

KANT E A QUESTÃO ANTROPOLÓGICA

KANT AND THE ANTHROPOLOGICAL QUESTION

WENDELL E. S. LOPES¹

Universidade Federal de Mato Grosso (UFMT) – Brasil
wendellsoareslopes@gmail.com

RESUMO: O presente ensaio apresenta uma interpretação crítica da questão antropológica no pensamento kantiano. De início, analiso o lugar central da questão antropológica no interior da filosofia kantiana, mostrando que apesar dos esforços de Kant em elaborar uma antropologia pragmática, falta em seu pensamento a concretização de uma verdadeira antropologia sistemática. Em seguida, busco levar a cabo uma sistematização das ideias antropológicas de Kant a partir especialmente de uma história filosófica da humanidade, mas também dos elementos antropológicos pensados a partir de suas três críticas. A análise permitirá ver que, para Kant, o homem é um Eu racional e autônomo, cujas faculdades não são meramente inatas, mas se realizam historicamente. Por fim, esboço algumas considerações críticas que servirão para destacar tanto os pontos positivos quanto os negativos do pensamento kantiano para uma antropologia filosófica.

PALAVRAS-CHAVE: *Kant. Questão antropológica. Liberdade. Razão. História.*

ABSTRACT: *This essay presents a critical interpretation of the anthropological question in Kantian thought. First, I analyze the centrality of the anthropological question within Kantian philosophy. Despite Kant's efforts to elaborate a pragmatic anthropology, I show that his thought lacks a true systematic anthropology. Secondly, I carry out a systematization of Kant's anthropological ideas based on a philosophical history of humanity, but also on the anthropological elements drawn from his three Critiques. The analysis will allow argue for the claim that, according to Kant, man is a rational and autonomous Self, whose faculties are not merely innate, but are realized historically. Lastly, I will outline some critical considerations that will serve to highlight both the positive and negative aspects of Kant's thought with respect to a philosophical anthropology.*

KEYWORDS: *Kant. Anthropological question. Freedom. Reason. History.*

Neste estudo pretendo me aproximar do modo como Kant se colocou a caminho da questão antropológica. Duas questões estão em jogo quando se pretende abordar a questão antropológica no interior da filosofia kantiana: a primeira se refere ao *status* da antropologia enquanto ciência e à importância da questão antropológica no pensamento kantiano; a segunda se refere mais prontamente ao aspecto ontológico – apesar de todas as restrições que se deve

¹ Professor Adjunto I da Universidade Federal de Mato Grosso (UFMT).

fazer a este termo neste contexto –, isto é, à determinação da humanidade do homem no pensamento de Kant. A primeira questão será abordada numa primeira seção com o intuito de mostrar que a questão antropológica ganha centralidade na filosofia de Kant, e que em seu caráter pragmático e moral confere à filosofia kantiana uma ênfase prático-moral. Em seguida, as ideias antropológicas de Kant serão reconstruídas desde duas perspectivas, a saber, a partir de uma verdadeira filosofia da história da humanidade, o que significa pensar o homem *in concreto*, mas também a partir de uma visão do homem individual, isolado, *in abstracto*, isto é, enquanto um Eu racional e livre (autônomo). Por fim, elucidarei alguns pontos problemáticos da reflexão antropológica kantiana.

1 A CENTRALIDADE DA QUESTÃO ANTROPOLÓGICA E SENTIDO DA ANTROPOLOGIA NA FILOSOFIA KANTIANA

A filosofia de Kant, usualmente, ouve-se dizer, é uma filosofia crítica. Mas apesar da importância das três grandes Críticas, as preleções de Kant sobre *Lógica* [*Logik*] (1800) revelam algo inusitado, que já a primeira crítica adiantara programaticamente, a saber: a centralidade da questão antropológica para a filosofia.

Nessas preleções sobre lógica, Kant identifica e diferencia dois tipos de conceitos de filosofia. O primeiro conceito, escolar ou acadêmico [*Shulbegriff*], confere à filosofia o caráter de um sistema dos “conhecimentos racionais por conceitos” (KW 9, L, p. 23),² uma *expertise* [*Geschicklichkeit*], com a qual o filósofo – ou antes o filodoxo [*Philodox*] – “aspira meramente ao saber especulativo” (KW 9, L, p. 24). Mas é o conceito mundano [*Weltbegriff*] que confere dignidade à filosofia, pois aqui “ela é ciência dos fins últimos da razão humana” (KW 9, p. 23), detendo, pois, utilidade [*Nützlichkeit*], já que é uma “doutrina da sabedoria, legisladora da Razão”, com a qual o filósofo se torna legislador ou, se se preferir, “filósofo prático”. Do filósofo prático, Kant até mesmo diz que ele “é o filósofo propriamente” e isso pelo próprio conceito kantiano de filosofia: “ideia de uma perfeita sabedoria que nos mostra os fins últimos da razão humana” (KW 9, L, p. 24), uma vez que uma máxima é o princípio que orienta a escolha entre fins, Kant então pode designar a filosofia [*Weltbegriff*] como “uma ciência da máxima suprema do uso de nossa razão” (KW 9, L, p. 24). Por fim, o conceito de filosofia se estabelece como o seguinte: “ciência da relação de todo conhecimento e uso da razão com o fim último [*Endzweck*] da razão humana, o fim supremo a que todos os outros fins se subordinam e no qual todos devem se unificar” (KW 9, L, p. 24). É essa maneira essencialmente prática de conceber a filosofia que o levará a colocar a questão antropológica no centro da filosofia. Pois da definição de filosofia Kant logo passa para o campo de questões que esta abrange, a saber: “O

