque tal mudança expositiva seja índice de uma suposta alteração diagnóstica quanto às regências das faculdades superiores da alma, *entendimento*, *razão* e *juízo*, em seus respectivos *domínios* [*Gebiete*] e *território* [*Boden*], *faculdade do conhecimento*, *faculdade de desejar* e *sentimento de prazer e desprazer*. Segundo o que nos informa a *CJ* sobre a divisão destas faculdades:

No que respeita às faculdades da alma <*Seelenvermögen*> em geral, na medida em que elas são consideradas como faculdades superiores, isto é, como aquelas que contêm uma autonomia, o entendimento é para a faculdade do conhecimento (o conhecimento teórico da natureza) aquilo que contém a priori os princípios constitutivos; para o sentimento de prazer e desprazer é-o a faculdade do juízo, independentemente de conceitos e de sensações, as quais poderiam referir-se à determinação da faculdade de apetição e desse modo ser imediatamente práticas; para a faculdade de apetição é-o a razão, que é prática, sem mediação de qualquer prazer, venha

---

<sup>255</sup> TORRES FILHO, R. *O Espírito e a Letra*, p. 94

este donde vier e que determina àquela faculdade, na qualidade de faculdade superior, o fim terminal, o qual se faz acompanhar ao mesmo tempo de uma complacência intelectual pura no objeto.<sup>256</sup>

Contrariamente então àquela suposição, Kant poderá assentir na apresentação das especificidades da imaginação em cada um destes âmbitos sem o temor de que as regências das faculdades da alma sejam abaladas, justamente porque estarão pressupostos aqui – “assim como as linhas em que se escreve são traçadas a lápis e depois apagadas”<sup>257</sup> – os resultados originalmente apresentados pelas *Críticas*<sup>258</sup>, visto que a *Antropologia pragmática* não tem por objetivo a mínima correção (*escolástica*) destes resultados oferecidos.

A rigor, será esta *ampliação* da exposição sobre a faculdade de imaginação aquilo que, coadunando-se com a *popularidade*, *leitmotiv* da *Antropologia pragmática*, dará ensejo à utilização plena dos poderes e faculdades humanas<sup>259</sup>; é neste sentido que julgamos adequada a recepção do seguinte arrazoado de Torres Filho sobre as especificações da imaginação pela *Antropologia pragmática*:

De tal modo que a única definição protocolar da imaginação que se encontra na *Crítica da Razão Pura* não vai além da simples explicação nominal e permanece, em suas conotações, meramente antropológica. É à *Antropologia* que compete dizer propriamente: ‘A imaginação (*facultas imaginandi*) é uma faculdade de intuir mesmo sem a presença do objeto’.<sup>260</sup>

---

<sup>256</sup> KANT, I. *CJ*, p. 40

<sup>257</sup> KANT, I. *Manual dos cursos de lógica geral*. Trad. CASTILHO, Fausto, Campinas: Ed. da Unicamp, 2003, p. 99. Cf. nota de rodapé n.398, na Conclusão, para a discussão das três formas de perfeição.

<sup>258</sup> Razão pela qual não nos parecem justas as alegações de *assistematicidade* e *disjunção* do corpus filosófico crítico apresentadas por Brandt sobre a *Antropologia pragmática* como um todo, e especificamente no que respeita à *Didática antropológica*: „Die Anthropologie beruft sich nicht auf die eigene Philosophie Kants und deren Systematische Leihgaben, sondern appelliert implizit an einen allgemein Konsens im Hinblick auf die vorgegebenen vollständigen Titel, besonders im zweiten Teil, in dem die *Trias der Gemütsvermögen verlassen wird* und Titel der anthropologischen Tradition übernommen und modifiziert werden“, em BRANDT, Reinhard. *Kritischer Kommentar zu Kants Anthropologie in pragmatischer Hinsicht (1798)*. Hamburg: Felix Meiner, 1999, p. 40. Grifo nosso.

<sup>259</sup> Cf. nota de rodapé n. 3

<sup>260</sup> TORRES FILHO, R. *O Espírito e a Letra*, p. 95

Restituamos, pois, e antes de tudo, o período inteiro da *Antropologia pragmática* ao qual Torres Filho faz menção:

A imaginação (*facultas imaginandi*), como faculdade de intuições mesmo sem a presença do objeto, é ou *produtiva*, isto é, uma faculdade de exposição original do objeto (*exhibitio originaria*), que, por conseguinte, antecede a experiência, ou *reprodutiva*, uma faculdade de exposição derivada (*exhibitio derivativa*) que traz de volta ao espírito uma intuição empírica que já se possuía anteriormente.<sup>261</sup>

Em vista de sua *definição protocolar*, como sendo “a faculdade de representar um objeto, mesmo *sem a presença deste* na intuição”<sup>262</sup>, a imaginação foi então especificada na *CRP* como *mediadora* entre os conceitos do entendimento e o múltiplo sensível organizado segundo os *a priori* da sensibilidade, quais sejam o *espaço* e o *tempo*. A partir daí, nada mais era oferecido por Kant sobre as condutas específicas desta faculdade para além de indicações restritas acerca de suas aplicações às categorias, com as quais Kant pretendia contornar a *árida e fastidiosa*<sup>263</sup> exposição do *Esquematismo transcendental*.

Já na *Didática*, prodigalizando fartas informações, Kant desfaz a *ambigüidade*<sup>264</sup> causada por esta economia argumentativa sobre os modos distintos de operação da imaginação, com o esclarecimento de que a capacidade de imaginar é tanto uma operação *a priori*, isto é, *transcendental*, quanto *a posteriori*, isto é, *empírica*, sem que

<sup>261</sup> KANT, I. *Antropologia pragmática*, p. 66

<sup>262</sup> KANT, I. *CRP*, B 151

<sup>263</sup> “Sem nos determos agora na árida e fastidiosa análise do que exigem em geral os esquemas transcendentais dos conceitos puros do entendimento, preferimos descrevê-los segundo a ordem das categorias e em relação com estas”, em KANT, I. *CRP*, B 181

<sup>264</sup> “(...) seu caráter próprio [da imaginação] é paradoxal, e talvez mesmo contraditório para uma consciência finita, cujo conhecimento está totalmente restrito ao domínio da experiência justamente por depender do concurso desses dois elementos basicamente heterogêneos que a constituem: a intuição e o conceito”, em TORRES FILHO, R. *O Espírito e a Letra*, p. 94

todavia estas especificidades sejam intercambiáveis<sup>265</sup> entre os campos de conhecimento aos quais elas se aplicam. Nesta medida, a suposta ambigüidade se torna *ambivalência*<sup>266</sup> a partir do seu registro pragmático.

Assim, no que toca apenas à sua conduta *a priori*, a imaginação transcendental viabiliza – mediante a *exposição original do objeto* – os rigorosos, e econômicos, parâmetros científicos de *universalidade e necessidade* exigidos pela *Crítica* para a reinscrição da disciplina de metafísica como ciência<sup>267</sup>. Ao passo que, no tocante à sua operação *a posteriori*, a imaginação empírica – mediante a capacidade de *exposição derivada* de uma intuição empírica –, conjugada àquela *a priori*, abarcará uma gama de determinações sensíveis que constituirá doravante a riqueza e a oportunidade da investigação antropológica numa perspectiva pragmática.

*Riqueza* porque, assumindo como horizonte o mundo cultural<sup>268</sup>, e tendo à sua disposição daqui por diante tais explicitações conceituais por intermédio das quais as determinações empíricas poderão ser ‘lidas’, a *Antropologia pragmática* será capaz de investigar as manifestações humanas mais distintas segundo o objetivo principal deste campo de pesquisa, tal como enuncia o seu *Prefácio*: o *homem* enquanto objeto mais importante de aplicação para a formação do *cidadão do mundo*. E é esta também a *oportunidade* que ela descerra, a saber, a possibilidade de reintegração ética dos

---

<sup>265</sup> “As intuições puras do espaço e do tempo pertencem à primeira exposição [original], todas as restantes supõem uma intuição empírica que, quando se une ao conceito do objeto e se torna, pois, conhecimento empírico, se chama experiência”, em KANT, I. *Antropologia pragmática*, p. 66

<sup>266</sup> “Em ambos os casos [imaginação produtiva e reprodutiva], uma mesma imaginação: ali, em sua função transcendental; aqui, em sua capacidade empírica. É em virtude desse caráter duplo que ela pode ser ‘mediadora’, como dizia laconicamente a *Crítica da razão pura*”, em PIMENTA, P. A antropologia na encruzilhada. *Cadernos de Filosofia Alemã*, São Paulo, vol. IX, Jan-Jun 2007, p. 133

<sup>267</sup> Cf. nota de rodapé n. 100

<sup>268</sup> “Todos os progressos na *cultura [Kultur]\**, pelos quais o homem se educa, têm como fim que os conhecimentos e habilidades adquiridos sirvam para o uso do mundo, mas no mundo o objeto mais importante ao qual o homem pode aplicá-los é o *ser humano*, porque ele é seu próprio fim último”, em KANT, I. *Antropologia pragmática*, p.21. \* Corrigido por comparação com o original.

*descaminhos* agora observados a partir destas inscrições normativas reguladas pela aplicação legítima dos poderes e faculdades humanas<sup>269</sup>. De acordo com Foucault:

Do *Vermögen* ao *Erscheinung*, a relação é ao mesmo tempo de manifestação, de aventura até a perda e de ligação ética. Aí reside precisamente esta articulação entre *Können* e *Sollen* que, como vimos, é essencial para o pensamento antropológico.<sup>270</sup>

Entende-se, então, o motivo pelo qual, ainda no *Prefácio* da *Antropologia pragmática*, Kant alertava seu leitor para a necessidade de que os *conhecimentos gerais*<sup>271</sup>, ou seja, aqueles referentes ao próprio homem, fossem estabelecidos previamente aos *conhecimentos locais* relativos às manifestações empíricas dos verbos *poder* e *dever* peculiares à liberdade humana<sup>272</sup>. Embora tais conhecimentos locais não sejam epistemologicamente menos relevantes, sem o estabelecimento preliminar daqueles gerais, a coleta de informações “das coisas no mundo” [*der Sachen in der Welt*] estará sempre relegada à *instabilidade* pela qual se revela *de per si* a diversidade empírica.

Por conseguinte, se a *Antropologia pragmática* não passará de um manual de leitura instrutiva para o cidadão do mundo<sup>273</sup>, elucida-se então o motivo pelo qual o

---

<sup>269</sup> « En effet, la nature de l’homme ne se saisissant qu’à travers son histoire, sa nature étant moins une donnée qu’un ensemble de dispositions susceptibles de s’inverser, ses facultés sont fondamentalement, plus que des pouvoirs légitimes (*Vermögen*), des *forces* de l’esprit (*Gemütskräfte*), des tendances susceptibles de pousser l’homme dans un sens qui n’est pas nécessairement le bon, mais toujours susceptible d’être réorienté. C’est en tant que telle qu’est traitée ici [*Antropologia pragmática*] cette force singulière de l’esprit qu’est l’imagination (*Einbildungskraft*) », em MAKOWIAK, Alexandra. *Anthropologie d’un point de vue pragmatique : ‘De la faculté d’imaginer’*. (Traduction et commentaire). Paris: Ellipses, 1999, p. 34

<sup>270</sup> FOUCAULT, M. *Introdução*, p. 26 [45]

<sup>271</sup> “Aqui [*Antropologia pragmática*] 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”, em KANT, I. *Antropologia pragmática*, p. 22

<sup>272</sup> “Uma doutrina do conhecimento do ser humano sistematicamente composta (antropologia) pode ser tal do ponto de vista *fisiológico* ou *pragmático*. – O conhecimento fisiológico do ser humano trata de investigar o que a *natureza* faz do homem; o pragmático, o que *ele* faz de si mesmo, ou pode e deve fazer como ser que age livremente”, em KANT, I. *Antropologia pragmática*, p.21

<sup>273</sup> “Uma tal antropologia, considerada como *conhecimento do mundo* que deve seguir à *escola*, não é ainda propriamente denominada *pragmática* se contém um amplo conhecimento das *coisas* no mundo, (cont.)



leitor não deve esperar que o elemento a ganhar destaque nesta investigação seja novamente tão-só a operação *transcendental* da imaginação; esta, sozinha, destina-se principalmente à delimitação do universo teórico, cujo modelo *crítico* é aquele traçado por Newton. Contrariamente, pode-se assumir que na *Antropologia pragmática* as peculiaridades da imaginação empírica, balizadas pelas exposições originais da imaginação *transcendental*, ensejarão<sup>274</sup> a abertura para a multiplicidade cultural. Isto, por seu turno, é equivalente a defender a posição primordial da faculdade de imaginação em cada conjunto de informações apresentado por Kant nos três livros que compõem a *Didática*<sup>275</sup> a respeito das *faculdades superiores de conhecimento*, e não apenas acerca da *faculdade do conhecimento*, espaço de governo do entendimento.

Para tal comprovação, retenhamos aquele termo *instabilidade* e vejamos como a *ambivalência* da imaginação estará implicada na diversidade empírica. No § 9 da *Antropologia pragmática*, pensado como uma defesa da sensibilidade contra a acusação de que ela confunde a faculdade de representação, Kant observa:

*Os sentidos não confundem.* Daquele que *apreendeu* um diverso dado, mas *ainda não o ordenou*, não se pode dizer que o *confunde*. As percepções dos sentidos (representações empíricas com consciência) só podem ser denominadas *fenômenos* internos. Somente o entendimento, que vem em acréscimo a elas e as une sob uma regra do pensar (introduz *ordem* no

---

por exemplo, os animais, as plantas e os minerais dos diversos países e climas, mas se contém um conhecimento do ser humano como *cidadão do mundo*”, em KANT, I. *Antropologia pragmática*, p.21

<sup>274</sup> “The imagination must not only supplement with mental images what it cannot directly perceive, but also it must use indirect interpretative strategies to compensate for what it cannot directly understand through the conventional reading of experience. Whereas schemata make possible a determinate reading of nature, symbolic presentations allow us to arrive at a reflective interpretation of things that surpass nature”, em MAKREEL, Rudolf A. *Imagination and Interpretation in Kant: The Hermeneutical Import of the Critique of Judgment*. Chicago and London: University of Chicago Press, 1990, p. 129

<sup>275</sup> “Se a Antropologia for sistemática, é na medida em que ela empresta sua coerência à totalidade do pensamento crítico, – cada um dos três livros da *Didática* repete as três *Críticas*, e a *Característica* retoma os escritos sobre a história, o devir da humanidade e seu encaminhamento para inacessíveis fins. Aí, e aí somente, reside o princípio organizador da Antropologia”, em FOUCAULT, M. *Introdução*, p. 34 [55]. Não obstante tal abordagem de Foucault que utilizaremos para melhor elucidar metodologicamente as relações entre o *corpus* crítico e a *Antropologia pragmática*, nós interpretaremos o texto da *Antropologia pragmática* como um todo à luz do *Apêndice a Dialética transcendental*, cujo ensinamento revela o caráter essencialmente *sistemático* da razão (cf. nota de rodapé n. 145).

diverso), faz delas um conhecimento empírico, isto é, *experiência*. – A responsabilidade é, portanto, do *entendimento*, que descuida de sua incumbência, se julga arriscadamente sem ter antes ordenado as representações sensíveis segundo conceitos (...).<sup>276</sup>

Advogando a causa da sensibilidade, Kant defende que o entendimento é o responsável por toda e qualquer representação confusa proveniente do *diverso sensível*, uma vez que é de sua alçada a aplicação de regras do pensamento ao múltiplo empírico que lhe é entregue, de maneira justa, pela *sensibilidade*; essa, obviamente, não pode ser culpada daquilo de que ela não se incumbe.

Porém, conquanto a faculdade de entendimento seja culpada pelo equívoco em julgar apressadamente sobre aquilo que não foi previamente ordenado, ela não a é sem mais. Àquela confusão também está acrescido um outro elemento estorvador de suas ações, a saber, os modos provisórios de ordenação do múltiplo sensível que compõem, em conjunto, os *fenômenos internos*. Na verdade, é esse todo o *material fugidio* de que disporá a faculdade de entendimento para a realização de sua tarefa.

A respeito destas ordenações sensíveis provisórias, Kant confessa no § 5 da *Antropologia pragmática*:

Que seja imenso o campo das nossas sensações e intuições sensíveis, isto é, das representações *obscuras* no ser humano (e também nos animais), de que não somos conscientes, ainda que possamos concluir indubitavelmente que as temos; que, ao contrário, as representações claras contenham apenas infinitamente poucos pontos acessíveis à consciência; que, por assim dizer, no grande *mapa* de nosso espírito só haja poucos lugares *iluminados*, isso pode nos causar espanto com relação a nosso próprio ser.<sup>277</sup>

Nesta passagem, o conjunto das *sensações* (percepções dos sentidos) e *intuições sensíveis* é classificado sob o título de *representações obscuras*. Mais, este agrupamento

<sup>276</sup> KANT, I. *Antropologia pragmática*, p. 44

<sup>277</sup> KANT, I. *Antropologia pragmática*, p. 35

se apresenta em maior número por comparação às *representações claras* que são, por sua vez, o resultado do trabalho afinado da faculdade de entendimento sobre as primeiras. A partir disto, conclui-se que o entendimento peca quando arriscadamente julga<sup>278</sup> antes de ter ordenado adequadamente esta massa de informações obscuras, porque indistintas, de acordo com as suas categorias e segundo as suas fontes de proveniência. Com isto, mostra-se elementar a inferência de que o espaço de ação no qual o entendimento se expõe aos perigos de *confusão* [*Verwirrung*], mau governo [*Gebietshoheit*] e *fraude* [*Betrug*]<sup>279</sup> é infinitamente maior do que aquele no qual lhe é lícito asseverar.