² As referências ao texto de Kant serão em sua grande maioria citadas a partir da *Kants Werke*. Adotarei a seguinte estrutura: KW mais o número do volume em algarismo arábico, seguido das iniciais do livro citado com a página ao final (ex.: KW 9, L [Lógica], p. 12). No caso de citação de ensaios dentro de um volume, apenas o volume e a página serão indicadas. A *Crítica da razão pura* será citada a partir das paginações de suas edições A e B, segundo o procedimento que se tornou clássico (p. ex.: KrV, A115 / B112).

que posso conhecer? O que devo fazer? O que me é permitido esperar? O que é o homem?” (KW 9, L, p. 25). A primeira se refere à Metafísica e às fontes do saber; a segunda, à Moral como extensão do uso do saber; a terceira, por sua vez, é circunscrita ao campo da Religião ou aos limites da razão; E observa o filósofo: embora a mais difícil, a última tarefa, relacionada à questão antropológica, é a mais necessária, pois “todas essas poderiam reduzir-se à antropologia, porque as três primeiras perguntas remetem à última” (KW 9, L, p. 25).

A questão antropológica possui, portanto, centralidade para o ofício filosófico. E pode-se supor que a antropologia é a ciência que se deve chamar para responder pela questão antropológica. Mas que concepção de antropologia o próprio Kant tinha? Em 1798, é publicada, com a organização do próprio Kant, a obra *Antropologia em perspectiva pragmática* [*Anthropologie in Pragmatischer Hinsicht*], resultado de anos de trabalho.³ Ela inicia-se com a afirmação lapidar de que o homem é o objeto de conhecimento mais importante do mundo, porque para o homem, ele mesmo é o seu próprio fim último. Kant observa que a antropologia enquanto ciência sistemática sobre o homem pode ter duas perspectivas: uma perspectiva fisiológica, que investiga o que a natureza faz do homem, e uma perspectiva pragmática, que busca pensar o que o próprio homem, enquanto livre, faz, pode e deve fazer de si mesmo. Para que se entenda a diferença, que em boa medida carrega a polêmica de Kant com outros pensadores da época como Ernst Platner, basta ter em mente, por exemplo, que o cientista da antropologia fisiológica estuda a memória humana e investiga suas causas naturais, mas, ao fazer isso, permanece um mero espectador e deve deixar a natureza seguir o seu curso. O teórico da antropologia pragmática, por outro lado, faz essas mesmas observações, levando em conta, por exemplo, o que obstrui ou estimula a memória, para aprimorá-la ou torná-la mais ágil. Kant estabelece inclusive diferenças entre procedimentos de memorização e indica qual o melhor a ser utilizado (cf. KW 7, APH, p. 119). A antropologia pragmática se desenha como um passo, dentro da tradição alemã, na direção de tentar tornar a filosofia em algo útil para a vida. Assim, a antropologia pragmática carrega consigo uma intenção prática forte, e isto se reforça com o fato de que o que se chama de “antropologia pragmática” não encerra extensos conhecimentos sobre as coisas do mundo (animais, plantas, clima, países), mas antes um “conhecimento do homem como cidadão do mundo” (KW 7, APH, p. 119). Como salienta C.H. De Lima Vaz, a antropologia pragmática se definiria como “ciência cuja finalidade é preparar o homem para o conhecimento do ‘mundo’ (isto é, do mundo humano)” (VAZ, 2011, p. 108). Assim, a antropologia em sua intenção de conhecimento do mundo [*Welterkenntnis*] se baseia no senso comum e tem em vista as relações entre homens. Ela se encontra no âmbito da “filosofia popular”, enquanto destinada ao

³ Apesar de receber uma versão final muito tardiamente, o fato é que pelo menos o início dessa obra antropológica remonta ao período pré-crítico, especificamente ao fim dos anos 60 e início dos 70, época em que ao ampliar seu curso de metafísica, influenciado por Alexander Gottlieb Baumgarten, Kant extrai um curso autônomo sobre antropologia, ministrado inicialmente no semestre de inverno de 1772/73, mas novamente em todos os subsequentes semestres de inverno até 1796. Já na época em que a Antropologia era ainda parte do curso de metafísica, ela era colocada no início, diferentemente do que fazia Baumgarten em sua *Metafísica*, cuja estrutura se dividia em quatro partes, a saber: ontologia, cosmologia, psicologia e teologia natural.

uso dos homens do mundo. É isso que significa ser *pragmática*, diferentemente de especulativa ou escolar. (VAZ, 2011, p. 108).

A antropologia se pergunta, portanto, pelo que é o homem, mas não de qualquer modo, pois deve adotar uma perspectiva pragmática (não meramente teórica, fisiológica) capaz de com o auxílio da ciência prática preparar e auxiliar o homem para um conhecimento do mundo humano. A resposta à pergunta pelo significado da antropologia kantiana estaria assim bem encaminhada se, entretanto, não se soubesse da existência do texto da *Fundamentação da metafísica dos costumes* [*Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*] (1785), em que, sem qualquer referência às perspectivas fisiológica e pragmática da antropologia, Kant também fala de uma “antropologia moral ou prática” (KW 4, GMS, p. 388), que daria conta da aplicação dos princípios morais da filosofia pura prática sobre a natureza cognoscível do homem através da experiência, bem como da consideração das características e dos modos de agir em relação à moralidade e à liberdade prática do homem. Assim, antropologia prática seria a *parte empírica da ética*, distinta e ao mesmo tempo complementar à parte racional (*a priori*) da ética, que ele designa com os termos “moral”, “metafísica dos costumes” ou “filosofia moral pura”. Essa mesma distinção retorna em *A Metafísica dos Costumes* [*Die Metaphysik der Sitten*] (1797), na qual aparece agora com os termos Antropologia, que “procede por meros conhecimentos da experiência”, e Antroponomia, que “é estabelecida pela razão incondicionalmente legisladora” (KW 6, MS, p. 406). A antropologia seria então uma *philosophia moralis applicata* enquanto a antroponomia responderia pela *moralia pura*.