Entretanto, neste conjunto delimitado pelas representações *obscuras*<sup>280</sup> existe ainda outro índice de indistinção que, de fato, será o verdadeiro responsável pela instabilidade do material disponível para o entendimento. Por um lado, a sensibilidade é formada por *sensações e intuições sensíveis*; ali, as primeiras têm a possibilidade de se tornar *percepções dos sentidos* por intermédio da *consciência* a elas acrescida. Neste caso, é o trabalho do entendimento sobre a matéria oferecida pela sensibilidade aquilo que possibilita a conversão de uma *sensação* em *intuição empírica*.

---

<sup>278</sup> Em sentido estrito, empregamos o verbo *julgar* aqui de maneira abusiva, principalmente em vista daquilo que se torna, com a *CJ*, o legítimo *poder de julgar*. Contudo, este verbo realça a aplicação *apressada* das regras de pensamento pela faculdade de *entendimento*, sem exame prévio sobre as origens específicas do material disposto pela *sensibilidade* (cf. nota de rodapé n. 133); é o que se confirma, por contraposição, com o seguinte comentário de Lebrun sobre a noção kantiana de *incerteza objetiva*: “É impossível, ao contrário, emitir julgamentos errôneos enquanto se está ciente de não estar em condições de julgar”, em LEBRUN, G. Do erro à alienação. In: \_\_\_\_\_; TORRES FILHO, R. (org.). *Sobre Kant*, p. 15

<sup>279</sup> Ou seja, todas as três acusações recebidas pela sensibilidade que, como bom advogado de defesa, Kant faz recair sobre as ações, ou omissões, do entendimento (cf. §§ 8-11 da *Antropologia pragmática*).

<sup>280</sup> “A dispersão do dado já está sempre reduzida na *Antropologia*, secretamente dominada por toda uma variedade de sínteses realizadas por fora do trabalho visível da consciência: é a síntese inconsciente dos elementos da percepção e das representações obscuras que mesmo a luz do entendimento não chega sempre a dissociar, são os esquemas de exploração que traçam no espaço as espécies de sínteses insulares; na sensibilidade são as reorganizações que permitem a vicariância de um sentido para outro; são finalmente os reforços e as fraquezas nos efeitos sensíveis que se antecipam, como espontaneamente, às sínteses voluntárias da atenção”, em FOUCAULT, M. *Introdução*, p. 24 [42]

Por outro, porém, na medida em que sentido e imaginação são formas de sensibilidade<sup>281</sup>, isto é, de *intuição do objeto*<sup>282</sup>, os produtos da imaginação também pertencerão a este subconjunto das *intuições sensíveis*. A dificuldade surgirá, pois, quando a consciência não estiver acrescida a tais arranjos provisórios das sensações<sup>283</sup> pela imaginação *reprodutiva*, já que isto levará o entendimento a indistintamente tomá-las por sensações reais e, portanto, passíveis de conversão em intuições *empíricas*.

Desta maneira, diferentemente daquela conversão legítima de sensações em *intuições empíricas*, a cuja soma completa se intitula *experiência* [*Erfahrung*], a faculdade de entendimento será culpada da produção de *fantasias*<sup>284</sup> – isto é, da conversão espúria destes arranjos provisórios em *intuições empíricas* –, viabilizadas pela capacidade de *exposição derivada de uma intuição empírica*<sup>285</sup>. Não se trata, pois, de uma conduta *ambígua* da imaginação, e sim de um procedimento *apressado*, vez por outra mesmo ‘preguiçoso’, da faculdade de entendimento. Pelo contrário, colocando-se sob a vigilância constante das faculdades superiores da alma, estes mesmos arranjos da matéria sensível possibilitados pelas ações *ambivalentes* da imaginação darão justo ensejo à *multiplicidade cultural*. De acordo com o § 9, ainda defendendo a sensibilidade, Kant ajunta:

---

<sup>281</sup> “Na faculdade de conhecer (faculdade das representações na intuição), a *sensibilidade* contém duas partes: o *sentido* e a *imaginação*. – O primeiro é a faculdade de intuição na presença do objeto; a segunda, também sem a presença deste”, em KANT, I. *Antropologia pragmática*, p. 52

<sup>282</sup> “The imagination’s ability to present (*darstellen*) is also intuitive, but is more than perceptual. To present is it to exhibit the meaning of something”, em MAKKREEL, R. *Imagination and Interpretation in Kant*, p. 129

<sup>283</sup> “(...) as sensações não podem resultar da composição que a imaginação faz a partir deles, mas têm de ser retiradas originalmente da faculdade de sentir”, em KANT, I. *Antropologia pragmática*, p. 66

<sup>284</sup> “A imaginação, quando produz involuntariamente ficções [*Einbildungen*], se chama *fantasia*”, em KANT, I. *Antropologia pragmática*, p. 66

<sup>285</sup> « La faculté d’imaginer appréhende, donne une forme à des impressions qui sont donc originellement offertes par la sensibilité. En d’autres termes, sa spontanéité ne s’exerce pas indépendamment du sensible, mais au coeur du sensible ; l’imagination compose *dans* et non à *la place* de la perception », em MAKOWIAK, A. *Anthropologie d’un point de vue pragmatique : ‘De la faculté d’imaginer’*, p. 41

A *riqueza* que os produtos do espírito apresentam de uma só vez (em massa) ao entendimento na oratória e na poesia, com freqüência o coloca em embaraço em virtude de seu uso racional, e ele cai freqüentemente em confusão quando deve tornar distintos e separar todos os atos da reflexão que, embora obscuramente, realmente emprega aqui. Mas nisso a sensibilidade está isenta de culpa, ao contrário, é mérito dela ter oferecido ao entendimento rico material diante do qual os conceitos abstratos deste são freqüentemente apenas brilhantes ninharias.<sup>286</sup>

Por aí se vê que esta *apologia* da sensibilidade também será a defesa da faculdade de imaginação, tanto porque ela participa com propriedade deste oferecimento de material abastado para o entendimento, sobejamente no que toca à comunicação de idéias<sup>287</sup> eminentemente racionais (produtos da *eloqüência* e da *oratória*), como também, tal qual o sentido [*Sinn*], não pretende a posição de regente sobre seus próprios produtos; de fato, será a desvirtuação das faculdades superiores da alma a verdadeira responsável pela utilização *ambígua* do contínuo jogo livre da imaginação.

Seja como for, ainda carecemos de uma explicação mais específica a respeito do *plano instável* no qual o entendimento arisca seus lances e a partir do qual tanto pode perder – degenerando então as faculdades e habilidades que estão ou sob seu mando ou à disposição para os empreendimentos das outras duas, *juízo* e *razão* –, quanto pode ganhar, tornando exequível, conjuntamente a estas, a formação do cidadão do mundo.

Ao oferecer uma justificativa para a observação de que a faculdade de entendimento parece se favorecer de uma *diversidade* de representações distintas, Kant nota que:

(...) quando o sentido é distraído de sua atenção a um objeto qualquer mais fortemente perceptível por um diverso que por si só não pode chamar a

<sup>286</sup> KANT, I. *Antropologia pragmática*, p. 44

<sup>287</sup> “Whereas the regulative use of rational ideas of the first *Critique* was used for the systematic integration of the world on the phenomenal plane, the reflective use of rational ideas through aesthetic ideas can produce an interpretation of reality that encompasses the various levels of our awareness”, em MAKKREEL, R. *Imagination and Interpretation in Kant*, p. 129

atenção, isso não somente alivia, mas também vivifica o pensamento, porque ele necessita de uma imaginação persistente e esforçada que forneça matéria para suas representações do entendimento.<sup>288</sup>

Assumindo, aqui, o termo sentido [*Sinn*] como outro título para a *faculdade de entendimento*, Kant defende que suas condutas se beneficiam com o tenaz jogo livre da imaginação, na medida em que esta oferece uma multiplicidade de matéria para os seus conceitos, tanto quanto possibilita o relaxamento de sua *atenção* persistente sobre um objeto qualquer de exame. Compreende-se, então, que a faculdade de imaginação, por oferecer tanto *repouso* quanto *alimento*, vivifica [*beleben*], isto é, dá vida ao próprio entendimento, faculdade meramente *formal* de dar regras aos pensamentos<sup>289</sup>. Todavia, oferecer vida<sup>290</sup> não significa ser responsável por sua adequada orientação: a isto se incumbirão as faculdades da alma – entendimento, juízo e razão –, e é sobre elas que devem recair de fato as acusações de *confusão*, *mau governo* e *fraude*.

Por isto mesmo, colocado em termos corretos, o trabalho do entendimento se definirá exatamente pelo *esforço*<sup>291</sup> de separação das informações oferecidas em bloco pela *sensibilidade* (*sentido e imaginação*) segundo o “grande mapa de nosso espírito” [*der großen Karte unseres Gemüts*], cujos *domínios e território* conhecidos são justamente aqueles delineados por meio dos *conceitos, gosto e inclinações* dos

<sup>288</sup> KANT, I. *Antropologia pragmática*, p. 72

<sup>289</sup> “Assim, as categorias sem os esquemas [da imaginação] são apenas funções do entendimento relativas aos conceitos, mas não representam objeto algum”, em KANT, I. *CRP*, B 187

<sup>290</sup> É elucidativo aquilo que Kant dirá, abandonando o tipo de *inscrição protocolar*, sobre a *natureza* da imaginação, num opúsculo antecedente à edição da *CJ*, quando buscava exemplificar o método crítico para a concepção de uma *força fundamental*: « Par exemple, l’activité imaginaire [*Einbildung*]\* est chez l’homme un effet que nous ne reconnaissons pas comme étant de même espèce que les autres effets de l’esprit [*Gemüt*]\*. La force [*Kraft*]\* qui s’y rapporte ne peut donc être appelée autrement qu’imagination [*Einbildungskraft*]\* (en tant que force fondamentale [*Grundkraft*]\* ) », KANT, I. *Sur l’usage des principes téléologiques en philosophie*. In \_\_\_\_\_. *Oeuvres Philosophiques*. Vol. II, Paris: Éditions Gallimard, 1985, p. 588. \* Acréscimos nossos. KANT, I. *Über den Gebrauch teleologischer Prinzipien*. In: \_\_\_\_\_. *Schriften zur Naturphilosophie*. Band IX, 4 Aufl., Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1982, p. 165

<sup>291</sup> “O **esforço** [*Bestreben*] para chegar a ser consciente das próprias representações é ou *atenção* (*attentio*) ou *abstração* de uma representação de que sou consciente (*abstractio*). – Esta última não é uma mera omissão e descuido da primeira (...), mas um ato real da faculdade de conhecer para afastar, numa consciência, uma representação, de que sou consciente, da ligação com outras”, em KANT, I. *Antropologia pragmática*, p. 31. Negrinho nosso.

homens<sup>292</sup>. Desta forma, sendo o regente da *produção de conceitos*, e uma vez que consiga aprumar a sua batuta mediante um delicado equilíbrio entre as fontes distintas da sensibilidade na *faculdade do conhecimento*, o *entendimento* não só terá a oportunidade de realizar com propriedade a sua tarefa em seu *domínio*, como também, por intermédio desta mesma conduta, tornará exequíveis os negócios das outras duas faculdades superiores, o *juízo* e a *razão*.

Vejam, a partir da discussão do § 13 sobre o engano [*Blendwerk*] no *jogo artificial com a aparência sensível*, a maneira como a noção de *esforço* surgirá do controle, pela faculdade de entendimento, das contínuas informações oferecidas pelo jogo livre da faculdade de imaginação. Ali, Kant define duplamente o engano:

O engano provocado no entendimento pelas representações dos sentidos (*praestigiae*) pode ser natural *ou* também artificial, e é *ilusão* (*illusio*) ou *fraude* (*fraus*).<sup>293</sup>

A matéria disponível para a apresentação dos conceitos do entendimento, como já indicado, é sempre aquela oferecida pelas representações *sensíveis* que, por sua vez, comportam as intuições *fictícias* bem como as percepções *reais*. Logo, o entendimento deverá se encarregar primordialmente da avaliação sobre a *maneira* como estas modulações da faculdade de imaginação<sup>294</sup> lhe são apresentadas, sem o que acabará se *enganando* quanto a estas origens sensíveis diversas.

---

<sup>292</sup> É interessante, neste caso, aproximarmos a noção de *perfeição popular* preconizada pela *Antropologia pragmática*, de sua definição tal como Kant a faz notar na *Lógica*: “Com efeito, a verdadeira popularidade exige muito conhecimento prático do mundo e dos homens, conhecimento dos *conceitos*, do *gosto* e das *inclinações* dos homens, o que sempre deve ser levado em conta na apresentação e mesmo já na escolha das expressões convenientes e apropriadas à popularidade”, em KANT, I. *Manual dos cursos de lógica geral*, p. 97. Grifo nosso.

<sup>293</sup> KANT, I. *Antropologia pragmática*, p. 48

<sup>294</sup> Por contraste com a investigação proposta na *Dialética transcendental* da *CRP*: “Não nos compete aqui [na *CRP*] tratar da aparência empírica (por exemplo, das ilusões ópticas) que apresenta o uso empírico das regras, aliás justas, do entendimento, mas onde a *faculdade de julgar é desviada pela influência da imaginação*”, em KANT, I. *CRP*, B 351. Grifo nosso.

Contudo, devemos recuperar aqui um dos resultados oferecidos pela *Dialética transcendental* da CRP, a saber, aquele que trata do forjamento natural de ilusões como pertencendo à estrutura própria da razão<sup>295</sup>. A partir deste resultado, podemos tanto inferir que – no tocante à *aparência empírica* devedora da *transcendental* – também existirão formas naturais em face das artificiais de engano, quanto esperar que, após a avaliação sobre as modulações peculiares da imaginação, o entendimento se responsabilize por ou dissipar aqueles enganos artificiais ou reabilitar a função legítima, porque essencial, daqueles naturais<sup>296</sup>. Numa palavra, caberá ao entendimento o esforço para desfazer a estrutura degenerada da *fraude* [*Betrug*], ou dar oportunidade à aplicação legítima da função da *ilusão* [*Täuschung/Illusion*]. Em ambos os casos, a presença incontornável da faculdade de imaginação como manancial de conteúdo para estas ações da faculdade de entendimento.

Com efeito, a dissolução da fraude<sup>297</sup> se dará pela confrontação do entendimento entre os fenômenos do sentido interno e a realidade das intuições empíricas<sup>298</sup>, sendo essas as únicas informações da sensibilidade que possibilitam *stricto sensus* a produção de *conhecimento empírico*. Inversamente, a aplicação legítima das ilusões se dará à luz da disposição sábia da *Natureza* para a realização da destinação humana, que

---

<sup>295</sup> “E isto, porque na nossa razão (considerada como uma faculdade humana de conhecimento) há regras fundamentais e máximas relativas ao seu uso, que possuem por completo o aspecto de princípios objetivos, pelo que sucede a necessidade subjetiva de uma certa ligação dos nossos conceitos, em favor do entendimento, passar por uma necessidade objetiva da determinação das coisas em si. *Ilusão* [*Illusion*] esta que é inevitável, assim como não podemos evitar que o mar nos pareça mais alto ao longe do que junto à costa (...)”, em KANT, I. CRP, B 353

<sup>296</sup> “A Ciência, pretensamente juiz do erro-*distração*, torna-se o melhor exemplo do erro-*ilusão*. A falsidade não é mais uma falta com relação a uma verdade sempre segura (desde que eu preste atenção), mas um descuido quanto à fragilidade do saber”, em LEBRUN, G. *Do erro à alienação*, p. 22

<sup>297</sup> “A *fraude* [*Betrug*]\* dos sentidos ocorre, porém, quando a aparência cessa imediatamente, tão logo se saiba o que se passa com o objeto”, em KANT, I. *Antropologia pragmática*, p. 49. \* Corrigido por comparação com o original.

<sup>298</sup> “A propensão ao ensimesmamento, junto com as *ilusões do sentido interno* que dela decorrem, só pode ser corrigida se o ser humano é reconduzido ao mundo exterior e, com isso, à ordem das coisas que se apresentam aos sentidos externos”, em KANT, I. *Antropologia pragmática*, p. 61. Grifo nosso.



ultrapassará a alçada da faculdade de entendimento, conquanto pressupondo esta sua afinada execução.

A respeito da *propensão* à fraude<sup>299</sup>, Kant assevera na conclusão do § 13:

Parece que o sentimento de surpresa perante o inaudito tem em si mesmo algo de muito atraente para o homem fraco: não só porque se lhe abrem novas perspectivas, mas porque com isso é induzido a se livrar do uso da razão, para ele tão incômodo, e a pôr os outros no mesmo estado de ignorância que o seu.<sup>300</sup>

Ora, o *homem fraco* apresentado neste excerto é o representante afeito da *menoridade*, agregado humano que abre mão de pensar por si mesmo ao usar prosaicamente *preceitos e fórmulas prontas* de pensamento por *covardia* ou *preguiça*<sup>301</sup>. Neste particular, fica evidente dentre tais motivadores aquele escolhido por Kant para esta sua censura sobre a dispensa do trabalho racional.

O homem fraco se coloca à mercê dos fluxos de pensamentos por *preguiça* de exame sobre a razão de ser dos próprios juízos, abrindo, por conseguinte, novas perspectivas *extraterrenas*<sup>302</sup>, porquanto pervertendo a ordem natural da faculdade de conhecimento<sup>303</sup>. Igualmente, é esta mesma preguiça a causadora do emprego indiscriminado de juízos com o intuito de desoneração das implicações morais – isto é,

---

<sup>299</sup> “Em ambos os casos [desvario ou sonho de visionário] a *enfermidade do espírito* é a propensão a tomar o jogo das representações do sentido interno por um conhecimento empírico, quando é só uma ficção, e também a se entreter frequentemente com um estado de ânimo artificial, talvez porque seja considerado saudável e elevado acima da baixa das representações sensíveis, e a enganar a si mesmo com intuições forjadas conforme aquele estado (sonhar acordado)”, em KANT, I. *Antropologia pragmática*, p. 60

<sup>300</sup> KANT, I. *Antropologia pragmática*, p. 50

<sup>301</sup> Cf. nota de rodapé n. 108

<sup>302</sup> “Pois pouco a pouco o homem toma aquilo que ele mesmo introduziu de propósito na mente por algo que já fora posto antes nela, e crê ter apenas descoberto nas profundezas de sua alma o que ele mesmo havia se imposto”, em KANT, I. *Antropologia pragmática*, p. 61

<sup>303</sup> “Mas querer espreitar como vêm por si próprios ao espírito, *mesmo sem ser evocados* (isso ocorre pelo jogo da imaginação poética involuntária), é uma inversão da ordem natural da faculdade de conhecer, porque então os princípios de pensar não vêm antes (como devem), mas depois, e isso, ou já é uma enfermidade do espírito (melancolia), ou conduz a ela e ao hospício”, em KANT, I. *Antropologia pragmática*, p. 34

da responsabilidade proveniente da deliberação contínua sobre as próprias escolhas –, que culminam na perversão da genuína *ignorância*<sup>304</sup> ao propiciar unicamente o surgimento de *egoístas lógicos*. Tal se observa porque seu representante “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*)”<sup>305</sup>. Em cada um destes momentos, por seu turno, o *emprego ambíguo* dos arranjos sensíveis disponibilizados pela faculdade de imaginação, do qual sua *conduta ambivalente* claramente não pode ser culpada.

Já a *ilusão* terá o seu uso garantido segundo a mesma via por meio da qual a *fraude* pretendia se assegurar, ou seja, pela propensão da razão humana para o *engano*<sup>306</sup>. Kant, no § 14 da *Antropologia pragmática*, posiciona-se da seguinte maneira no que tange a sua versão positiva:

A natureza implantou sabiamente no homem a propensão a se deixar de bom grado enganar, quer para salvar a virtude, quer para conduzi-lo a ela. A boa e honrosa *decência* é uma aparência exterior que infunde respeito aos outros (não se fazer vulgar).<sup>307</sup>

Sobre a disposição sábia da Natureza aqui presente, não deve ser desvalorizado o seu vínculo estreito com um outro resultado da *CRP* apresentado no *Apêndice a dialética transcendental*. Ali Kant defende a natureza compreendida teleologicamente como uma noção profícua para os agrupamentos das coisas do *mundo*, isto é, de suas

---

<sup>304</sup> “*Ignorância* não é estupidez (...). Aliás, é prova de bom entendimento se o ser humano sabe ao menos como deve fazer bem uma pergunta (para ser instruído pela natureza, ou por outro ser humano)”, em KANT, I. *Antropologia pragmática*, p. 102

<sup>305</sup> KANT, I. *Antropologia pragmática*, p. 28

<sup>306</sup> É o que Prado Jr. aponta, ao comentar a noção de Loucura no *último* Wittgenstein: “Mas o erro se distingue da ilusão, em espécie de ilusão filosófica. Mesmo porque a ilusão filosófica é, de alguma maneira, *natural*, se não necessária. Como a *aparência transcendental* de Kant, que não ofende o uso *lógico* do entendimento e responde a uma *necessidade da Razão*”, em PRADO Jr., B. *Erro, Ilusão, Loucura*. São Paulo: Ed. 34, 2004, p. 54

<sup>307</sup> KANT, I. *Antropologia pragmática*, p. 51

*manifestações*, com o objetivo de que a razão alcance a sua máxima *unidade sistemática*<sup>308</sup>, e não, ao contrário, uma abertura para a investigação, ou defesa, dos desígnios de um Demiurgo. Com a *Antropologia pragmática*, elucida-se o *desvario* ou *sonho de visionário* de tal conduta, ambas as desvirtuações das faculdades superiores da alma escoradas no emprego equivocado da imaginação<sup>309</sup>.

Mas porque *natural*, o engano precisará claramente servir para algum fim. A resposta de Kant é taxativa: a utilidade desta disposição – no plano *pragmático* traçado para a *Antropologia* – será a de *infundir* respeito aos homens por suas *aparências exteriores decorosas*. Lembremos, igualmente, que já na *História Universal*, sob a insígnia da *insociável sociabilidade*, Kant não permitia qualquer *engano* quanto ao pouco caso apresentado pelos homens a respeito de seu *destino* descoberto pela razão, por comparação ao *desatino* de seus desejos e impulsos egoístas, elementos que, por seu turno, produzem a própria matéria da *Antropologia pragmática*. A dizer a verdade, são estes os produtos – enquanto *manifestações sociais* que compõem o *mundo da cultura* – a serem agrupados segundo uma perspectiva teleológica engendrada pela razão para a condução de seus negócios que, já os conhecemos, identificam-se ponto por ponto com a consecução de sua destinação moral.

Com efeito, tais manifestações ocorrerão porque, não se deixando passar por *vulgar*, um homem forçará seu companheiro a também executar o mesmo *papel social*, a fim de que este possa de igual maneira ser portador de equivalente respeito, culminando na produção de regras de comportamento que, no fim, não passarão de *bela*

---

<sup>308</sup> Cf. nota de rodapé n. 145

<sup>309</sup> « C'est pourquoi l'exaltation propre à la métaphysique, qui consiste à prétendre connaître les idées en se passant du secours de l'intuition, est toujours une manière pathologique d'exercer son imagination dans le domaine de la connaissance : elle consiste à 'créer' des intuitions là où cette dernière fait défaut, c'est-à-dire à confondre cette image singulière qu'est le schéma avec une perception. (...) la faculté d'imaginer est au coeur de la constitution *transcendentale* de l'objectivité, lorsqu'elle est productrice, comme de la *transcendance* métaphysique, lorsqu'elle est créatrice », em MAKOWIAK, A. *Anthropologie d'un point de vue pragmatique : 'De la faculté d'imaginer'*, p. 46

*aparência*, qual seja de uma “distância necessária para não rebaixar um a mero instrumento do gozo do outro”<sup>310</sup>. O que à primeira vista passaria por um logro, isto é, fraude, não chegará a tanto, já que todos os homens em sociedade assentirão sobre não ser exatamente sinceros em seu trato mútuo.

Feitas as contas, quanto mais os seres humanos se tornam civilizados, tanto maior é o número de atores; eles aparentam simpatia, respeito pelos outros, recato, altruísmo, sem enganar ninguém com isso, porque cada um dos demais está de acordo que não se está sendo exatamente sincero, e também é muito bom que as coisas sejam assim no mundo.<sup>311</sup>

Segundo esta avaliação de Kant, o acordo mútuo de insinceridade entre os homens garante que tal pacto não seja julgado como *desonestidade*<sup>312</sup>, o que acarretaria ver na disposição natural para o *engano* um mal, essencial e intransponível, da razão. Contrariamente, ao executar *papéis sociais*, ou seja, representações exteriores de simpatia, respeito mútuo etc., os homens terminam por desenvolver o então intrincado sistema de regras e condutas sociais, a *bela aparência*, viabilizando assim a convivência mútua entre estes seres peculiares que, não suportando viver juntos, não podem prescindir de sua vizinhança.

Neste primeiro momento, a *civilização* não passará de uma produção de atores que vendem para vantagem própria seus personagens sob a forma de virtudes verdadeiras, conquanto não passando de *sinais vazios*<sup>313</sup>. E isto é tudo de que necessitará a Natureza para a realização de seus objetivos a respeito dos homens:

<sup>310</sup> KANT, I. *Antropologia pragmática*, p. 51

<sup>311</sup> KANT, I. *Antropologia pragmática*, p. 50

<sup>312</sup> “(...) impedir que qualquer pessoa creia na virtude, é alta traição à humanidade”, em KANT, I. *Antropologia pragmática*, p. 52

<sup>313</sup> “A *cortesia* (polidez) é uma aparência de condescendência que infunde amor. As *reverências* (saudações) e todo galanteio *cortês*, junto com os mais calorosos protestos verbais de amizade, nem sempre são precisamente *verdades* (...), mas tampouco *enganam*, porque cada uma sabe pelo que os deve tomar, e principalmente porque esses sinais [*Zeichen*]\*, inicialmente vazios, de benevolência e de respeito conduzem pouco a pouco a verdadeiros caracteres de tal espécie”, em KANT, I. *Antropologia pragmática*, p. 51. \* Corrigido por comparação com o original.

preencher, com economia de princípios, tais vacuidades com motivos genuínos para a efetivação da destinação moral humana.

Este estratagema engenhoso da Natureza é apresentado na seqüência:

Pois, porque os homens representam esse papel, as virtudes, cuja aparência apenas afeta por um longo espaço de tempo, são por fim pouco a pouco realmente despertadas e passam a fazer parte do caráter. – Fraudar\* [*betrügen*], porém, o fraudador [*Betrüger*] que há em nós mesmos, a inclinação, é, por sua vez, voltar a obedecer à lei da virtude, não fraude [*Betrug*], mas inocente ilusão [*Täuschung*] de nós mesmos.<sup>314</sup>

O conceito de *virtude*, definido como a força moral do agente no cumprimento do dever<sup>315</sup>, não provém do *hábito*, coleção de ações mecanicamente reiteradas que engessa a liberdade do espírito; pelo contrário, constrange-o na medida em que é apresentado como exercício original e constante da atividade racional. É, portanto, o antípoda da *inclinação* engendradora do hábito que, todavia, precisa travesti-la, a fim de que, julgando se dedicar aos próprios assuntos, ao desatino de seus prosaicos desejos e vontades, os homens inadvertidamente passem a acreditar na realidade factual daqueles sinais vazios e, assim, ponham-se a se esforçar, por livre escolha e continuamente, no cumprimento do dever. O que de início não passava de *inocente ilusão*, transforma-se em *disposição* para a ação, com a qual a Natureza consegue oferecer realidade àqueles meros papéis sociais.

Ora, motivos morais são justamente opostos àquelas condutas do homem fraco, cujos emprego e disseminação de fórmulas prontas de pensamento ainda a pouco eram apresentados, à luz das faculdades da mente, como uma desobrigação do trabalho do entendimento sobre o material fornecido pela imaginação. Caso seja, pois, de

<sup>314</sup> KANT, I. *Antropologia pragmática*, p. 50. \* Corrigido por comparação com o original.

<sup>315</sup> “(...) virtude é a *força moral* no cumprimento do seu dever, que jamais se tornará hábito, devendo provir, sempre de forma inteiramente nova e original, da maneira de pensar”, em KANT, I. *Antropologia pragmática*, p. 46

incumbência do entendimento desfazer a estrutura fraudulenta do engano para viabilizar aquela natural, então este seu esforço emergirá no plano das interações humanas sob a forma dupla de anuência em sociedade a respeito do jogo de insinceridades, uso genuíno da ilusão, e de acolhimento sincero e pessoal, pelo indivíduo, da realidade destas virtudes como motivos morais legítimos <sup>316</sup>.

É, portanto, nesta transição da *correção da fraude* para a *aplicação autêntica da ilusão* no plano das faculdades da alma que, no tocante aos homens em conjunto, o processo civilizatório deixa-se entrever não tanto como mera produção de *atores sociais*, ainda que de saída seja assim definido, quanto como formação de *cidadãos do mundo*, isto é, de implantação nos homens do gosto pela *própria instrução*. Por conseguinte, tal conversão de atores em cidadãos já implica a noção de *aprimoramento moral*, cuja delicada operação, sempre ameaçada de corrupção, pressuporá o exercício continuado de mestria de si mesmo, do controle *razoável* dos próprios poderes e habilidades apenas descobertos em seus usos. Não por acaso, grande parte do que irá se seguir a esta apresentação das faculdades da mente acerca da *faculdade superior do conhecimento* versará sobre as diversas formas de engano do entendimento agrupadas segundo a classificação da *loucura* e, no respeitante às suas apresentações eminentemente originais, sob a égide da *genialidade*. Numa palavra, entre as figuras emblemáticas do *louco* e do *gênio*, os homens caminharão *pragmaticamente* no mundo da *Cultura*.

---

<sup>316</sup> “Somente a aparência do bem *em nós mesmos* precisa ser eliminada sem clemência, e rasgado o véu com que o amor-próprio encobre nossos defeitos morais, porque a aparência *frauda*\* [*betriügt*] onde o indivíduo, recorrendo a algo sem nenhum conteúdo moral, encena para si mesmo a anulação de sua própria culpa ou até, dispensando esse expediente, se convence de não ser culpado de nada (...)”, em KANT, I. *Antropologia pragmática*, p. 52. \* Corrigido por comparação com o original.

Porém, se é de *gosto* que se trata no tocante à noção de *aprimoramento moral*, ou seja, de tornar *palatável*<sup>317</sup> aos homens aquelas condutas que de início precisavam ser executadas a *contra-gosto*, então já nos encontramos dentro do território dedicado ao *sentimento de prazer e desprazer*, cujo controle será de incumbência do *poder de julgar*. Kant explica no § 67 da *Antropologia pragmática* esta transição da seguinte maneira:

Toda *exposição* da própria pessoa ou da sua arte feita com gosto pressupõe um *estado de sociabilidade* (para se comunicar), que nem sempre é sociável (de participação no prazer dos demais), mas de início é geralmente *bárbaro*, insociável e de mera rivalidade.<sup>318</sup>

Kant define aqui a *sociabilidade* apenas como a *capacidade* dos homens de entrarem em acordo sobre seus pensamentos e impressões por meio da *comunicação* e, neste ponto, nenhuma informação pode ser analiticamente extraída sobre o grau volitivo ajuntado ao seu exercício. Com efeito, tal como vimos com os opúsculos anteriores sobre a História, a aurora da convivência humana se mostrava *insociável*, apoiada que estava nos primeiros exercícios de uma razão ainda bruta. Apresentar-se com gosto ali indicava apenas as tentativas de obtenção de *vantagens* que garantissem minimamente a sobrevivência destes homens rudes num mundo ainda muito *obscuro*<sup>319</sup>.

Contudo, não obstante tratar-se no início de *estratégias de sobrevivência* mais do que de *fruição* no objeto, ou até mesmo, como de fato se configurava, de ambas

---

<sup>317</sup> Cf. a maneira como Kant resolve, em *termos lingüísticos*, a dupla possibilidade que a palavra *gosto* [*Geschmack*] possui para indicar um *órgão* do sentido corporal e uma ação peculiar do *poder de julgar*: “Ainda mais extraordinário é isto: que a habilidade de provar pelo sentido se algo é um objeto de fruição de um mesmo sujeito (não se sua escolha é universalmente válida) (*sapor*) foi sendo elevada até passar a denominar a sabedoria (*sapientia*), provavelmente porque um fim incondicionalmente necessário não precisa de reflexões nem de ensaios, mas vem imediatamente à alma como que pelo sabor daquilo que é salutar”, em KANT, I. *Antropologia pragmática*, p. 140

<sup>318</sup> KANT, I. *Antropologia pragmática*, p. 138

<sup>319</sup> Cf. nota de rodapé n. 195

estarem imiscuídas<sup>320</sup> nas *representações obscuras* daqueles homens, as primeiras exposições de si mesmos e dos frutos de sua técnica *com gosto* já assinalavam uma operação peculiar da razão que não se subordinaria diretamente às *sensações de prazer e desprazer sensoriais*, tais quais os outros animais. Aos homens, pelo contrário, foi facultada a possibilidade de gerência sobre o *sentimento de prazer e desprazer sensível*, provocando-o ou suprimindo-o segundo seus objetivos *paulatinamente* descobertos e em acordo ao grau de habilidade de seu controle *lentamente* adquirido.

Seja como for, na *Antropologia pragmática* Kant não terá a pretensão de investigar o que pôde de início ter ocorrido a respeito destes primeiros fachos de razão, e se vez ou outra efetua tal recuo – por exemplo, retomando certos temas e resultados específicos da investigação proposta na *Conjetura* – é sempre com um único objetivo. Delinear mais adequadamente o *caráter* específico dos homens nos usos de seus *poderes e faculdades* no presente atual, com o objetivo de *incentivar os cidadãos do mundo*, mediante elogio e instrução, a aplicarem-nos no *mundo*, tal como a *exposição popular*<sup>321</sup> pressupõe.

Neste sentido, Kant mostrava na *Conjetura* que é da natureza dos homens a possibilidade de controle do sentimento de prazer e desprazer *sensível*, âmbito peculiar de *atividade* da sensibilidade circunscrito pela faculdade de imaginação, como de outro modo ainda a pouco entrevíamos em sua relação com o entendimento. O acréscimo,

---

<sup>320</sup> “No entanto, resulta ser uma qualidade da razão poder, com a ajuda da imaginação, provocar de modo artificial novos desejos que, além de não se fundarem numa necessidade natural, estão com ela em contraste direto; desejos que, se no princípio merecem o nome de *concupiscência*, pouco a pouco se convertem num enxame de inclinações supérfluas, e mesmo antinaturais, que recebe o nome de *voluptuosidade*. A ocasião para abandonar o impulso natural pode ser apenas insignificante; porém, o êxito das primeiras tentativas, o fato de ter-se dado conta de que sua razão (VIII, I 12) tinha a faculdade de transpor os limites em que são mantidos todos os animais, foi muito importante, e, para o modo de vida, decisivo”, em KANT, I. *Conjetura*, p. 112. Sublinhado nosso.