Muito bem: aqui há que se perguntar então: as preleções de *Antropologia* de Kant contêm ou não o conteúdo dessa antropologia moral? Qual relação existe entre elas? Certamente não faltam aqueles, como Reinhard Brandt (2003), John Zammito (2002) e Michel Foucault (2011), que distinguem antropologia pragmática e antropologia moral ou prática. Mas, por outro lado, há também os que, como Michael Landmann (1961), Werner Stark (2003), Robert Louden (2002) e Zeljko Loparic (2003), pensam existir uma relação interna, seja de identidade ou de mera aproximação, entre as duas. Tendo a concordar com este segundo grupo, pelos seguintes motivos. Como primeiro motivo, deve-se dizer, antes de tudo, que do mesmo modo que, como na “Introdução” da *Metafísica dos Costumes*, nos diz Kant, a Antropologia Moral trata das condições subjetivas da natureza humana que obstruem ou ajudam no cumprimento das leis de uma metafísica dos costumes (cf. KW 6, MS, p. 217), a Antropologia Pragmática também permite tornar a moralidade algo efetivo na vida humana, o que se confirma também com fato de que ela tanto busca um *Welterkenntnis* quanto auxilia o desenvolvimento da sabedoria prática [*Klugheit*]. Como uma prova a mais disso, é sabido que em carta a seu antigo aluno Marcus Herz, no fim de 1773, Kant descreve o seu projeto antropológico como tendo o intuito de “expor através dela as fontes de todas as ciências, as ciências da moral, do convívio social, dos métodos de educar e governar seres humanos, e assim, de tudo o que pertence ao prático” (KW 10, pp. 145-46). A atitude de Louden, que busca estabelecer uma aproximação apenas parcial entre antropologia moral e pragmática, já que, para ele, o auxílio desta última precisa ser

complementado pelos textos de educação, não convence suficientemente, porque esquece que a *Pedagogia* depende ela própria do conhecimento antropológico, sendo mesmo uma expressão dele.

Além disso, o segundo motivo que sugere uma forte aproximação parece ser o fato de que, embora as indicações para a melhora da memória, no texto da *Antropologia*, não tenham uma implicação moral direta ainda que ajudem a vida prática, pode-se afirmar que, para Kant, indiretamente elas o têm! E se tudo que auxilia o desenvolvimento do homem amplia a moralidade, então Antropologia Pragmática e Antropologia Moral podem ser assimiladas uma a outra – ou pelo menos pode-se dizer que a segunda está inserida na primeira sendo sua razão final. Como diz o próprio antropólogo pragmático “a raça humana pode trabalhar o alcance da sua *Bestimmung* apenas através do progresso em uma série de inumeráveis gerações” através do processo de “cultivar”, “civilizar”, e “moralizar” a si mesma através das artes e das ciências (cf. KW 7, APH, p. 324). Essa aproximação fica ainda mais clara se se percebe que Kant até mesmo divide a história humana em “história natural” e “história moral” (cf. KW 7, SF, p. 79), fazendo da eticidade a esfera mais própria da humanidade. A história da humanidade é inclusive tratada por Kant como “história da liberdade” (cf. KW 8, p. 109). Assim, o que o homem faz, pode e deve fazer de si mesmo é expressão de sua liberdade, e tudo o que é peculiar ao homem (mesmo a arte, a religião e a ciência) deve ser compreendido como um elemento a mais no cômputo geral da história moral humana, já que o próprio desenvolvimento moral se revela como *telos* do próprio progresso humano.

Essa aproximação da Antropologia pragmática com a Antropologia moral tem implicações importantes quando se pensa a relação entre antropologia e filosofia moral. A principal implicação é certamente permitir o afastamento de Kant em relação a um frágil formalismo moral, pois consciente dos condicionais de vários tipos (biológicos, psicológicos, pedagógicos, políticos, etc.) envolvidos na ação moral (cf. LOUDEN, 2002, pp. 43-45).⁴ Que a antropologia explicita que o aspecto empírico não está desconsiderado na teoria ética não significa, entretanto, como pensa Louden, que se possa falar de uma ética mais naturalista em Kant, pois a antropologia confirma, por outro lado, a visão da história humana como uma realização progressiva da liberdade no mundo, bem como não perde seu caráter autônomo (cf. WEIL, 2012, p. 112). Em *A metafísica dos costumes* Kant não dá margens a dúvida a esse respeito: “teremos com frequência que assumir por objeto a *natureza* particular do homem, a qual só é conhecida por experiência, para *mostrar*, em relação a ela, as consequências dos princípios morais universais, sem que, todavia, a pureza destes sofra algo ou que sua origem *a priori* se torne duvidosa” (KW 6, MS, p. 217).⁵

⁴ Para Zöller (2011, p. 132) os escritos antropológicos de Kant “complementam a descrição crítica dos princípios da razão teórica e prática com uma descrição das condições naturais e culturais do desenvolvimento da razão nas práticas humanas durante épocas pré-históricas e históricas”. Ele defende uma relação complementar entre crítica da razão e história natural da razão (antropologia) em Kant.

⁵ Para uma discussão da importância moral da antropologia, pode-se consultar também Wilson (1997), Rohden (1998) e Frierson (2003, esp. pp. 48-67).

Mas, apesar da centralidade da questão antropológica e da importância de uma antropologia pragmática enquanto antropologia moral, com todas as suas implicações para a filosofia, enquanto em última instância filosofia prática, em Kant, o que nos interessa neste estudo, entretanto, não é revisitar essa antropologia pragmática, nem também sugerir que a antropologia pragmática responde por todas as etapas de constituição do projeto antropológico de Kant (que precisaria igualmente considerar a antropologia fisiológica⁶ e diversos outros saberes como história natural, geografia física,⁷ etc.). Meu objetivo passa à margem do trabalho especializado de reconstituição da formação do projeto antropológico kantiano, bem como da tentativa de recompor as conexões sistemáticas da investigação antropológica de Kant.⁸ Antes trata-se aqui de, a partir de uma visada dialógica, buscar uma reescritura sistemática dos fundamentos teóricos da antropologia pragmática – deixando, portanto, de lado os elementos propriamente pragmáticos dela –, fundamentos estes que se encontram não só no texto da *Antropologia*, mas que estão espalhados nos livros mais importantes do filósofo, bem como em textos menores relacionados a uma filosofia da história da humanidade. Portanto, o intuito modesto deste estudo é apenas a assimilação crítica – e muito pessoal – desses fundamentos antropológicos naquilo que eles possuem de interesse para a reflexão antropológica atual.

Quando se considera a reflexão antropológica kantiana nesses termos, duas linhas centrais de análise se destacam: uma mais abstrata, que considera o ser humano como uma entidade estática, pronta e acabada em seu aparecimento, e com certas faculdades. Mas também uma outra linha que permite pensá-lo a partir de uma filosofia da história da humanidade, pois só desde o ponto de vista da história a própria *humanitas* pode ser mais bem delimitada em suas “propriedades” ou monopólios. Por isso é dela que se deve partir.

2 SOBRE AS IDEIAS ANTROPOLÓGICAS EM KANT: UM HISTÓRIA DA HUMANIDADE

O próprio Kant admite em sua resenha do livro de Herder que um método para a antropologia seria “estabelecer uma história da humanidade na totalidade de suas determinações” (KW 8, p. 56). Do ponto de vista de seu método, essa antropologia sistemática tem de se valer de todos os meios observacionais possíveis para rastrear as particularidades culturais dos povos, sem, entretanto, deixar de ter o direcionamento último para o universal, próprio da perspectiva filosófica. Nessa visada, a ciência sobre o homem precisa se precaver contra pretensões objetivistas, e ao mesmo tempo pode se permitir o direito especulativo no campo de uma filosofia da história da humanidade.

⁶ Como uma crítica marginal à distinção entre antropologia fisiológica e pragmática, pode-se dizer que hoje sabemos que o conhecimento fisiológico tem valia para os intentos pragmáticos, pois permite, por exemplo, a produção de drogas capazes de aumentar o desempenho humano em muitas atividades.

⁷ A geografia física é a ciência que considera a natureza como realidade exterior acessível ao homem, e a antropologia tem uma finalidade complementar a essa ciência.

⁸ Para uma maior consideração do problema antropológico e de uma ciência geral do homem em Kant, cf. Foucault (2011), Mena (1989) e Hinske (1966).

Em relação a essa história filosófica da humanidade três pontos parecem ser decisivos: o passado (origem e desenvolvimento), o presente (condição atual) e o futuro (destino/fim). E Kant deu seu veredito em relação aos três pontos referidos, oferecendo não apenas avançadas considerações metodológicas para uma análise histórico-crítica capaz de saltar às particularidades da cultura em direção a um cosmopolitismo antropológico, mas construindo também uma narrativa assumida e deliberadamente especulativa, que vai de um “início conjectural” (KW 8, p. 107) até a elaboração do que ele próprio chamara de uma “história profética da humanidade” (cf. KW 7, SF, p. 84). O caráter especulativo da narrativa em nada se nega a consideração dos dados da ciência da natureza, mas apenas avança ali onde não se tem o apoio empírico para a reflexão. Privilegiarei aqui os polos do passado e do futuro, porque o primeiro permite pensar de onde a humanidade se desgarra da natureza, e o segundo oferece a oportunidade para a análise da dinâmica da história humana, segundo Kant.

Quanto à origem, Kant demonstra se indispor com o que ele chama de naturalismo de Herder, bem como com sua aceitação da moda antimetafísica. Em sua resenha do livro de Herder, Kant enfatiza que o referido filósofo busca provar “a natureza espiritual da alma humana [...] a partir das analogias que tem com as configurações naturais da matéria, principalmente, com as de sua organização” (KW 8, p. 52). Ainda assim Kant não pensa que Herder seja um materialista, já que vê numa “força orgânica” o elemento subjacente a tudo o que é e vem a ser. Mas, em especial, a tentativa de explicar a razão como um resultado da postura ereta do homem em contraposição aos outros animais é, para Kant, algo que excede o poder demonstrativo da razão humana. Além de rebaixar certos fenômenos tipicamente humanos como a simpatia, as regras de justiça, e a verdade, o maior problema da tese de Herder se encontraria no fato de que na sua interpretação mecânica da estrutura animal, não se percebe que a organização que permite a criatura humana ter uma razão não é algo necessário, mas contingente (cf. KW 8, p. 57), ou seja, a razão humana pode se dar numa forma de organização diferente da forma atual.