<sup>321</sup> “Mas, para aprender a verdadeira popularidade, é preciso ler os antigos, por exemplo, os escritos filosóficos de Cícero, os poetas Horácio, Virgílio etc. Entre os modernos, Hume, Shaftesbury etc., homens que, todos eles, muito freqüentaram um ambiente mundano requintado (**die verfeinerten Welt**), sem o que não se pode ser popular”, em KANT, I. *Manual dos cursos de lógica geral*, p. 97



então, que será apresentado na *Antropologia pragmática* tocará o essencial desta *faculdade superior de conhecimento*, a saber, a implicação *social* de suas ações singulares, porquanto esta disposição com gosto de si mesmo e dos produtos de sua arte significará, nos homens, o apelo para o *assentimento público* sobre estes arranjos tornados exequíveis por intermédio da imaginação.

O *juízo de gosto*, assim, estará atrelado à maneira como os objetos, empíricos ou não<sup>322</sup>, são organizados entre si com vistas a *harmonizar* a mera sensação (face passiva da *sensibilidade*) com a atividade criativa (produtiva) da *imaginação*<sup>323</sup> segundo a *unidade* que só a *faculdade de entendimento* pode proporcionar. Logo, o seu julgamento terá validade apenas no que respeita à *forma* como tais arranjos permitem, ou não, a satisfação dos sujeitos<sup>324</sup>.

Com efeito, o juízo de gosto se apóia na pressuposição necessária de que o *equilíbrio entre as faculdades da mente* daquele que *propõe* os arranjos sensíveis e que, portanto, reivindica uma *regra universal* para o sentimento de prazer, dar-se-á igualmente naquele que julgará sobre tais disposições dos objetos, anuindo ou refutando<sup>325</sup> esta regra reivindicada. Por isto, fica implicado nesta *relação dialógica*

---

<sup>322</sup> “Música e artes plásticas (pintura, escultura, arquitetura e jardinagem) requerem gosto, como receptividade de um sentimento de prazer para as meras formas da intuição externa – aquela em relação à audição, estas em relação à visão. Em contrapartida, o modo da representação *discursiva* por meio da linguagem oral ou pela escrita contém duas artes em que se pode mostrar o gosto: *eloquência e poesia*”, em KANT, I. *Antropologia pragmática*, p. 142

<sup>323</sup> “Porém, no *gosto* (da escolha), isto é, na faculdade de julgar estética, não é imediatamente a *sensação* (o material da representação do objeto), mas a maneira como a livre imaginação (produtiva) a harmoniza mediante criação, ou seja, é a *forma* que produz a satisfação com o objeto, pois somente a forma é capaz de reivindicar uma regra universal para o sentimento de prazer”, em KANT, I. *Antropologia pragmática*, p. 138

<sup>324</sup> “[O gosto] é, por conseguinte, uma faculdade de julgar *socialmente* os objetos exteriores na imaginação. – Aqui a mente sente sua liberdade no jogo das representações da imaginação (por conseguinte, da sensibilidade), pois a sociabilidade com outros seres humanos pressupõe liberdade – e esse sentimento é *prazer [Lust]*”, em KANT, I. *Antropologia pragmática*, p. 138

<sup>325</sup> “O julgamento de um objeto pelo gosto é um juízo sobre o acordo ou conflito entre a liberdade no jogo da imaginação e a legalidade do entendimento, e diz respeito apenas à forma de *julgar* esteticamente (unificabilidade das representações sensíveis)”, em KANT, I. *Antropologia pragmática*, p. 138

sobre a forma dos arranjos um *sentido comum*<sup>326</sup> mediante o qual os homens terão a possibilidade de se conciliar<sup>327</sup>. É nesta medida que o *juízo de gosto* pressupõe um “estado de sociabilidade” como aquele de comunicação entre os homens a respeito de seus pensamentos e impressões.

Por outro lado, a *consciência* do específico sentimento de prazer causado pelo jogo de representações, propiciado por intermédio da faculdade de imaginação, apenas poderá emergir com a *aparagem*<sup>328</sup> das arestas excessivamente insociáveis daqueles homens ainda muito rudes que tinham no seu horizonte, em grande medida, apenas estratégias de sobrevivência. Isto equivale à defesa de que extrair prazer *consciente* do gosto, condição necessária para que o *estado de sociabilidade* se torne *sociável*, ou seja, “de participação no prazer dos demais”, é de fato uma *conquista* humana do controle sobre *o sentimento de prazer e desprazer* enquanto *faculdade superior de conhecimento*.

Conquista, aliás, sempre *ameaçada*, caso retomemos o tema da *menoridade* em vista do gerenciamento desta faculdade. Apontamos que o modelo de conduta do homem fraco, a respeito da *faculdade superior do conhecimento*, definia-se pela aplicação indistinta das *regras de pensamento* às informações específicas oferecidas

---

<sup>326</sup> “Portanto, somente sob a pressuposição de que exista um sentido comum (pelo qual, porém, não entendemos nenhum sentido externo, mas o efeito decorrente do jogo livre de nossas faculdades de conhecimento), somente sob a pressuposição, digo eu, de um tal sentido comum o juízo de gosto pode ser proferido”, em KANT, I. *CJ*, p. 83

<sup>327</sup> “Eis, pois, um acordo entre a imaginação como livre e o entendimento como indeterminado. Eis *um acordo igualmente livre e indeterminado* entre faculdades. Devemos dizer acerca deste acordo que ele define um senso comum propriamente estético (o gosto). Com efeito, o prazer que supomos comunicável e válido para todos é apenas o resultado deste acordo”, em DELEUZE, Gilles. *A filosofia crítica de Kant*. Lisboa: Edições 70, 2000, p. 56

<sup>328</sup> Assim Starobinski comentará a permanência do “natural” na civilidade: « Le naturel, ainsi ‘urbanisé’ et ‘poli’, est compatible avec la civilité, et ne comporte plus les éléments d’agressivité inséparables de l’idée que l’on se fait de l’individu ‘rustique’ (antonyme d’urbain) ou ‘grossier’ (antonyme de ‘poli’). Le plaisir, pour une large part, est rendu possible par la suppression concertée, par le refus *conventionnel* de l’éventualité agressive dont tous les rapports humains sont naturellement chargés : ainsi s’ouvre un espace protégé, **un espace de jeu**, un champ clos où, d’un commun accord, les partenaires renoncent à se nuire et à s’attaquer, tant dans le commerce ordinaire que dans ce qui touche l’amour », em STAROBINSKI, J. *Le remède dans le mal : critique et légitimation de l’artificie à l’âge des Lumières*. Saint-Amand : Gallimard, 1989 , p. 61. Negrito nosso.

pela *sensibilidade* (*sentido e imaginação*). Por seu turno, sua versão no território do *sentimento de prazer e desprazer* desvirtuará justamente esta configuração *sociável* do *estado de sociabilidade* que, não suprimindo a estrutura essencialmente *antagônica* dos homens, molda-a ao reorientá-la para condutas humanas não aviltantes, como o prova a noção de *bela aparência* enquanto exemplo de aplicação autêntica da disposição da razão humana para o engano.

Sobre os *usos* deste sentimento de prazer particular, Kant oferece a seguinte explicação no § 63 da *Antropologia pragmática*:

Há um modo de contentamento que é, ao mesmo tempo, *cultura*, a saber, aumento da capacidade de fruir ainda mais os contentamentos dessa espécie, tais como o das ciências e belas-artes. Mas um *outro* modo é o *consumo*, que sempre nos faz menos capazes de fruições posteriores.<sup>329</sup>

O metro ‘pragmático’ com o qual Kant julgará os produtos da gerência do *sentimento de prazer e desprazer* será determinado pela capacidade apresentada por um *contentamento* [*Vergnügen*] de viabilizar, ou impossibilitar, outros contentamentos. Esta avaliação, por sua vez, estará apoiada na relação de oposição (como par de *contrários*) estabelecida entre contentamento e *dor* [*Schmerz*], tal como a *mente* [*Gemüt*] a perceberá<sup>330</sup>.

Assim, a *cultura* será compreendida na *Antropologia pragmática* como a *promoção* dos produtos oferecidos pelas ciências e belas-artes cujos efeitos, causando contentamento nos homens, apenas incitam a outros contentamentos, ou seja, à criação de novos produtos, instilando por fim o seu *progresso cultural*. Por contraste, o *consumo* [*Abnutzung*] terá como meta a iteração continuada de meras fruições dos

<sup>329</sup> KANT, I. *Antropologia pragmática*, p. 134

<sup>330</sup> “O que me impele imediatamente (pelo sentido) a *abandonar* meu estado (a sair dele) me é *desagradável* – me é doloroso; do mesmo modo, o que me impele a *conservá-lo* (a permanecer nele) me é *agradável*, me contenta”, em KANT, I. *Antropologia pragmática*, p. 128

*sentidos* como preenchimento do *tédio*. Esse, sendo entendido como dor *positiva*<sup>331</sup>, isto é, sensação de desagrado que *não impele* o homem a abandonar tal estado, acabará por enfraquecer a capacidade de fruição que, contrariamente, vivifica-se em termos justos com a alternância de estímulos oferecidos pela natureza<sup>332</sup>.

Atentemos a este enfraquecimento da capacidade de fruição por um instante. Já indicamos anteriormente que a faculdade de entendimento se beneficia da diversidade constante de informações oferecidas pela imaginação e que, portanto, é esta a faculdade efetivamente *vivificadora* daquela. Da mesma maneira, acabamos de apontar que o *juízo de gosto* se preocupará apenas com o jogo livre<sup>333</sup> da imaginação concordante subjetivamente às regras do entendimento com vistas à comunicação pelos homens de seus pensamentos e juízos, e que tal será percebido por eles como prazer. Tendo estas duas informações em perspectiva, podemos inferir que o embotamento<sup>334</sup> da *capacidade de fruição* dos homens será determinado pelo empedramento, dir-se-ia mesmo corrupção, de sua própria *atividade racional*, visto que ambas se mostram ancoradas na *promoção*, ou *decesso*, das ações constantes da faculdade de imaginação como provedora de material copioso para os produtos do espírito.

O *tédio*, neste sentido, indicará tão-só uma desvirtuação do *sentimento de prazer e desprazer sensível* pelo incentivo apenas de *sensações de prazer sensoriais*, tanto quanto a lógica do *consumo* a dinâmica social que, de maneira afetada, pretende a

---

<sup>331</sup> “Por fim, ao menos uma dor negativa afetará freqüentemente aquele que uma dor positiva não incita à atividade, o *tédio*, como *vazio de sensação* (...)”, em KANT, I. *Antropologia pragmática*, p. 129

<sup>332</sup> “Um contentamento tampouco pode se seguir imediatamente a outro, mas, entre um e outro, tem de se encontrar a dor. São pequenos obstáculos à força vital, mesclados com incrementos dela, que constituem o estado de saúde”, em KANT, I. *Antropologia pragmática*, p. 128

<sup>333</sup> “Portanto, unicamente uma conformidade a leis sem lei, e uma concordância subjetiva da faculdade da imaginação com o entendimento sem uma concordância objetiva, já que a representação é referida a um conceito determinado de um objeto, pode coexistir com a livre conformidade a leis do entendimento (a qual também foi denominada conformidade a fins sem fim) e com a peculiaridade de um juízo de gosto”, em KANT, I. *CJ*, p. 86

<sup>334</sup> “Quanto mais intensamente os sentidos se sentem *afetados*, ainda que o grau de influxo exercido sobre eles permaneça o mesmo, tanto menos eles *ensinam*. Ou inversamente: para que ensinam muito, precisam ser moderadamente afetados”, em KANT, I. *Antropologia pragmática*, p. 57

desoneração dos homens das implicações legítimas de sua atividade racional. Se a *menoridade* é julgada como o mal da modernidade de que os próprios homens são culpados, seu registro na segunda das *faculdades superiores de conhecimento* será dado pela perversão do *juízo de gosto* incentivadora apenas de contentamentos dissimuladores do tédio<sup>335</sup>. Numa palavra, longe de estabelecer uma verdadeira sociabilidade, a lógica entediante do consumo precipita somente a proliferação de *egoístas estéticos*. Segundo a avaliação de Kant:

O egoísta *estético* é aquele ao qual o próprio *gosto* basta, ainda que outros possam achar ruins, censurar ou até ridicularizar seus versos, quadros, música etc. Ele priva a si mesmo do progresso para o melhor, se se isola com seu juízo, aplaude a si mesmo e só em si mesmo busca a pedra de toque do belo da arte.<sup>336</sup>

Seu antídoto, a própria modernidade o oferece: a promoção da *cultura*. Esta não será outra coisa do que a *comunicação*, viabilizada socialmente pelo juízo de gosto, do “movimento formigante das idéias”<sup>337</sup>, tornado possível pelas ações do *Espírito*<sup>338</sup>, outra nomeação para a *faculdade produtiva* da razão. *Espírito* e *gosto*<sup>339</sup>, assim, apresentar-se-ão como ações complementares estabelecidas entre a *razão* e o *juízo* com a finalidade de

<sup>335</sup> “Assim, o fastio com a própria existência, o vazio mental provocado pela falta de sensações a que se anseia sem cessar, o *tédio* em que se sente ao mesmo tempo o peso da indolência, isto é, do enfado com qualquer ocupação que poderia se chamar de trabalho e que poderia acabar com aquele fastio porque está ligada a fadigas, é um sentimento sumamente repugnante, cuja causa não é outra que a inclinação natural à *comodidade* (repouso não precedido de esforço)”, em KANT, I. *Antropologia pragmática*, p. 50

<sup>336</sup> KANT, I. *Antropologia pragmática*, p. 29

<sup>337</sup> “Tal é, portanto, a função do *Geist*: não a de organizar o *Gemüt* de modo a fazer dele um ser vivo ou o análogo da vida orgânica ou ainda a vida do próprio Absoluto; mas a de vivificá-lo, de fazer nascer na passividade do *Gemüt*, que é aquela da determinação empírica, o movimento formigante de idéias, – essas estruturas múltiplas de uma totalidade em devir, que se fazem e se desfazem como tantas vidas parciais que vivem e morrem no espírito”, em FOUCAULT, M. *Introdução*, p. 22 [39]

<sup>338</sup> “Denomina-se **espírito** o princípio que vivifica a mente por meio de *idéias*. *Gosto* é uma mera faculdade reguladora de julgar a forma na ligação do diverso na imaginação; espírito, porém, é a faculdade produtiva da razão, de atribuir um *modelo* para aquela forma *a priori* da imaginação”, em KANT, I. *Antropologia pragmática*, p. 143

<sup>339</sup> “Espírito e gosto: o *primeiro* para criar idéias, o *segundo* para imitá-las à forma adequada às leis da imaginação produtiva e, assim, *formá-las* (*fingendi*) *originalmente* (não imitativamente)”, em KANT, I. *Antropologia pragmática*, p. 143

oferecer concretude no *mundo da cultura*<sup>340</sup> – palco de ação e instrução do *cidadão do mundo* – à destinação da razão humana<sup>341</sup>.

Grosso modo, as aplicações sociais do *juízo de gosto* serão tão múltiplas e vastas quanto forem as manifestações do irrequieto espírito humano. Para nossos propósitos, reteremos apenas uma, e talvez a mais capital, a saber, a maneira como o gosto incita exteriormente a moralidade. Nesta medida, indicamos que, desde os primeiros ensaios da razão humana, o gosto já estava implicado nas formas pelas quais os homens se mostravam vantajosamente como estratégia de sobrevivência. Igualmente, o desenvolvimento desta apresentação aprazível culminou no abrandamento<sup>342</sup> de sua insociabilidade, o que por sua vez permitiu um gerenciamento mais adequado do prazer e, daí, o estabelecimento do estado de complacência como aquele por meio do qual os homens se mostram, mediante a comunicação, capazes de se satisfazer mutuamente.

As *expressões sociais* deste estado de complacência são *necessariamente* o conjunto denominado *bela aparência*. Kant, porém, não emprega este delicado, e intrincado, sistema de condutas sociais como *prova categórica* de uma vivência moral já plenamente conquistada, o que o tornaria mero partícipe daqueles defensores desbragados do Iluminismo encabeçados por Voltaire<sup>343</sup>. Pelo contrário, funcionando na

---

<sup>340</sup> “The imagination in aesthetic judgment can contribute to the growth of culture because it involves a disinterested aesthetic pleasure. Indeed, we can say that judgments of taste concerning beauty enhance the culture of discipline, for they replace the charms of sense with a disinterested pleasure in a representation of the imagination”, em MAKKREEL, R. *Imagination and Interpretation in Kant*, p. 152

<sup>341</sup> “As idéias da razão pura não podem nunca ser em si mesmas dialéticas, só ao seu *abuso* se deverá atribuir a *aparência enganosa* que possam apresentar; são-nos impostos pela natureza de nossa razão e esta instância suprema de todos os direitos e pretensões da nossa especulação não pode conter originariamente enganos e ludíbrios. Presumivelmente, têm o seu bom e apropriado destino na disposição natural de nossa razão”, em KANT, I. *CRP*, B 697. Grifo nosso.