Não sem motivos, na primeira frase de sua *Antropologia*, Kant viu sua teoria erguendo o homem “infinitamente acima de todos os outros seres da terra” (KW 7, APH, p. 127). É por ter em vista a origem humana como um salto infinito em relação à natureza que, diferentemente de Herder, Kant parece rejeitar uma perspectiva “evolucionista” e aceita o caráter profundamente conjectural da empresa de uma análise descritiva da origem da humanidade a partir do uso de um documento sagrado, a Bíblia, mais especificamente: Gênesis, cap. II-VI. E o que desde um “exercício imaginativo” se pode pensar, segundo ele, é que na origem deveríamos contar com a existência real de um único casal de adultos, pois assim seriam independentes de subsídio materno e poderiam propagar a espécie (cf. KW 8, p. 110). E esse casal já podia bem dispor de suas forças, estando já instalado em lugar de clima benévolo e que proporcionasse sua alimentação. Kant também afirma que o primeiro homem já poderia ter posição ereta e andar, podia falar e fazer discursos (fala com encadeamento conceitual), e por conseguinte, pensar. Kant ainda sugere duas ideias importantes: (1) todas essas habilidades a

razão “precisaria adquirir por si mesma (pois se elas fossem inatas, então também seriam herdadas, mas isso contradiz a experiência” (KW 8, p. 110). E (2) “o desenvolvimento moral [...] pressupõe necessariamente aquelas habilidades” (KW 8, p. 111). Duas primeiras informações devem, portanto, ganhar destaque: (1) o aparecimento das habilidades da “razão” como resultado de aquisição, isto é, seu caráter não inato;⁹ e (2) a moral com um desenvolvimento da “razão”.

Kant desenvolve um pouco mais essas duas ideias principais em quatro passos. O *primeiro passo* se estabelece com a ampliação infinita dos objetos de desejo não naturais e até antinaturais que a razão, com o auxílio da imaginação, pode criar muito além do instinto da nutrição, fazendo o homem descobrir “uma faculdade de escolher por si mesmo um modo de vida, diferentemente dos outros animais que se encontram amarrados a um único” (KW 8, p. 112), o que o apresenta ao *medo e à angústia*; *outro passo* adiante é dado com a possibilidade de recusa do instinto sexual, através da qual a razão realiza a passagem do agradável para o ideal (bom e belo). Kant vê na decência inclusive o fundamento da sociabilidade e o primeiro aceno para a moralidade. Assim o homem se liberta do instinto através de sua razão (cf. KW 8, p. 19). Depois então da satisfação das carências [*Bedürfnisse*] sensíveis, o *terceiro passo da razão* se realiza na “expectativa refletida sobre o futuro” (KW 8, p. 113), cujas preocupações resultantes têm na morte seu exemplo máximo. E, por fim, o *quarto e último passo da razão* além da animalidade foi pensar que os seres do mundo deveriam sustentar sua existência humana, (ex. ovelha fornecendo lã), o que significou também poder se conceber como fim da natureza, determinando assim as restrições entre os parceiros [*Mitmenschen*] da ação, o que nada mais é do que o estabelecimento da moral (cf. KW 8, p. 114).

Uma vez presente no universo e lançado à sua sorte, e apenas dotado com instintos e razão, aquele casal devia então se multiplicar. E como atesta o problema da superpopulação, que atazana o juízo de muitos em nossa época, os humanos se propagaram com uma eficácia facilmente compreensível, alavancada pelos deleites que o impulso sexual, aliado à exuberância da luxúria, pode gerar. A propagação humana deu origem a uma diversidade esplendorosa de povos. Na tentativa de cumprir meticulosamente a ideia de uma história da humanidade, Kant seguiu de perto também essa diversidade em seus trabalhos sobre as raças. Mas, por motivo de brevidade, não irei ater-me aqui a esse ponto tão controverso da antropologia kantiana.¹⁰ Antes quero retomar as resumidas informações que ele oferece a respeito do caminho trilhado pela humanidade após aquele primeiro início em que a razão entra em cena. Em sua narrativa, ele expõe que depois de

⁹ É importante ressaltar que, para Kant, se toda e qualquer representação inata deve ser rejeitada como criticamente infundada, há que se dizer, entretanto, que “deve existir no sujeito um fundamento que torne possível o nascimento das representações dessa forma e não de outra forma e que possam ser referidas a objetos ainda não dados: este fundamento pelo menos é inato” (KW 8, pp. 221-2). Entre esses fundamentos, está a razão. Assim, as habilidades podem ser adquiridas, mas a razão como tal não. Na sua investigação antropológica, Kant faz recurso a noções aparentadas de germe, disposição natural e mesmo de epigênese como alternativa razoável à perspectiva inatista. De qualquer modo, pelo menos enquanto entendida em sentido amplo como a totalidade das forças humanas é possível se falar da razão como uma aquisição.

¹⁰ Remeto o leitor a um estudo aprofundado a esse respeito, feito por Galfione (2014).

uma época inicial supostamente tranquila e de paz em que homens viviam lado a lado enquanto caçadores, uma nova época de trabalho e discórdia se estabeleceu para os novos tipos de homens que agora dominavam a agricultura e a cultura de animais. A esta situação se seguiria uma terceira época, marcada pela separação e dispersão dos homens em grupos distintos, de agricultores e pastores, e ainda uma quarta e última época em que a vida de agricultor, fixada em uma propriedade, teve de se proteger de caçadores e pastores, o que forçou uma série de desdobramentos em cadeia, que apesar de assistir ao agrupamento em aldeias e os inícios de uma constituição civil e justiça pública, também acompanhou a expansão colonizadora que degenerou em desigualdade e guerras. Segundo Kant, estes revezes não devem apagar, entretanto, o grande feito que foi a consecução da sociedade civil.