<sup>342</sup> Sobre os efeitos deste *abrandamento*, Starobinski avalia: “Toutefois la dépense d’énergie, nécessaire pour produire le poli et la politesse, est compensée, très largement, en sens inverse, par l’économie qui résulte de l’adoucissement des moeurs et des manières. Les relations humaines sont désormais réglées par un code symbolique où les signes ont valeur d’actes », em STAROBINSKI, J. *Le remède dans le mal*, p. 27

<sup>343</sup> Cf. nossa discussão em torno da nota de rodapé n. 47 no primeiro capítulo.

*Antropologia pragmática* como “condição negativa do gosto”<sup>344</sup>, a *bela aparência* é apresentada como *contraprova* da capacidade humana de aprimoramento moral, porquanto são estas as condutas que, animando os homens para a comunicação, tanto *arrefecem* sua tendência para a utilização de seus companheiros como simples objetos de gozo, quanto *neutralizam* a lógica massificadora do tédio, ambos efeitos prenunciadores do estado de moralidade.

Logo, o gosto ideal tem uma tendência a incentivar externamente a moralidade. – Tornar o homem *civilizado* em sua posição social não quer dizer exatamente tanto quanto formá-lo *como homem eticamente bom* (como homem moral), mas o prepara para tal pelo esforço de satisfazer os outros no estado em que se encontra (tornar-se querido ou admirado).<sup>345</sup>

Sem o dizer, ao colocá-lo como condição necessária, ainda que não suficiente, para a formação do *homem moral*, Kant parece autorizar a seguinte fórmula sobre o juízo de gosto: *gosto é o princípio vivificador dos costumes por meio da bela aparência*, tanto porque é esta aquilo que retira os homens da atonia artificial engendrada pelo hábito, marca dos *costumes*, quanto porque é o *gosto* o elemento instigador nos homens para a formação como *ser humano*. Exatamente por isto, o acento nesta passagem recai sobre o esforço empregado pelo sujeito<sup>346</sup> para *se aprimorar [sich selbst anessen]*<sup>347</sup> no uso dos seus *poderes e faculdades*, cujos efeitos se desdobrarão em termos sociáveis<sup>348</sup>: “de participação no prazer dos demais”.

<sup>344</sup> “Ser bem educado, decente, ter boas maneiras, ser polido (com eliminação da rudeza), é apenas a condição negativa do gosto”, em KANT, I. *Antropologia pragmática*, p. 142

<sup>345</sup> KANT, I. *Antropologia pragmática*, p. 141

<sup>346</sup> Cf. nota de rodapé n. 316

<sup>347</sup> “Aprimorar-se é bem possível, e mesmo um dever, mas querer ainda aprimorar o que já está fora de mim é absurdo”, em KANT, I. *Antropologia pragmática*, p. 133

<sup>348</sup> “Se isto, porém, for concedido [que toda complacência é ela própria uma sensação], então impressões dos sentidos, que determinam a inclinação, ou princípios da razão, que determinam a vontade, ou simples formas refletidas da intuição, que determinam a faculdade de juízo, são, no que concerne ao efeito sobre o sentimento de prazer, a mesma coisa. Pois este efeito seria o agrado na sensação de seu estado; e, já que enfim todo o cultivo de nossas faculdades tem de ter em vista o prático e unificar-se nele como em seu  
(cont.)

Assim, *tornar-se querido* ou *admirado* é de fato para o cidadão do mundo se pôr a acreditar com razão na realidade daquelas virtudes que, de início, não passavam de papéis sociais; significa, portanto, *exercitar*<sup>349</sup> continuamente a força moral necessária no cumprimento do dever que, não se justificando pelo *gosto*, não pode prescindir dele<sup>350</sup>. Entretanto, pelo que aqui se observa, já adentramos o domínio da *faculdade de desejar* traçado pela regência da *razão*, já que a execução da virtude, como verdadeiro motivo moral, é justificada pela capacidade humana de autodeterminação da *vontade*.

Para a apresentação desta *faculdade superior de conhecimento*, a perspectiva teleológica da natureza também será investida de um importante papel. A seu respeito, Kant observa no § 86 da *Antropologia pragmática*:

Para tal fim [reavivar no ser humano o sentimento da vida] ela [a natureza] mui sábia e benevolentemente faz com que o homem preguiçoso por natureza considere objetos de sua imaginação fins reais (formas de obter honras, poder e dinheiro), os quais lhe proporcionam bastante *trabalho* e lhe dão muito o que *fazer* com o *não-fazer-nada*; aqui, o interesse que o ser humano tem por esses fins é um interesse da mera ilusão e, portanto, a natureza joga realmente com ele e estimula-o (o sujeito) ao seu fim, embora ele esteja convencido (objetivamente) de que foi ele quem estabeleceu um fim próprio para si.<sup>351</sup>

Apontamos anteriormente que, em vista da *faculdade do conhecimento*, a *ilusão* surge como uma *permanência* do engano após o trabalho correto do entendimento na aplicação de regras de pensamento às fontes específicas da sensibilidade, cuja

---

objetivo, assim não se poderia pretender delas nenhuma outra avaliação das coisas e de seu valor do que a que consiste o deleite que elas prometem”, em KANT, I. *CJ*, p. 51

<sup>349</sup> “Entretanto, *tomar alguma coisa a peito, entendendo-se por alguma coisa todo bom conselho ou doutrina que se tem o firme propósito de observar, é um direcionamento refletido do pensamento com o intuito de ligar sua vontade a um sentimento bastante forte na execução deles*”, em KANT, I. *Antropologia pragmática*, p. 133

<sup>350</sup> “O gosto torna, por assim dizer, possível a passagem do atrativo dos sentidos ao interesse moral habitual sem um salto demasiado violento, na medida em que ele representa a faculdade da imaginação como determinável também em sua liberdade como conforme a fins para o entendimento e ensina a encontrar uma complacência livre, mesmo em objetos dos sentidos e sem um atrativo dos sentidos”, em KANT, I. *CJ*, p. 199

<sup>351</sup> KANT, I. *Antropologia pragmática*, p. 172



confirmação, na *faculdade de desejar*, dá-se mediante o convencimento pelos homens da realidade dos seus objetos meramente *imaginados*. Da mesma maneira, mostramos que a noção de sábia Natureza é justificada no livro dedicado ao *sentimento de prazer e desprazer* como via de reintegração legítima desta *disposição natural* da razão humana para o engano. Ao postular, portanto, a implantação nos homens da inclinação para obtenção de honra, poder e dinheiro, Kant atribui um horizonte genuíno<sup>352</sup> para estas qualidades em si nada sociáveis, porquanto funcionarão justamente como os elementos neutralizadores daquela outra inclinação também humana<sup>353</sup>, todavia essencialmente negativa, para a comodidade.

No entanto, a legitimidade deste horizonte estará altamente ameaçada de sedição. Neste domínio da alma humana, aquela já conhecida *desoneração* da atividade do entendimento sobre a espontaneidade *produtiva* da imaginação se instala com facilidade, por tal conduta se abrigar amplamente na produção de *fantasias*<sup>354</sup>, marca característica não da ilusão mas da *fraude*. Colocando-se, portanto, ao capricho destas *qualidades insociáveis*, a inclinação humana para a ilusão poderá rapidamente ser convertida em *paixão* na proporção exata do grau de *rivalidade*<sup>355</sup> entre os homens. A

---

<sup>352</sup> Tal como Prado Jr. implica, ao comentar o alvo crítico de Wittgenstein no seu último livro *Sobre a certeza*: “Numa palavra, se o senso comum não garante fundamento ou o caráter apodíctico ao conhecimento, não deixa de ser condição de possibilidade do exercício do julgamento em geral, em termos rigorosamente kantianos. Se não obriga a uma metafísica, como quer Moore, o senso comum, purificado pela análise conceitual, pode e deve funcionar como **horizonte de racionalidade**. Não é o que já dizia Kant, na *Crítica da faculdade de julgar*?”, em PRADO Jr., B. *Erro, Ilusão, Loucura*, p. 45. Negrito nosso.

<sup>353</sup> “Mas essa inclinação [natural para a comodidade] é fraudulenta [*betrügerisch*]\*, mesmo em vista dos fins que a razão dá como lei para que o ser humano fique satisfeito consigo mesmo, quando ele não faz absolutamente nada (vegeta sem finalidade), porque não faz nada de mal”, em KANT, I. *Antropologia pragmática*, p. 51. \* Corrigido por comparação com o original.

<sup>354</sup> Cf. nota de rodapé n. 284

<sup>355</sup> “Justamente porque nelas [inclinações para a obtenção de honras, poder e dinheiro] a fantasia é espontaneamente criadora, essas inclinações da ilusão são apropriadas a se tornar *apaixonadas* no mais alto grau, principalmente quando pensadas em vista de uma *rivalidade* entre os homens”, em KANT, I. *Antropologia pragmática*, p. 172

rigor, quanto mais rivais os homens se mostrarem *em sociedade*<sup>356</sup>, tanto mais apaixonados mostrarão a tendência para transformar o seu igual em mero objeto de gozo, e isto pela razão inversa do *cultivo* legítimo da *bela aparência*.

Ao ultrapassar a regência *provisória* da sábia Natureza sobre as *afecções* – perspectiva profícua ao território do *sentimento de prazer e desprazer* para a condução dos assuntos da razão –, esta conversão das inclinações em *paixão* indicará assim uma perversão<sup>357</sup> da *razão prática pura* no domínio da *faculdade de desejar*, pois o apaixonado, colocando-se por livre escolha *ao sabor* dos seus desejos, *renuncia* de boa vontade à liberdade e à capacidade de autodomínio. Se, por exemplo, *tornar-se querido* era compreendido como uma conduta transigida pela sábia Natureza via utilização apropriada do *juízo de gosto* cujos efeitos propiciavam a *sociável* sociabilidade, sua degeneração no *apaixonadamente ávido de glória*<sup>358</sup> passa a ser avaliada como uma desconsideração do sujeito sobre todos os outros fins para os quais apontam as demais inclinações, culminando *pragmaticamente* tanto na própria ruína como na da sociedade, ambas as conseqüências reforçadoras da *insociável* sociabilidade<sup>359</sup>.

---

<sup>356</sup> “A sociabilidade <Umgänglichkeit> é também uma virtude, contudo, a *inclinação ao relacionamento* freqüentemente se converte em paixão. Mas se a fruição das relações sociais se torna presunçosa pela ostentação [*Verschwendung*], essa falsa sociabilidade cessa de ser virtude e é bem-estar que prejudica a humanidade”, em KANT, I. *Antropologia pragmática*, p. 174

<sup>357</sup> “Mas a Providência não quis que pudessem [as inclinações], e nem mesmo que devessem, se tornar *paixões*, e representá-las sobre esse ponto de vista pode ser perdoado a um poeta (...), mas o filósofo não deve admitir esse princípio em si, nem mesmo para exaltá-las como uma disposição provisória da Providência, que intencionalmente a teria posto na natureza humana antes que o gênero humano alcançasse o grau adequado de civilização”, em KANT, I. *Antropologia pragmática*, p. 165

<sup>358</sup> “Se, porém, é *apaixonadamente ávido de glória*, ele é cego para esses fins aos quais igualmente é conduzido por suas inclinações, e que seja odiado pelos outros, ou que fuja do contato com ele, ou que corra o risco de empobrecer por seus gastos – isso tudo ele não vê”, em KANT, I. *Antropologia pragmática*, p. 164

<sup>359</sup> “Percebe-se facilmente que as paixões são altamente prejudiciais à liberdade, porque se deixam unir à mais tranqüila reflexão e, portanto, não devem ser irrefletidas [*unbesonnen*]\* como a afecção, nem tampouco turbulentas e passageiras, mas podem deitar raízes e coexistir mesmo com a argumentação sutil (...) e, por isso, é muito pior que todas aquelas comoções passageiras da mente, que ao menos estimulam o propósito de se aprimorar [*zu bessern*]\*; ao contrário destas, a paixão é um encantamento [*Bezauberung*] que exclui também o aprimoramento [*Besserung*]\*”, em KANT, I. *Antropologia pragmática*, p. 163. \* Corrido por comparação com o original.

Com razão, no que tange a *faculdade de desejar*, a lógica do *consumo* também exercerá uma influência funesta, visto estar apoiada na promoção do estado de afecções unicamente com o intuito de que os sentidos sejam constantemente atiçados; tal se verifica porque, mingando lentamente a capacidade de autodeterminação da vontade, o consumo acaba por debilitar a força da razão no controle da *faculdade de sentir*<sup>360</sup>. Dizendo de outro modo, ao excitar a *suscetibilidade delicada* do sujeito, o consumo oferece, pelo arrefecimento do estado de *reflexão*<sup>361</sup> sobre os seus sentimentos, um solo fértil para a *proliferação* de egoístas morais, que meramente *tiram proveito* da recuperação *natural*<sup>362</sup> da razão sobre o seu estado de *reflexão*<sup>363</sup> visando subordiná-la à obtenção continuada da *sensação de bem-estar* proporcionado pelas afecções<sup>364</sup>. Acerca desta forma de egoísmo, Kant observa:

Finalmente, o egoísta *moral* é aquele que reduz todos os fins a si mesmo, que não vê utilidade senão naquilo que lhe serve, e também como eudaimonista coloca simplesmente na utilidade e na própria felicidade, e não na representação do dever, o fundamento-de-determinação supremo de sua vontade.<sup>365</sup>

---

<sup>360</sup> “A faculdade de sentir pela força do sujeito (*sensibilitas sthenica*) pode se chamar sensibilidade fina; a faculdade de sentir pela *debilidade* do sujeito em não poder resistir suficientemente à invasão dos influxos dos sentidos na consciência, isto é, em lhes prestar atenção contra a vontade, pode se chamar suscetibilidade delicada (*sensibilitas asthenica*)”, em KANT, I. *Antropologia pragmática*, p. 57

<sup>361</sup> “Em geral o que constitui o estado de afecção não é a intensidade de um certo sentimento, e sim *falta de reflexão* para comparar esse sentimento com a soma de todos os sentimentos (de prazer ou desprazer) em seu estado”, em KANT, I. *Antropologia pragmática*, p. 152. Grifo nosso.

<sup>362</sup> Porque as paixões são compreendidas por Kant como *cancros* da razão prática pura, é elucidativo o seu seguinte comentário sobre o distúrbio mental: “É, todavia, admirável que as forças da mente arruinada se coordenem sempre num sistema e que a natureza se esforce para introduzir mesmo na desrazão um princípio de ligação dessas forças, a fim de que a faculdade de pensar não fique ociosa, mesmo que não seja objetivamente para o verdadeiro conhecimento das coisas, mas apenas subjetivamente em vista da *vida animal*”, em KANT, I. *Antropologia pragmática*, p. 114. Grifo nosso.

<sup>363</sup> “A paixão pressupõe sempre uma máxima do sujeito, de agir segundo um fim que lhe é prescrito pela inclinação. Está, portanto, sempre ligada à razão do sujeito”, em KANT, I. *Antropologia pragmática*, p. 164

<sup>364</sup> “Mas o bem-estar, enquanto dura este estímulo, porque se irmana com idéias (ainda que mal interpretadas) provocadas pela ilusão, é precisamente por isso a causa de uma propensão à paixão mais veemente e duradoura”, em KANT, I. *Antropologia pragmática*, p. 172

<sup>365</sup> KANT, I. *Antropologia pragmática*, p. 29

Contrariamente, a lógica da *cultura* – também relacionada às afecções na medida em que o seu surgimento repentino consegue despertar a mente para a *recuperação* do estado de reflexão<sup>366</sup> – produzirá *contentamentos* propiciadores de estímulos revigorados para a atividade racional, o que vimos culminar com a sua própria *promoção*. Ou seja, diferentemente da conversão daquelas inclinações para ilusão em paixões via reiteração da *susceptibilidade delicada*, as afecções peculiares à *cultura* aprimorarão a *sensibilidade fina* do sujeito, condição necessária para que a *complacência* característica da *sociável* sociabilidade seja instaurada, cujas manifestações sociais são justamente a *bela aparência*.

Por conseguinte, a *cultura* também executa uma função importante nesta apresentação da *faculdade de desejar*, não tanto para reconduzir os disparates das paixões ao comedimento das afecções, algo de fato quase impossível aos olhos de Kant<sup>367</sup>, quanto com o objetivo de que, por intermédio de sua promoção, tal estado de perversão máxima da razão efetivamente não se alastre; condição restritiva, por sua vez, para que o *prognóstico embaraçoso*<sup>368</sup> acerca da *jornada moral dos homens* não se converta em *negro vaticínio*.

E razão mais do que suficiente para o oferecimento aos leitores de múltiplos exemplos e regras no decorrer da *Didática* que, convergindo todos para este último livro sobre a *faculdade de desejar*, possam incentivá-los a aprimorar a *sociável* sociabilidade, incumbência do *cidadão do mundo*, o que por sua vez se coaduna diretamente com o

---

<sup>366</sup> “*Susto* é o medo súbito, que põe a mente fora de si. Semelhante ao assombro é o *surpreendente* que deixa a pessoa *atônita* (mas não *ainda perturbada*) e desperta a mente para que se recupere a reflexão; é estímulo para o *espanto* (que já contém em si reflexão). Com os indivíduos experientes isso não acontece tão facilmente; mas da arte é próprio representar o usual por um lado em que ele é surpreendente”, em KANT, I. *Antropologia pragmática*, p. 153

<sup>367</sup> “As paixões são cancos para a razão prática pura e na sua maior parte incuráveis, porque o doente não quer ser curado e se subtrai à ação do princípio unicamente por meio do qual isso pode ocorrer”, em KANT, I. *Antropologia pragmática*, p. 164

<sup>368</sup> “(...) não se deve ficar fantasiando sobre sua opinião [de Rousseau]: a experiência dos tempos antigos e dos modernos coloca todo pensador em embaraço e dúvida se as coisas um dia vão estar melhores para nossa espécie”, em KANT, I. *Antropologia pragmática*, p. 220

caráter instrutivo previsto para a *Antropologia pragmática*. Ao colocar-se, assim, de acordo com Kant, como prevenção à propagação desastrosa das paixões, o estado de *urbanidade e civilização* é de fato defendido como único estado favorável ao *aprimoramento moral dos homens*, tal qual demonstrado com a legitimação da *bela aparência* propiciada pelo incremento do *juízo de gosto*. É neste sentido que o *Banquete kantiano*<sup>369</sup> pode e deve ser recebido.

O bem-estar que parece melhor se afinar com tal incremento [pela conversação, da verdadeira humanidade] é *uma boa refeição em boa companhia* (e, se possível, também variada).<sup>370</sup>

Segundo esta avaliação de Kant, as pequenas sociedades de comensais<sup>371</sup> são a manifestação humana que melhor exprime a *sociável sociabilidade*, uma vez que estes encontros se formam pela livre-escolha de cada participante em gozar de uma espécie peculiar de contentamento reservado aos homens, e que apenas pode ocorrer em conjunto: o *prazer da comunicação recíproca de seus pensamentos e sentimentos*. Cada um dos comensais, nesta medida, aplica suas habilidades *à mesa* com o intuito de que os outros possam fruir e, da mesma maneira, de boa vontade apela para que ele mesmo possa ser o destinatário das benesses de seus companheiros.

---

<sup>369</sup> “Do ponto de vista da Antropologia, o grupo que tem valor de modelo não é nem a família nem o estado: é o *Tischgesellschaft* [sociedade dos comensais]. Com efeito, esta sociedade não é, quando obedece fielmente as suas próprias regras, como a imagem particular da universalidade?”, em FOUCAULT, M. *Introdução*, p. 41 [64]

<sup>370</sup> KANT, I. *Antropologia pragmática*, p. 175

<sup>371</sup> Sobre este tópico, não deixa de ser grandemente interessante a argumentação que Elias tecerá a respeito *Do comportamento à mesa*, cujo seguinte resultado, em alguma medida, nos parece tocar o ponto defendido por Kant no tocante ao seu *Banquete*: “Neste contexto [de rejeição do argumento segundo o qual a compreensão racional condiciona a civilização dos comportamentos], é altamente instrutivo o *estrito paralelo* entre a ‘civilização’ dos *hábitos à mesa e da fala*. Fica claro que a mudança do comportamento à mesa é parte de uma transformação muito extensa por que passam sentimentos e atitudes humanas. (...) Vemos com mais clareza como círculos relativamente pequenos iniciam os movimentos e como o processo, aos poucos, se transmite a segmentos maiores”, em ELIAS, N. *O processo civilizador*, p. 124. Grifo nosso.

Se, por um lado, ter por objetivo a satisfação dos outros pressupõe *virtude*, como movimento excêntrico às três formas degeneradas de *egoísmo*, por outro *contentar-se* com o recebimento destas graças frutos da virtude, tão-só com o intuito de retribuir com outras tantas, aponta para o *bem-estar* enquanto estado de fruição sensível. Por conseguinte, a idéia da razão que o *Banquete sensifica*<sup>372</sup> por intermédio necessariamente do *juízo de gosto* é a de *Humanidade* [*Humanität*]: “o modo de pensar que unifica o bem-estar com a virtude nos *relacionamentos*”<sup>373</sup>.

A *Humanidade* funciona, pois, como uma *fórmula* cuja aplicação viabiliza, aqui na *Didática*, a avaliação pelo *juízo*<sup>374</sup> das mais variadas interações sociais, tais como a música, a dança e o jogo<sup>375</sup>. Neste sentido, esta idéia possibilita a reorientação adequada pelos cidadãos do mundo de suas habilidades com vistas à concretização, em seu âmbito mais prosaico, da destinação irresistível que a razão desde sempre impinge aos homens, cujo *modelo empírico exemplar* é justamente o *Banquete*.

Se reúno numa mesa apenas homens de gosto (esteticamente ligados), que têm o propósito de desfrutar juntos não apenas uma refeição, mas também uns aos outros (...), essa pequena sociedade tem de se propor não tanto a satisfação do corpo – que cada um pode ter também isoladamente –, mas o contentamento social, para o qual aquela tem de parecer ser apenas o veículo.<sup>376</sup>

Esta disposição humana particular para sentar-se à mesa e fruir em conjunto de uma refeição agradável e diversificada pressupõe, assim, um exercício contínuo e afinado da

---

<sup>372</sup> “(...) o gosto é no fundo uma faculdade de ajuizamento da sensificação de idéias morais (mediante uma certa analogia da reflexão sobre ambas as coisas)”, em KANT, I. *CJ*, p. 200

<sup>373</sup> KANT, I. *Antropologia pragmática*, p. 174

<sup>374</sup> “(...) mas porque na prática é difícil impedir a mistura (do bem físico com o do moral), ele (o ser humano de boa índole) necessita de uma análise por **meios reagentes** (*reagentia*) para saber quais são os elementos e a proporção de sua composição que possam, unidos entre si, proporcionar fruição de uma *felicidade morigerada*”, em KANT, I. *Antropologia pragmática* p. 174. Negrito nosso.

<sup>375</sup> Sobre estas manifestações: “a união do bem-estar social com a virtude e, por conseguinte, a verdadeira humanidade dificilmente poderiam esperar verdadeiro incremento de tal conversação, a despeito de toda cultura que possa introduzir nos modos”, em KANT, I. *Antropologia pragmática*, p. 175

<sup>376</sup> KANT, I. *Antropologia pragmática*, p. 175

*arte da conversação* por intermédio da qual os cidadãos do mundo se aprimoram moralmente, porquanto tal arte é capaz de promover<sup>377</sup> num único movimento a lapidação da *sensibilidade* (sentido e imaginação) e o refinamento do *entendimento*<sup>378</sup>, e ambos conjuntamente no plano da *linguagem*. Neste sentido, se o que importa para o *Banquete kantiano* é o aprimoramento destas faculdades da mente apenas obtido pelo colóquio, podemos encontrar em Hume a inspiração provável de tal argumento. Diz ele:

Desta maneira, em comparação com os aperfeiçoamentos que [os homens] recebem do conhecimento e das artes liberais, é para eles impossível não sentirem um acréscimo de humanidade [*humanity*], a partir do próprio hábito de conversarem juntos, e de contribuírem mutuamente para o prazer e o entretenimento.<sup>379</sup>

Uma vez mais, não será o caso aqui de deliberarmos sobre Kant como intérprete, agora de Hume, e nem sobre esse a respeito de seus operadores argumentativos. O que pretendemos, quando invocamos o *Ensaio sobre o refinamento nas artes* humiano, é afiliar Kant a uma dada linha de argumentação que nos permite pontuar as particularidades de seu tratamento sobre o tema. É certo que, ao posicionar-se a respeito da *Querela sobre o Luxo*, instigada no início do séc. XVIII por Voltaire com o poema *Le Mondain*, Hume desloca o problema de seu ambiente tradicional, o moral, inserindo-o “no plano econômico, ligado ao desenvolvimento da indústria e do comércio”<sup>380</sup>, plano este passível de mensuração, “sustentado por uma teoria do valor baseada em

---

<sup>377</sup> “Tanto mais rico, porém, é o produto quando o entendimento entra com sua ordenação e sua forma intelectual, e traz, por exemplo, à consciência expressões *concisas* para o conceito, *enfáticas* para o sentimento e representações *interessantes* para a determinação da vontade”, em KANT, I. *Antropologia pragmática*, p. 44

<sup>378</sup> “A perfeição interna do ser humano consiste nisto: ter o uso de todas as suas faculdades em seu poder, para submetê-lo ao seu *livre-arbítrio*. Mas para isso se exige que o *entendimento* domine sem, contudo, debilitar a sensibilidade (...)”, em KANT, I. *Antropologia pragmática*, p. 43

<sup>379</sup> HUME, David. Of refinement in the arts. In: \_\_\_\_\_. *Political Essays*. HAAKONSSSEN, Knud (Ed.), Cambridge: Cambridge University Press, 1994, p. 107

<sup>380</sup> MONZANI, L. *Desejo e prazer na idade moderna*, p. 42

constantes da natureza humana”<sup>381</sup>. Estratégia argumentativa que lhe era própria<sup>382</sup>, dado a desconfiança com a qual, já observamos, avaliava as disputas metafísicas.

Para o caso de Kant, tal como estamos a ponto de concluir, tratava-se de aproveitar a oportunidade deste deslocamento humano<sup>383</sup> com o objetivo de, uma vez assente o âmbito prático e, por extensão, o conceito de *natureza humana*, reconduzir a questão sobre o aprimoramento das faculdades humanas por meio da *conversação* para o seu lugar de origem, agora criticamente justificado. Pois bem, não é um postulado crítico aquele de que pensamentos sem conteúdos são *meras formas de pensar*, e de que as intuições sem conceitos são *simples matéria bruta*? E não foram as suas peripécias<sup>384</sup> – ora à luz da *loucura*, vez por outra sob a perspectiva da *genialidade*, e sempre em termos *pragmáticos* – justamente aquilo que vimos Kant desfiar a respeito de cada uma das *faculdades superiores da alma*? Se o *Banquete* é exemplar da realização factual da idéia de *Humanidade*, ele chega a tanto porque torna explícito, e indubitável, não apenas o solo *lingüístico*<sup>385</sup> entrevisto pela *Antropologia pragmática*, e sobre o qual se apóia a experiência humana de “*residência no mundo*”, mas principalmente porque, após um longo percurso, consegue legitimar pragmaticamente a proposição crítica mais genuína

---

<sup>381</sup> MONZANI, L. *Desejo e prazer na idade moderna*, p. 43

<sup>382</sup> “I thought this reasoning [sobre o *Luxo*, mote do ensaio] necessary, in order to give *some* light to a philosophical question, which has been much *disputed* in BRITAIN. I call it a *philosophical question*, not a political one. For whatever may be the consequence of such a miraculous transformation of mankind, as would endow them with every species of virtue, and free them from every species of vice; this concern not the magistrate, who aims only at possibilities”, em HUME, D. *Of refinement in the arts*, p. 114. Grifo nosso.

<sup>383</sup> “Se ainda pode-se dizer com Hume que o ‘luxo’ é uma palavra polissêmica e que se trata, portanto, de uma questão de delimitação, ninguém melhor que Hume até então realizou esta operação de precisão do conceito”, em MONZANI, L. *Desejo e prazer na idade moderna*, p.42

<sup>384</sup> “No entanto, o domínio que ela [a *Antropologia*] privilegia não é aquele onde faculdades e poderes manifestam o que têm de positivo. Mas, ao contrário, aquele onde se manifestam suas falhas – ou pelo menos os perigos nos quais eles se arriscam a se perder”, em FOUCAULT, M. *Introdução*, p. 25 [43]

<sup>385</sup> “(...) o solo real da experiência antropológica é muito mais lingüístico que psicológico; no entanto, a língua não é dada como sistema a ser questionado, porém como um elemento evidente no interior do qual se é colocado de imediato; instrumento de trocas, veículo de diálogos, virtualidade de acordo, a língua é o campo comum à filosofia como a não filosofia. É por meio dela que uma e outra se defrontam, – ou melhor, se comunicam”, em FOUCAULT, M. *Introdução*, p. 41 [63]



a respeito dos homens: “o ser humano é livre porque fala”<sup>386</sup>. Com as palavras de Foucault:

A Antropologia é a elucidação dessa linguagem pronta, — explícita ou silenciosa, — pela qual o homem estende sobre as coisas e entre seus semelhantes uma rede de trocas, de reciprocidade, de compreensão surda que não forma exatamente nem a cidade dos espíritos, nem a apropriação total da natureza, mas esta habitação universal do homem no mundo.<sup>387</sup>

A rigor, a emersão das peripécias das *faculdades da alma* no plano da *cultura*, como outras tantas *aventuras do espírito*, apenas elucida a forma mais *universal* porque mais *concreta* da liberdade<sup>388</sup>, a saber, a *linguagem*, conceito-limite da *Antropologia pragmática* que, obviamente como é sempre o caso em Kant, exigirá continuamente a observância de regras para a efetivação daquilo a que ela se reserva. Neste sentido, a legalidade prevista para a refeição compartilhada apenas afiança o *regramento decoroso* de uma *linguagem em comum*<sup>389</sup>, versão comensal do *pluralismo*<sup>390</sup> mediante o qual o solipsismo peculiar à menoridade, sendo combatido, dá espaço para a frutificação nos relacionamentos da *verdade da Humanidade*.

---

<sup>386</sup> “De fato, o homem da *Antropologia* é mesmo *Weltbürger* [cidadão do mundo], mas não na medida em que faz parte de tal grupo social ou de tal instituição. Mas pura e simplesmente porque fala. Nesta troca da linguagem, ele próprio simultaneamente atinge e realiza o universal concreto. Sua residência no mundo é originariamente estada na linguagem, em FOUCAULT, M. *Introdução*, p. 41 [64]

<sup>387</sup> FOUCAULT, M. *Introdução*, p. 39 [61]

<sup>388</sup> “The subordination of everything under the concept of freedom is the last result of philosophy, not the first step, so philosophy cannot start from the idea of freedom. Instead philosophy must remain an *investigation*. Because it cannot begin with the principle of the system, the system – but not the method – of philosophy is the *result*. The method remains critical investigation into the origin of the entire system of our cognition faculties. This implies that critical philosophy can never use Euclidean methods. It can never develop a deductive form that believes it needs one single principle or some highest proposition (axiom), antecedent to commencing philosophical argumentation. Thus philosophy remains what Plato had claimed it to be – an ascent (*epanodos*), a climbing”, em HENRICH, D. *Between Kant and Hegel: Lectures on German Idealism*. Cambridge: Harvard University Press, 2003, p. 60

<sup>389</sup> “Assim, no elemento regrado da linguagem, a articulação das liberdades e a possibilidade, para os indivíduos, de formar um todo podem ser organizadas sem a intervenção de força ou autoridade, sem renúncia nem alienação. Ao falar na comunidade de um *convívio*, as liberdades se encontram e espontaneamente se universalizam. Cada um é livre, mas na forma da totalidade”, em FOUCAULT, M. *Introdução*, p. 41 [64]

<sup>390</sup> “Ao *egoísmo* pode ser oposto apenas o *pluralismo*, isto é, o modo de pensar que consiste em não se considerar nem em proceder como se o mundo inteiro estivesse encerrado no próprio eu, mas como um simples cidadão do mundo. – É o que cabe à antropologia”, em KANT, I. *Antropologia pragmática*, p. 30

A verdade que a Antropologia expõe não é, portanto, uma verdade anterior à linguagem e que ela seria encarregada de transmitir. É uma verdade mais interior e mais complexa, visto que ela está no próprio movimento da troca, e que a troca realiza a verdade universal do homem. Do mesmo modo que há pouco o originário podia ser definido como o próprio temporal, pode-se agora dizer que o originário não reside em uma significação prévia e secreta, mas no mais manifesto trajeto da troca. É nela que a linguagem apreende, realiza e reencontra sua realidade, é aí igualmente que o homem desenvolve sua verdade antropológica.<sup>391</sup>

Numa palavra, se a verdade antropológica do homem, de fato e de direito, é a sua *vocação moral*, então, segundo estas palavras elegantes de Foucault, *desenvolver sua verdade antropológica* no plano da *linguagem* significará, na mesma esteira, *aprimorar-se moralmente* no plano da *Cultura*, algo que de boa vontade os homens rotineiramente realizam quando escolhem compartilhar de uma *refeição agradável*. O *Banquete* é, pois, a versão mais genuína do *mundo aprimorado da Cultura*, tabuleiro cotidiano do *jogo* jogado pelo cidadão do mundo com a Natureza.

E no ponto em que nos encontramos, as asseverações de Rousseau no tocante ao tópico da *humanidade refinada* se mostram já bem distantes. Muito nos custaria, e talvez em vão, procurar um texto rousseauísta no qual sua moral ‘espartana’ concedesse como um *jogo* a interação dos homens com a natureza. O que notamos aqui, se nos é permitido o gracejo, é um ‘lance de mestre’ exemplar. Tomando distância de seu antigo professor, Kant se vale da autonomia de um juízo já plenamente amadurecido para esclarecer as *obscuridades* de um Rousseau acabrunhado, refratário como de costume aos produtos da *Bela aparência*.