Essa breve narrativa especulativa que se pode ler em Kant tinha até agora, entretanto, os horizontes do que aconteceu à humanidade. Mas além do passado e do presente há o horizonte do futuro. E Kant adota a atitude de ver o destino/fim humano desde a perspectiva da evolução moral, quer isto dizer, ele acredita que há um movimento do pior para o melhor (KW 7, SF, p. 79), e mesmo um “*progresso* em direção à perfeição” (KW 8, p. 115). Mas onde se alicerça essa fé filosófica de Kant? Ao que parece, tal como se pode encontrar em “Ideia de uma história universal em perspectiva cosmopolita” (1784) e na Segunda Seção de *O conflito das faculdades* [*Der Streit der Fakultäten*] (1798), o filósofo ataca o problema da dinâmica histórica a partir do recurso a um princípio teleológico da natureza – analisado mais profundamente na *Crítica da faculdade de julgar* [*Kritik der Urteilskraft*] (1790) – em associação com um procedimento dialético de base. Seguirei a argumentação de Kant no segundo texto referido, porque nele o filósofo volta ao problema, oferecendo uma modificação de sua aproximação ao problema da dinâmica histórica a partir dos estrondosos eventos da Revolução Francesa.

Nesse texto intitulado “Reiteração da pergunta sobre se o gênero humano se acha em constante progresso até o melhor” somos apresentados ao que Kant chama de “história prenunciadora”, adivinhatória (pois especulativa e não baseada em leis naturais) e ao mesmo tempo “profética” (cf. KW 7, SF, p. 79). Esta narrativa profética da história do porvir, que se refere à “história moral” e não à “história natural”, se mostra como uma “exposição possível a priori dos acontecimentos”, uma verdadeira “história a priori” (KW 7, SF, p. 79). Como ela é possível? A resposta de Kant é: quando “o próprio profeta [*Wahrsager*] produz e dispõe os acontecimentos que ele de antemão anuncia” (KW 7, SF, p. 80).¹¹

Mas quais possibilidades podem ser previstas/prenunciadas acerca do porvir humano? Desde uma reflexão dialética, Kant considera três alternativas: A primeira delas seria a propugnada pelo terrorismo moral, que acredita no retrocesso constante, o que para Kant não é possível porque em algum momento isto

¹¹ Em seu famoso ensaio “Ideia de uma história universal”, Kant diz o seguinte: “um ensaio filosófico que procure elaborar a história geral do mundo segundo um plano da natureza, em vista da perfeita associação civil no gênero humano, deve considerar-se não só como possível, mas também como fomentando esse propósito da natureza” (KW 8, p. 29). Neste sentido, o filósofo também pode, e mesmo deve, atuar como um profeta [*Wahrsager*].

significaria a autoaniquilação. Por isso a deterioração tende a resultar numa renovação. Uma segunda alternativa, a do eudemonismo ou quiliasmo, sugere que a história humana avança em “constante progresso até o melhor em relação à sua determinação moral” (KW 7, SF, p. 81). A terceira alternativa para o problema da dinâmica histórica é a do abderitismo, segundo a qual a história oscila num processo cíclico entre avanços e retrocessos igualmente profundos. E para Kant, esta alternativa parece ser a mais “realista” entre as três analisadas, porque, de fato, a sina humana parece se assemelhar com a antiga história de Sísifo. Não obstante, por sua parte, o filósofo segue uma quarta alternativa, síntese da segunda e da terceira alternativas referidas.

Mas Kant sabe que, do ponto de vista epistemológico, a decisão acerca da possibilidade do progresso histórico não pode se resolver pela experiência, mas deve ainda assim contar com acontecimentos, provas factuais, que revelem pelo menos tendências de tal progresso. Naturalmente, nada garante que isto continue acontecendo sem o início de um retrocesso. Se a vontade humana, apesar de limitada, fosse inata e invariavelmente boa, poderíamos prever o desenvolvimento moral, mas este não é o caso, pois bem e mal se mesclam na natureza humana, de modo que não sabemos que efeitos podemos esperar. Mas apesar disso Kant acredita que, de fato, a história profética pode se vincular a alguma experiência, já que há um acontecimento que nos permite “inferir a progressão para o melhor, como consequência inelutável”, embora tal acontecimento não deva ser visto como uma causa, “mas somente como indicativo, como *signo histórico [signum rememorativum, demonstrativum, prognosticon]*”, podendo, por isso, “demonstrar a *tendência* do gênero humano, olhada no seu *todo*, isto é, não segundo os indivíduos [...], mas quanto ao modo como na Terra se encontram divididos em povos e Estados” (KW 7, SF, p. 84). E o critério que Kant exige para esse acontecimento é a pura demonstração de ser uma intervenção moral dupla, a do direito, garantindo uma constituição civil, e “um fim (que ao mesmo tempo é dever): a constituição de um povo que será conforme ao direito e em si mesma boa” caso seja capaz de evitar a guerra, que é, para Kant, “a fonte de todo mal e de toda corrupção dos costumes” (KW 7, SF, p. 86). Este é o caso de uma constituição republicana, que ele caracteriza como sendo aquela de um Estado administrado por um chefe que governa segundo leis que o próprio povo daria a si mesmo, em acordo com princípios universais. Com ela Kant vê um indicativo de asseguramento do progresso humano em direção ao melhor (KW 7, SF, p. 86). Este não era o caso, entretanto, da pretensa monarquia constitucional britânica, que, para Kant, era na prática uma monarquia absoluta.