Deixemos, assim, que as palavras finais a este respeito sejam as do velho professor de Königsberg, com as quais, aplicando primorosamente a noção de *perfeição*

---

<sup>391</sup> FOUCAULT, M. *Introdução*, p. 41 [65]

*popular* prevista para o plano instrutivo<sup>392</sup> da *Antropologia pragmática*, exorta os cidadãos do mundo à prazerosa freqüentação comensal. O interesse fundamental de Kant, após este arguto excursus expositivo a respeito das *faculdades superiores da alma* presente na *Didática*, nos parece ser apenas um: o encorajamento a que seus leitores *estrenuamente* permaneçam convencidos da realidade daquela *vocação*<sup>393</sup> a partir da atestação do próprio *aprimoramento moral*, sem o que a mesa não permaneceria o lugar de *cultivo moral*<sup>394</sup> que de fato ela trivialmente o comprova, mas, antes, tão-só se converteria *indecorosamente* numa ampliação territorial da disposição oposta para a *hostilidade*<sup>395</sup>:

Por insignificantes que possam parecer essas leis da humanidade refinada [*verfeinerten Menschenheit*], principalmente se comparadas com as leis morais puras, tudo o que promove a sociabilidade, ainda que só consista em máximas ou maneiras de agradar, é um traje que veste vantajosamente a virtude, que deve ser recomendado a esta última inclusive de um ponto de vista sério. O *purismo* do *cínico* e a *mortificação da carne* do *anacoreta*, sem bem-estar social, são formas desfiguradas da virtude e não convidam para essa: ao contrário, abandonados pelas Graças, não podem aspirar à humanidade [*Humanität*].<sup>396</sup>

---

<sup>392</sup> “O resultado final da antropologia pragmática em relação à destinação do ser humano e à característica de sua instrução [*Ausbildung*]\* 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”, em KANT, I. *Antropologia pragmática*, p. 219. \* Corrigido por comparação com o original.

<sup>393</sup> “Todavia, dentre todas as perspectivas do ser humano a mais consoladora é quando, em seu presente estado moral, tem razão para ter no horizonte a continuidade e o progresso ulterior até o melhor”, em KANT, I. *Antropologia pragmática*, p. 84

<sup>394</sup> “Não é apenas um *gosto* social que tem de conduzir a conversa, também princípios devem servir ao trânsito aberto entre os homens na troca de seus pensamentos como condição restritiva de suas liberdades”, em KANT, I. *Antropologia pragmática*, p. 176

<sup>395</sup> “A vontade própria está sempre prestes a prorromper em hostilidade contra seu próximo e a todo momento se esforça para realizar sua pretensão à liberdade incondicional de ser, não apenas independente, mas também soberana sobre outros seres por natureza iguais”, em KANT, I. *Antropologia pragmática*, p. 221

<sup>396</sup> KANT, I. *Antropologia pragmática*, p. 178

## Conclusão

É ponto pacífico a observação de que a *Antropologia pragmática* se vale amplamente da *verdadeira popularidade*, tal como o seu *Prefácio* anuncia; no entanto, ela mesma não oferece concomitantemente uma reflexão específica sobre o estatuto desta perfeição que se mostra adequada à execução de suas intenções. Esta justificativa a encontramos num outro texto editado na mesma época, a saber, a *Lógica*<sup>397</sup>. Ali Kant observa:

(...) cuidando apenas para que a vestimenta dos pensamentos esteja disposta de modo que não se veja o esqueleto, isto é, o que tal perfeição tem *de escola e de técnica* – assim como as linhas em que se escreve são traçadas a lápis e depois apagadas –, essa perfeição verdadeiramente popular do conhecimento é, na realidade, uma grande e rara perfeição, que revela muita penetração na ciência.<sup>398</sup>

Não se trata então, pelo que se observa aqui, de indicar uma oposição real entre a perfeição popular e a técnica ou a escolástica. Apresentando-se como uma vestimenta, a popularidade completa, finaliza, *torna perfeita* a exposição de tais e tais conhecimentos. Não é, portanto, um tipo de exposição que dificulte, mesmo impeça o *trabalho rigoroso da ciência*; pelo contrário, ela o viabiliza na medida em que a exposição popular acrescenta algo a toda e qualquer exposição escolástica, sem o qual a Academia estará sempre ameaçada de expor meros preconceitos oriundos de sua inerente *unilateralidade*<sup>399</sup>.

Falta esta, por sua vez, que vimos ser imputada por Kant justamente às operações das *Escolas metafísicas*, caso retomemos o seu julgamento no que tangia aos

---

<sup>397</sup> Não discutiremos aqui a anuência ou não de Kant sobre o *conteúdo* editado por G. B. Jäsche para o compêndio a que se convencionou chamar *Lógica de Jäsche*. Remetemos esta questão à discussão apresentada na introdução de sua tradução inglesa (esp. pp. xvii-i): KANT, I. *Lectures on Logic*. Trad. YOUNG, Michael J., New York: Cambridge University Press, 1992

<sup>398</sup> KANT, I. *Manual dos cursos de lógica geral*, p. 99

<sup>399</sup> “(...) o exame meramente de escola, para pôr à prova um conhecimento, deixa ainda dúvida sobre se não é unilateral e sobre se o próprio conhecimento tem um valor reconhecido por todos os homens”, em KANT, I. *Manual dos cursos de lógica geral*, p. 99

procedimentos dogmáticos anteriores à revolução copernicana realizada pela *CRP*<sup>400</sup> que minavam a crença na moralidade. Estas, por operarem conceitualmente sem crítica prévia sobre os limites da capacidade de conhecimento, engendraram métodos dialéticos abusivos que ceifavam toda a oportunidade de aplicar com legitimidade as faculdades da razão. Não foi então por acaso que o ‘contra-metafísico’ Hume executou um papel preponderante na meditação kantiana sobre o descompasso entre aqueles procedimentos descomedidos das *Escolas* e a tentativa de legitimação dos seus produtos arrogados. Todas estas sem exceção cometiam aos olhos de Kant a falta grave de acolher a unilateralidade como virtude, já que mascaravam preconceitos<sup>401</sup> sob a forma de conhecimentos genuínos e, portanto, faziam da disciplina de metafísica um palco para disputas intestinas.

Por sua vez, a exigência de *popularidade*, redirecionando os procedimentos da disciplina de metafísica para uma via distinta daquela enaltecida pelas *Escolas dogmáticas*, acaba se justificando como corretivo àquele monopólio, por se apoiar no reconhecimento franco de que os conhecimentos precisam ultrapassar os muros da Academia e *ganhar o mundo*, isto é, tornar-se relevantes aos *interesses dos homens*. Mas não se defenderá por aí que a austeridade escolástica legítima – tal qual se comprovou com a deliberada ‘aridez expositiva’ da *CRP*, explicada por Lebrun – deva se subordinar ao gosto ligeiro do público. Ao contrário, a *verdadeira popularidade*, não desqualificando o que existe de justificado nas perfeições técnica e escolástica, pressuporá um conhecimento abrangente dos homens e do mundo<sup>402</sup> a fim de que a sua

---

<sup>400</sup> Cf. nota de rodapé n. 102

<sup>401</sup> “A escola tem seus preconceitos tanto quanto o intelecto comum. Aqui, um corrige o outro. Por isso, é importante submeter um conhecimento ao exame de homens cujo intelecto não dependa de nenhuma escola”, em KANT, I. *Manual dos cursos de lógica geral*, p. 99

<sup>402</sup> Compreende-se a partir disto o infundado da seguinte afirmação de Brandt sobre a diferença entre as lições de antropologia e as ‘teóricas’: „Anmuthig und lehrreich’, delectans et docens sollte auch die Anthropologievorlesung bleiben; das Geschäft des Philosophen dagegen beschränkt sich auf die strenge Lehre, von der auch Adepten nicht wie von der Anthropologie sagen dürfen: ‚Unsere Anthropologie kan  
(cont.)

exposição dos conhecimentos não se torne vítima nem de um rigor *afetado*, característica típica do *pedante*, tampouco de uma popularidade *afetada*, traço marcante do *mundano*<sup>403</sup>.

E não é contra estas atitudes equivocadas face à vocação moral dos homens que Rousseau diligentemente vociferava? Ao menos, não é assim que Kant o acolhe quando, abandonando o seu pedantismo característico de *homem de ciência* (*‘der gallante Magister’*)<sup>404</sup>, incumbe-se da tarefa de estabelecer os direitos de humanidade? Desde então se mostrava mais que justificada a sua eleição como tema para a empresa crítica. Não foi por outro motivo que, por exemplo, a noção de *natureza humana* ocupou um lugar destacado nos opúsculos sobre história e cultura à luz da metodologia crítica oferecida pela *CRP*.

A rigor, esta noção engloba ali as disposições essenciais humanas de cuja compreensão depende inteiramente a determinação daqueles interesses legítimos dos homens. Mostramos assim que a partir da argumentação defendida na *História Universal* e na *Conjetura*, Kant pretendeu lançar as bases para um novo acesso aos dados da história. Tal método pôde oferecer como vantagem a afirmação de um sentido para a *experiência moral* dos homens em seu conjunto e, nesta medida, para os produtos

---

von jedermann selbst von der Dame bey der Toilette gelessen werden‘ (Petersburg 4, auch Menschenkunde 6)“, em BRANDT, R. *Kritischer Kommentar zu Kants Anthropologie in pragmatischer Hinsicht* (1798), p. 38. Contrariamente, Suzuki tece o seguinte comentário sobre este ponto, com o qual concordamos inteiramente: “Lendo os seus cursos de antropologia, pode-se constatar quão clara era para Kant a compreensão das mudanças de significação, onde um sentido segundo se acrescenta sem apagar inteiramente o primeiro. O sentido ‘crítico’ (ou ‘antropológico’) não necessariamente exclui o sentido ‘dogmático’ consagrado. As significações dependem do contexto, e a linguagem, portanto, como a antropologia, é claramente pragmática. Assim, não se deve dizer que os filósofos dogmáticos estavam errados quando deram a uma parte da ontologia o nome ‘cosmologia’ ou ‘conhecimento do mundo’. O problema é que esse sentido da palavra ‘mundo’ já não vale fora do mundo deles, ou seja, no próprio mundo. (...) Aqui o conhecimento não visa mais os objetos, mas o sujeito ou os sujeitos”, SUZUKI, M. Apresentação. In: KANT, I. Introdução à Antropologia (semestre de inverno 1781/82), *Discurso*, São Paulo, n. 38, pp.246-61, 2008, p. 251

<sup>403</sup> “O pedantismo é, portanto, um rigor **afetado** (**affectirte**), assim como o mundanismo – semelhante à cortesã que busca o aplauso do gosto – nada mais é do que uma popularidade afetada: o mundano esforça-se exclusivamente para ganhar a simpatia do leitor e não o molesta uma vez sequer com uma palavra difícil”, em KANT, I. *Manual dos cursos de lógica geral*, p. 97

<sup>404</sup> Cf. nota de rodapé n. 64

naturalmente engendrados pelo *cultivo* de seus poderes racionais. Importava, então, também investigar a *Cultura* à luz destes poderes.

Lembremos que a *Antropologia pragmática*, ainda em seu *Prefácio*, elegia como horizonte investigativo justamente o *mundo da cultura* e, neste, o seu objeto mais importante, o *homem*. Por esta razão, ele foi investigado na medida em que, ultrapassando as suas *manifestações locais*<sup>405</sup>, conquanto a elas sempre se referindo, tinha à sua disposição o *mundo inteiro*: “todos os progressos na cultura, pelos quais o homem se educa”. Este homem, portanto, tornava-se o *cidadão do mundo* [*Weltbürger*], única criatura terrestre a poder participar *ativamente* do jogo da natureza, possibilitado por sua dimensão de liberdade<sup>406</sup>.

Entretanto, para fazer *de si mesmo* objeto de aplicação dos conhecimentos, o homem precisa antes conhecer *a si mesmo* segundo seus poderes e habilidades, condição necessária para que, ao jogar com a natureza, não termine por jogar contra si próprio. A rigor, tal como desenvolvemos no terceiro capítulo, a *Antropologia pragmática* se constituiu exatamente em torno deste torvelinho formado pela tensão contínua entre jogar e ser jogado, entre a mestria de si mesmo e a sedição dos próprios poderes e faculdades humanas. E notamos o escore positivo desta partida; quer dizer, o incentivo do *Banquete* – que pressupunha necessariamente a promoção da *sociável sociabilidade*, “traje que veste vantajosamente a virtude” – se mostrava apoiado no âmbito mais prosaico revelado pela experiência moral dos homens: a *Tischgesellschaft*.

Neste sentido, é forçoso concluirmos contrariamente ao último capítulo de *Kant e o fim da metafísica*. Lebrun ali avalia:

---

<sup>405</sup> Cf. nota de rodapé n. 271

<sup>406</sup> “Tratando o homem como “*freihandelndes Wesen*”, a *Antropologia* salienta toda uma zona de “livre-troca” na qual o homem faz circular suas liberdades como se fosse de mão em mão, ligando-se assim aos outros por um comércio surdo e ininterrupto, que lhe providencia uma residência sobre toda a superfície da terra: Cidadão do mundo”, em FOUCAULT, M. *Introdução*, p. 13 [27]

De fato, a premonição da moralidade na cultura é sempre negativa: era a inadequação manifesta da razão à felicidade que nos levava a acreditar que a razão tinha uma função mais alta; são os males que o egoísmo humano nos inflige que permitem entrever, por contragolpe, que uma “aptidão para fins superiores está escondida em nós”.<sup>407</sup>

Se Lebrun considera a premonição da moral na cultura como negativa *sempre*, enfatizamos isso, é porque antes abriu mão de cotejar simultaneamente a investigação oferecida pela *Antropologia pragmática* no tocante a este mesmo ponto. Caso seja pertinente a noção de *aprimoramento moral dos homens* tal como advogamos, então não é acertada uma leitura que observa como um rebento do *egoísmo humano* o pressentimento de sua aptidão para fins superiores; para essa leitura se legitimar seria preciso dar as costas à *extensão* do que já se afirma com o pendor da razão para a metafísica no âmbito delimitado pela *CRP*.

O cotejo da *Historia Universal e Conjetura* em vista da *destinação moral da razão*, balizada pela discussão presente no *Apêndice à dialética transcendental*, é a demonstração de que, mesmo não sendo legítimo o raciocínio que supõe a *Natureza* tendo implantado nos homens “a inclinação e o amor” para a constituição da sociedade (isto é, uma orientação teleologicamente externa<sup>408</sup>), não se mostra um prejuízo a defesa de que estes, constituindo-a a partir de sua estrutura essencialmente opositiva, sejam capazes de *inventar* justamente *objetos* tais como a *inclinação* e o *amor*, dispositivos não aviltantes deste antagonismo. Ora, a *CRP* não mostrava muito acertadamente que “o segredo de funcionamento” da faculdade de imaginação é “uma arte oculta nas profundezas da alma humana”<sup>409</sup>? E isto porventura impediu Kant de desenvolver um

---

<sup>407</sup> LEBRUN, G. *Kant e o fim da metafísica*, p. 659

<sup>408</sup> Cf. nota de rodapé n. 142

<sup>409</sup> KANT, I. *CRP*, B 180



*método apropriado*<sup>410</sup> para a investigação de *suas funções*? Observamos aqui a mesma questão: não é porque a aptidão para fins superiores esteja *também* escondida, que não se possa vê-la desdobrando-se em seus efeitos em mais de um âmbito da realidade, *sob mais de um registro*.

Defendemos, portanto, e sem “forçar os textos”<sup>411</sup>, que o aprimoramento moral não se dá a *contrapelo*, o que não implica a rejeição do argumento de que inicialmente se tenha o realizado a *contragosto*. Desta maneira, se a História não é o lugar adequado para a procura do “sentido do ‘humano’”<sup>412</sup>, é porque os homens não têm nela a sua habitação, antes, fazem dela a narrativa de seus *dramas*, cuja *trama*, se alijada da peculiar experiência pragmática, conduz àquela avaliação equivocada de Lebrun sobre o efeito inelutável da tensão entre *moralidade* e *cultura*. Pelo contrário, a morada humana se encontra nas *Urbes*<sup>413</sup>: é aqui onde se decidem cotidianamente sobre os seus *destinos* e *desatinos*, cujos emaranhados de fios vimos a *Antropologia pragmática* destrinçar; numa palavra, é “entre homens”<sup>414</sup> sim que se encontra o sentido do *humano*. Descubre-se aqui, portanto, o lugar privilegiado no qual, repitamos ainda uma vez, “todos os progressos na cultura, pelos quais o homem se educa”, possibilitam a reorientação de seus poderes e faculdades descobertos em uso, como também o espaço oportuno para a exortação e o incentivo do cidadão do mundo, único ser apto a *ajustar* o impulso

---

<sup>410</sup> Cf. nota de rodapé n. 253

<sup>411</sup> LEBRUN, G. *Kant e o fim da metafísica*, p. 658

<sup>412</sup> LEBRUN, G. *Kant e o fim da metafísica*, p. 659

<sup>413</sup> “Mas para ampliá-la [o âmbito da antropologia] numa dimensão maior é preciso ter primeiro adquirido conhecimento do ser humano em sua própria terra, por meio das *relações com os conterrâneos da cidade ou do campo*, se se quer saber o que se deve buscar fora. Sem um tal plano (que já supõe o conhecimento do ser humano), a antropologia do cidadão do mundo fica sempre muito limitada”, em KANT, I. *Antropologia pragmática*, p. 22. Grifo nosso.

<sup>414</sup> LEBRUN, G. *Kant e o fim da metafísica*, p. 659

inerente para a metafísica à destinação moral da razão. E isto é muito mais que um ‘comedimento’ da Natureza<sup>415</sup>, é antes de tudo um *feito humano* sobre a natureza.

O que se nos elucida quando levamos a sério o motivo pelo qual não é inesperada a relação que se estabelece entre o conceito de *perfeição popular* e os objetivos primordiais da *Antropologia pragmática*. Vemos com a *Lógica* que a *perfeição popular* verdadeira prescreve o conhecimento extenso no tocante aos poderes e às faculdades humanas, não porque se pretenda a partir dos seus saldos o mero agrado ou a sedução dos homens, mas sim porque do conhecimento é uma exigência o convencimento sobre a sua *utilidade* até o incentivo de sua *aplicação*. Isto, por sua vez, só se efetiva a partir da investigação dos *conceitos, gosto e inclinações* humanas, tanto para que tais e tais conhecimentos possam em definitivo se provar relevantes, quanto para que, por intermédio desta comprovação, sua aplicação consiga ser exortada.

Daí compreende-se a razão pela qual estas dimensões estejam imbricadas na *exposição* da *Antropologia pragmática*. O texto de Kant, por um lado, pode ser lido como uma espécie de *ensaio probatório* sobre a latitude da filosofia crítica, desde que ela expõe para a prova do grande público, segundo uma multidão de exemplos, diversos *resultados* originalmente alcançados pelas *Críticas*, bem como pelos textos de polêmica e outros ensaios. Por sua vez, justamente porque ela tem por caução estas mesmas obras, já asseguradas segundo os parâmetros rigorosos<sup>416</sup> de perfeição técnica e escolástica, a *Antropologia pragmática* pode também ter a pretensão de que os saldos

---

<sup>415</sup> “De fato, se a natureza preparou o homem para sua destinação suprema, ela trabalhou tão discretamente que apenas o sujeito moral consciente é capaz de fazer uma tal leitura da história da espécie; o homem cultivado, ele, ainda está muito ‘naturalizado’ para pressentir algo dessa verdade latente”, em LEBRUN, G. *Kant e o fim da metafísica*, p. 658

<sup>416</sup> “No esforço para dotar nossos conhecimentos da perfeição do rigor de escola e, ao mesmo tempo, de popularidade – evitando, porém, os erros do rigor afetado e da popularidade afetada –, é preciso que no conhecimento se tenha em vista, antes de tudo, a perfeição de escola, a forma de rigor da escola. Só então se deve cuidar para que o conhecimento, metodicamente aprendido na escola, torne-se conhecimento popular, isto é, fácil e universalmente comunicável”, em KANT, I. *Manual dos cursos de lógica geral*, p. 97. Grifo nosso.

específicos de sua investigação funcionem como incentivo vantajoso à *educação pragmática* dos homens.

Para o propósito específico de nossa investigação, identificamos a noção de *aprimoramento moral dos homens* exatamente nesta relação de *acréscimo* que a *Antropologia pragmática* estabelece com os outros textos críticos. Pois, se é certo que a *perfeição popular* acrescenta algo de próprio em relação às outras perfeições, ela o faz mediante *esforço* reiterado na exposição dos conhecimentos rigorosos e metódicos produzidos pela Academia segundo uma notação “fácil e universalmente comunicável” para a instrução dos homens, *cidadãos do mundo*.

E neste esforço encontramos tanto a indicação clara de *mérito*, por “*tornar fácil* algo difícil”<sup>417</sup>, quanto a de *virtude*, de acordo com a sua definição apresentada no § 12 da *Antropologia pragmática*<sup>418</sup>. Mesmo que deslocada do contexto no qual ela originalmente está inserida, a virtude chama a atenção também para a especificidade da *perfeição popular*. O *exercício* deste tipo específico de perfeição não é banal, nem mesmo espontâneo, já que o douto tem por habitual apenas os seus pares como interlocutores e, justamente por isto, correm sempre o risco de unilateralidade, como foi bem o caso do monopólio das Escolas metafísicas criticado por Kant. Pelo contrário, a verdadeira *popularidade* é uma perfeição grande [*große*] e rara [*seltene*] que revela “muita penetração na ciência”, exatamente porque indica a sapiência sobre os fins a que se destinam estes conhecimentos, o que só pode provir dos longos anos de reflexão, *sempre renovados*, sobre a aplicabilidade dos conhecimentos produzidos pela *Academia*. Este, segundo Kant, é o *dever* da ciência frente aos *interesses dos homens*.

E este é o *feito* da *Antropologia pragmática*, manual de exercício cotidiano que condensa em suas páginas mais de um quarto de século de magistério, cujas rubricas

---

<sup>417</sup> KANT, I. *Antropologia pragmática*, p. 47

<sup>418</sup> Cf. nota de rodapé n. 315

sobre as qualidades humanas, sempre renovadas, apenas atestam o esforço diligente de Kant a respeito dos *limites* e das *exigências* da *nova maneira de pensar* inaugurada pela *Crítica*. Com a *Antropologia pragmática* aprendemos – nós que da platéia assistimos às lições sobre a “Antropologia do cidadão do mundo” – que aquilo que nos afasta da pura barbárie é o *esforço* contínuo de reflexão sobre os fins últimos dos nossos poderes racionais, e aquilo que nos mantém à distância segura são as escolhas que nos possibilitam *tomar gosto* pela instrução cosmopolita capaz de realizá-los. Deste modo, o *Banquete kantiano* ao qual todo leitor é convidado possibilita o seguinte arrazoado: com *gosto* e *esforço* o Reino dos fins decorosamente é perfeito, isto é se perfaz.

## Bibliografia

### Primária

HUME, David. Of refinement in the arts. In: \_\_\_\_\_. *Political Essays*. HAAKONSSSEN, Knud (Ed.). Cambridge: Cambridge University Press, 1994

KANT, Immanuel. *Antropologia de um ponto de vista pragmático*. Trad. MARTINS, Clélia A., São Paulo: Iluminuras, 2006

\_\_\_\_\_. *Anthropologie du point de vue pragmatique*. Trad. FOUCAULT, Michel, Paris: Vrin, 2008

\_\_\_\_\_. *Anthropologie in pragmatischer Hinsicht*. Band XII, 4. Aufl., Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1982

\_\_\_\_\_. *Anthropology from a Pragmatic Point of View*. Trad. LOUDEN, Robert B., Cambridge: Cambridge University Press, 2006

\_\_\_\_\_. *Começo conjectural da história humana*. Trad. MENEZES, Edmilson, São Paulo: Editora da Unesp, 2009

\_\_\_\_\_. Conjectures on the Beginning of the Human History. In: \_\_\_\_\_. *Political Writings*. Trad. NISBET, H. B., 2<sup>a</sup> ed., New York: Cambridge University Press, 1991

\_\_\_\_\_. Conjectures sur le commencement de l'histoire humaine. In : \_\_\_\_\_. *Oeuvres Philosophiques*. Vol. II, Paris: Éditions Gallimard, 1985

\_\_\_\_\_. *Correspondence*. Trad. ZWEIG, Alnulf, Cambridge: Cambridge University Press, 1999

\_\_\_\_\_. *Crítica da faculdade do juízo*. Trad. ROHDEN, Valério; MARQUES, António, 2<sup>a</sup> ed., Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2005

\_\_\_\_\_. *Crítica da razão prática*. Trad. ROHDEN, Valério, São Paulo: Martins Fontes, 2002

\_\_\_\_\_. *Crítica da razão pura*. Trad. SANTOS, Manuela P.; MORUJÃO, Alexandre F., 2<sup>a</sup> ed., Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1989

- \_\_\_\_\_. *Idéia de uma História Universal de um Ponto de vista Cosmopolita*. Trad. TERRA, Ricardo Ribeiro, 2<sup>a</sup> ed., São Paulo: Martins Fontes, 2003
- \_\_\_\_\_. Kant's Handschriftlicher Nachlass, Band VII. In: *Kant's Gesammelte Schriften*. Band XX, Preußischen Akademie der Wissenschaften (Hrsg.), Berlin: Walter de Gruyter, 1942
- \_\_\_\_\_. *Kritik der reinen Vernunft*. Bänden III und IV, Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1974
- \_\_\_\_\_. *Kritik der Urteilskraft*. Band X, Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1974
- \_\_\_\_\_. *Lectures on Logic*. Trad. YOUNG, Michael J., New York: Cambridge University Press, 1992
- \_\_\_\_\_. *Lógica*. Trad. ALMEIDA, Guido A., 3<sup>a</sup> ed., Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 2003
- \_\_\_\_\_. *Manual dos cursos de lógica geral*. Trad. CASTILHO, Fausto, Campinas: Ed. da Unicamp, 2003
- \_\_\_\_\_. Mutmasslicher Anfang der Menschengeschichte. In: \_\_\_\_\_. *Schriften zur Anthropologie, Geschichtsphilosophie, Politik und Pädagogik*. Band VI, Darmstadt: Insel Verlag, 1998
- \_\_\_\_\_. *Prolegômenos a toda metafísica futura*. Trad. MORÃO, Artur, Lisboa: Edições 70, 1982
- \_\_\_\_\_. *Remarques touchant les observations sur le sentiment du Beau et du Sublime*. Trad. GEONGET, Brigitte, Paris: VRIN, 1994
- \_\_\_\_\_. Resposta à pergunta: Que é “Esclarecimento”? In: \_\_\_\_\_. *Textos seletos*. 3<sup>a</sup> ed., Petrópolis: Vozes, 2005
- \_\_\_\_\_. Reviews of Herder's Ideas on the Philosophy of the History of Mankind. In: \_\_\_\_\_. *Political writings*. Trad. NISBET, H. B., 2<sup>a</sup> ed., New York: Cambridge University Press, 1991
- \_\_\_\_\_. Über den Gebrauch teleologischer Prinzipien. In: \_\_\_\_\_. *Schriften zur Naturphilosophie*. Band IX, 4 Aufl., Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1982

\_\_\_\_\_. Sobre El libro “Ideas para una filosofía de la historia de la humanidad” de J. G. Herder. In: \_\_\_\_\_. *Filosofía de la Historia*. Trad. ESTIÚ, Emilio, 2ª ed., Buenos Aires: Editorial Nova, 1964

\_\_\_\_\_. *Sur l'usage des principes téléologiques en philosophie*. In \_\_\_\_\_. *Oeuvres Philosophiques*. Vol. II, Paris: Éditions Gallimard, 1985

ROUSSEAU, Jean-Jacques. *Discurso sobre a origem e os fundamentos da desigualdade entre os homens*. 3ª ed., São Paulo: Martins Fontes, 2005

### **Secundária**

ALQUIÉ, Ferdinand. *La critique kantienne de la métaphysique*. Paris: PUF, 1968

BANHAM, Gary. *Kant's practical philosophy: From Critique to Doctrine*. 2ª ed., New York: Palgrave Macmillan, 2006

BEISER, Frederick C. *The Fate of reason: German philosophy from Kant to Fichte*. Cambridge & London: Cambridge University Press, 1987

BIRD, Graham. *The revolutionary Kant: a Commentary on the Critique of Pure reason*. Illinois: Open Court, 2006

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

CASSIRER, Ernest. *A questão Jean-Jacques Rousseau*. São Paulo: Editora da Unesp, 1999

\_\_\_\_\_. *Kant's life and thought*. New Haven & London: Yale University Press, 1981

\_\_\_\_\_. *Rousseau, Kant and Goethe: two essays*. Princeton: Princeton University Press, 1945

COLLINS, Arthur W. *Possible experience: Understanding Kant's Critique of Pure Reason*. Berkeley & London: University of California Press, 1999

DELEUZE, Gilles. *A filosofia crítica de Kant*. Lisboa: Edições 70, 2000

ELIAS, Norbert. *O processo civilizador: Uma história dos costumes*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1990

- FERRARI, Jean. *Les sources françaises de la philosophie de Kant*. Paris: Librairie Klincksieck, 1979
- FERRY, Luc; WISMANN, Heinz. Notice. In : KANT, E. *Oeuvres Philosophiques*. Vol. II, Paris: Éditions Gallimard, 1985
- FOUCAULT, Michel. *Introduction à l'Anthropologie*. Paris: Vrin, 2008
- \_\_\_\_\_. *Introdução à Antropologia de Kant*. Trad. GABBI Jr, Osmyr Faria, mimeo.
- \_\_\_\_\_. O que é o Iluminismo. In: \_\_\_\_\_. *Ditos e Escritos*. Vol. II, 2ª ed., Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2005
- GIANNOTTI, José Arthur. Kant e o espaço da história universal. In: KANT, I. *Idéia de uma História Universal de um Ponto de vista Cosmopolita*. 2ª ed., São Paulo: Martins Fontes, 2003
- HENRICH, Dieter. *Aesthetic Judgment and the Moral Image of the World*. Stanford: Stanford University Press, 1992
- \_\_\_\_\_. *Between Kant and Hegel: Lectures on German Idealism*. Cambridge: Harvard University Press, 2003
- KOSELLECK, Reinhart. *Crítica e crise: Uma contribuição à patogênese do mundo burguês*. Rio de Janeiro: Ed. Uerj e Contraponto, 1999
- KUEHN, Manfred. Introduction. In: KANT, I. *Anthropology from a Pragmatic Point of View*. Cambridge: Cambridge University Press, 2006
- LAUNAY, Michel. Introduction. In: ROUSSEAU, Jean-Jacques. *Émile ou de l'Éducation*. Paris: Garnier-Flammarion, 1966
- LEBRUN, Gérard. *Kant e o fim da metafísica*. 2ª ed., São Paulo: Martins Fontes, 2002
- \_\_\_\_\_. Uma escatologia para a moral. In: KANT, I. *Idéia de uma História Universal de um Ponto de vista Cosmopolita*. 2ª ed., Martins Fontes: São Paulo, 2003
- \_\_\_\_\_. Une téléologie pour l'Histoire?: La première proposition de l'Idée d'une histoire universelle. In: CLAVIER, Paul; WOLFF, Francis (orgs.). *Kant sans kantisme*. Fayarde, 2009



- \_\_\_\_\_. Os duzentos anos desta Crítica. In: \_\_\_\_\_. *Passeios ao léu*. São Paulo: Brasiliense, 1983
- \_\_\_\_\_; TORRES FILHO, Rubens R. (org.). *Sobre Kant*. São Paulo: Iluminuras e EdUSP, 1993
- MAKKREEL, Rudolf A. *Imagination and Interpretation in Kant: The Hermeneutical Import of the Critique of Judgment*. Chicago and London: University of Chicago Press, 1990
- MAKOWIAK, Alexandra. *Anthropologie d'un point de vue pragmatique: 'De la faculté d'imaginer'*. (Traduction et commentaire). Paris: Ellipses, 1999
- MONZANI, Luiz Roberto. *Desejo e prazer na idade moderna*. Campinas: Ed. Unicamp, 1995
- PIMENTA, Pedro P. G. A antropologia na encruzilhada. *Cadernos de Filosofia Alemã*, São Paulo, vol. IX, Jan-Jun 2007
- \_\_\_\_\_. A arte de ler Kant. *Jornal de Resenhas*. Discurso Editorial, n. 8, pp. 20-1, março de 2010
- \_\_\_\_\_. De Shaftesbury a Kant: A ilustração entre a filosofia e o senso comum. *Cadernos de Filosofia Alemã*, São Paulo, n. 4, pp. 5-30, 1998
- \_\_\_\_\_. Kant e a estrutura orgânica da razão. *Dois pontos*, Curitiba e São Carlos, vol. 5, n. 1, pp.123-138, abril de 2008
- \_\_\_\_\_. *Reflexão e moral em Kant*. Rio de Janeiro: Azougue Editorial, 2004
- PRADO Jr., Bento. *Erro, Ilusão, Loucura*. São Paulo: Ed. 34, 2004
- \_\_\_\_\_; MATOS, Franklin de (org.). *A retórica de Rousseau e outros ensaios*. São Paulo: CosacNaify, 2008
- RENAUT, Alain. Introduction. In: HERDER, J. G. *Histoire et culture: Une autre philosophie de l'histoire*. Malesherbes: Flammarion, 2000
- SANTOS, Leonel Ribeiro dos. *Metáforas da razão ou economia poética do pensar kantiano*. Ed. Fundação Calouste Gulbenkian e Junta nacional de investigação científica e tecnológica, 1994

- SANTOS, Paulo R. Licht. Algumas observações sobre a Dialética Transcendental: o fim da Crítica da Razão Pura. *Studia Kantiana*, Campinas, n. 6/7, pp.135-179, março de 2008
- SASSEN, Brigitte. *Kant's Early Critics: The Empiricist Critique of the Theoretical Philosophy*. New York: Cambridge University Press, 2000
- STAROBINSKI, Jean. *Jean-Jacques Rousseau: A transparência e o obstáculo*. São Paulo: Companhia das Letras, 1991
- \_\_\_\_\_. *Le remède dans le mal : critique et légitimation de l'artificie à l'âge des Lumières*. Saint-Amand : Gallimard, 1989
- SUZUKI, Márcio. Apresentação. In: KANT, I. Introdução à Antropologia (semestre de inverno 1781/82). *Discurso*, São Paulo, n. 38, pp.246-61, 2008
- \_\_\_\_\_. *O Gênio Romântico: Crítica e história da filosofia em Friedrich Schlegel*. São Paulo: Iluminuras & Fapesp, 1998
- \_\_\_\_\_. O homem do homem e o eu de si mesmo. *Discurso*, São Paulo, n. 30, pp.25-61, 1999
- TERRA, Ricardo R. Algumas questões sobre a filosofia da história em Kant. In: KANT, I. *Idéia de uma História Universal de um Ponto de vista Cosmopolita*. 2<sup>a</sup> ed., São Paulo: Martins Fontes, 2003
- \_\_\_\_\_. *Passagens: Estudos sobre a filosofia de Kant*. Rio de Janeiro: Editora UFRJ, 2003
- TORRES FILHO, Rubens Rodrigues. À sombra do Iluminismo. In: \_\_\_\_\_. *Ensaios de filosofia ilustrada*. 2<sup>a</sup> ed., São Paulo: Iluminuras, 2004
- \_\_\_\_\_. *O Espírito e a Letra: A Crítica da Imaginação Pura, em Fichte*. São Paulo: Ática, 1975