E, para Kant, uma vez alcançado esse fim de uma constituição republicana o gênero humano não retrocederia completamente depois disso, pois em sua percepção quando um fenômeno desse tipo acontece na história humana, não se lhe pode mais esquecer porque ele como que descobre uma disposição da natureza humana. Mais: mesmo que esse fim não fosse alcançado agora ou mesmo que, alcançado, se venha a perdê-lo, “aquela profecia [*Vorhersagung*] filosófica não perderia nada de sua força” (KW 7, SF, p. 88), pois sua envergadura como acontecimento ficará marcada na história servindo de exemplo para novas

repetições. E em algum momento ganhará firmeza suficiente para permanecer. E isto é assim porque para o filósofo “este acontecimento não é o fenômeno de uma revolução, mas [...] da *evolução* de uma constituição de *direito natural*” (KW 7, SF, p. 87). O que é decisivo para Kant é uma constituição em harmonia com o direito natural, isto é, uma constituição em que os legislados se percebam também como legisladores. E a ideia de uma tal constituição pensada por conceitos puros da razão denomina-se “um *ideal* platônico (*respublica noumenon*) [...] eterna norma de qualquer constituição civil em geral e do afastamento de toda guerra” (KW 7, SF, p. 90), enquanto uma sociedade civil que se organiza com base nela é uma exemplificação dela segundo leis da liberdade. Tal sociedade é, pois, a *respublica phaenomenon*. Mas só se pode alcançar segundo um processo penoso ao largo de guerras. Mas uma vez alcançada é a melhor possível porque evita a guerra, destruidora do bem. A realização dessa constituição é, pois, um dever. Isto não acontece de forma repentina, por isso provisoriamente se realiza primeiro através de um monarca que governa republicanamente (não democrática), isto é, tratando seus súditos segundo princípios adequados à lei da liberdade – embora sem seu consentimento. Mas Kant observa: que “para a onnipotência da natureza, ou antes, da Causa suprema a nós inacessível”, o homem seja “apenas uma pequenez” (KW 7, SF, p. 89), já que diz Kant: “poder-se-ia imaginar que em outro planeta poderia haver criaturas em grau superior ao do homem” (KW 8, p. 53), isto não significa, entretanto, que “os soberanos da sua própria espécie assim o considerem e como tal o tratem, quer carregando-os como animal, simples instrumento dos seus propósitos, quer dispondo-os uns contra os outros nos seus conflitos para os deixar massacrar – eis o que não é pequenez alguma, mas a inversão do próprio *fin último* da criação” (KW 7, SF, p. 89). Portanto, que do ponto de vista da natureza, a humanidade não seja *necessariamente* um fim em si, da perspectiva do agente humano, ela o seria, porque o último na linha de produção ganha o direito de pôr-se como fim em si, já que não inferior aos membros de sua própria espécie.

Para Kant, a história se desenrola, portanto, segundo uma tendência racional, cujo fim humano não necessário, mas claramente moral, é uma república cosmopolita capaz de instaurar uma paz perpétua.¹² É certo que esse fim é uma ideia regulativa, e como o dever-ser não precisa ser realizado, mas exige seu reconhecimento e consecução pelo menos aproximado. Importante resultado desse esboço histórico é que ele mostra que o homem é histórico e se realiza na história. Mesmo sua razão descobre novas habilidades que lá não estavam com ele desde o início, mas que ao encontrar as reconhece como tal, isto é, como uma verdade (teórica e prática). Trata-se de uma razão histórica. Mas embora o ser do homem seja histórico há nele uma essência que permanece apesar e a despeito da história. Muito além daquilo que o homem fez e deve fazer de si, há também o que ele pode fazer. Esta última consideração toca mais ao homem não pensado *in*

¹² C. H. de Lima Vaz enfatizou que uma das linhas principais da ideia kantiana de homem é a linha da estrutura histórica ou do destino do homem, a qual se revela em duas direções fundamentais, a *religiosa* e a *pedagógica-política* (cf. VAZ, 2011, pp. 110-11). É uma divisão correta e aceitável. Aqui, entretanto, optei por enfatizar a direção pedagógica-política – que pode ser designada de pragmática ou moral –, porque ela é mais fundamental do que a outra direção, religiosa (cf. Herrero, 1991), que de fato deve ser inclusive integrada por aquela outra orientação. Essa relação entre história, religião e moral foi desenvolvida exemplarmente por Eric Weil (2012, pp. 137-67).

concreto, no avanço de sua história, mas como ser individual abstrato, gênero único. Se até agora vimos como Kant pensa o homem em sua história, uma história que é uma verdadeira história da razão e da liberdade,¹³ resta ainda analisar o que é o homem tomado em isolado e em abstrato.

3 SOBRE AS IDEIAS ANTROPOLÓGICAS EM KANT: O HOMEM ENQUANTO EU RACIONAL E AUTÔNOMO

A exposição da filosofia da história da humanidade permite entender por que Kant divide a história humana em história natural e história moral, uma divisão que reproduz e acompanha até mesmo a divisão mais fundamental entre natureza e liberdade. Em *L'uomo di Kant*, Pasquale Salvucci (1975, pp. 429-435) bem observou que o estado de natureza representa o lado instintivo e apetitivo do humano, e a sociedade civil aponta, por sua vez, para o império da lei (e, portanto, da liberdade e da razão) entre os homens. A passagem do estado de natureza para a sociedade civil representa a passagem do *animal rationabile* ou animal dotado da faculdade racional [*mit Vernunftfähigkeit begabtes Tier*] para a condição de *animal rationale* ou ser racional [*vernünftiges Wesen*] (cf. SALVUCCI, 1975, p. 435).

Na nota final para o texto do “Início conjectural”, Kant salienta que sua “história da humanidade” apresenta a passagem da animalidade para a humanidade, da instintividade para a racionalidade, do estado de tutela da natureza para o estado de liberdade (cf. KW 7, p. 115). Essas três transições pensadas a partir de polos duais contrapostos podem sugerir – e ao que percebo, sugerem – uma estreita proximidade entre humanidade, racionalidade e liberdade. E isto ao ponto de se poder imaginar que racionalidade e liberdade se identifiquem enquanto um mesmo princípio definidor da humanidade. Mas é este realmente o caso? Ou deveríamos supor, diferentemente, que se tratam de “propriedades” ou monopólios humanos distintos, devendo-se conceder anterioridade e mesmo fundamentalidade a um deles? Essas questões nos permitirão ver a essência humana não mais em termos do gênero humano em sua história, mas a partir do nível da própria singularidade abstrata.

Acredito que o melhor caminho é começar pela afirmação, repleta de consequências, do início da *Antropologia*: “que o ser humano possa ter em sua representação [*Vorstellung*] o Eu [*Ich*], eleva-o infinitamente acima de todos os outros seres vivos da terra. Por isto, ele é uma pessoa [*Person*], e uma e a mesma pessoa em virtude da unidade da consciência em todas as modificações que lhe podem suceder” (KW 7, APH, p. 127). E ainda observa que enquanto ser distinto das coisas, tais como os animais irracionais [*vernunftlosen*], ele sempre tem o Eu no pensamento/ideias [*Gedanken*], “mesmo quando ele ainda não possa expressar [*sprechen*] o Eu [...] assim como todas as línguas têm de pelo menos pensá-lo quando falam na primeira pessoa, ainda que não exprimam [*ausdrucken*] essa eguidade [*Ichheit*] através de uma palavra especial. Pois essa faculdade (a saber, o pensar [*zu denken*]) é o intelecto/razão [*Verstand*]” (KW 7, APH, p. 127). A

¹³ A esse respeito, cf. Yovel (1974).

distinção com a irracionalidade humana é encontrada antes de tudo na egoidade ou auto-consciência ou na capacidade de ter-um-eu ou pensar a si mesmo como um Eu – e esta auto-consciência é entendida como intelecto/razão.

Diante disso, duas perguntas acenam. A primeira delas é a seguinte: o que é essa “egoidade” ou esse ter-um-eu de que fala Kant? Antes de tudo, a resposta deve levar em consideração que a concepção antropológica de Kant herda seu ponto de partida de duas tradições distintas: o racionalismo e o empirismo. De um lado, Kant herda o ponto de partida que é o Eu, mas agora informado com a discussão empirista em torno do problema da identidade pessoal, para o qual ele dará uma solução muito peculiar. Kant se separa de Descartes, porque pensa que Descartes fez do Eu um objeto da consciência, como se ele fosse um item entre outros no mundo empírico.¹⁴ Mas para Kant o eu é experienciado como sujeito, não como objeto. Minha experiência subjetiva nada me diz sobre o que sou no espaço e no tempo. Essa forma de enfrentar o problema fica especialmente claro nas observações que Kant escreveu sobre o livro *Über das Organ der Seele* (1796), de Samuel Th. Sömmering – portanto, numa fase tardia de seu pensamento. Nessas observações Kant diz que o problema fundamental da “sede da alma [*Sitz der Seele/sedes animae*]”.

não é meramente fisiológico, pois a sua solução deve servir também como meio de representar a consciência de si (que pertence ao entendimento) na relação espacial da alma com os órgãos do cérebro (que pertencem aos sentidos externos), portanto também com a sede da alma, com sua presença local – o que é um problema para a metafísica; contudo não somente insolúvel para esta, como também, em si mesmo contraditório. Pois se eu quisesse representar intuitivamente o lugar da minha alma, isto é, do meu si-mesmo absoluto, em qualquer lugar do espaço, eu deveria perceber a mim mesmo através do mesmo sentido pelo qual eu também percebo a matéria mais próxima que me circunda; tal como acontece quando eu quero determinar o meu lugar no mundo enquanto homem, considerando o meu corpo em relação a outros corpos externos a mim. Ora, a alma só pode perceber a si mesma através do sentido interno; o corpo, pelo contrário, seja o de fora ou o de dentro. Portanto, ela não pode determinar absolutamente nenhum lugar para si mesma, visto que, para este fim, ela deveria tornar-se objeto de sua própria intuição externa e se deslocar para fora de si mesma, o que é contraditório (KANT, 2003, pp. 4-5).

Tendo em vista tudo isso, Kant afirma mesmo que o problema da sede da alma é um problema de “enlouquecer com a razão [*cum ratione insanias*]” (KANT, 2003, p. 5).

Agora, além disso, o que se pode saber sobre esse Eu resume-se em dois traços: primeiro, o Eu é um centro unificado da consciência. Sei que meus estados mentais pertencem a algo que persiste no tempo apesar de passar por mudanças. É isto que significa dizer que o Eu se apresenta como “unidade transcendental da

¹⁴ Para uma comparação detida entre o eu penso cartesiano e o eu penso kantiano, cf. Landim Filho (1998).

apercepção” (KrV, A 108), que nada mais é do que esse indivíduo unificado e unificador dos estados mentais. O que esse baita palavrão quer dizer é simplesmente que em meio à transitoriedade do tempo, o uso do pronome pessoal “eu” é uma condição de possibilidade para a percepção humana consciente da relação entre o passado e o presente. O simples dizer: “eu o vi ontem, e hoje mais uma vez eu o vejo” depende de uma identidade pessoal que conecta passado e presente. Agora, essa unidade estabelece uma esfera de autoconhecimento que define o ponto de vista de algum lugar que é o meu. O Eu já não é mais uma substância separada, mas um ponto de vista a partir do qual o mundo pode ser conhecido. Em Kant, portanto, a ideia de pessoa tenta se afastar da ideia de uma “substância individual” – o que não necessariamente significa dizer, como se verá adiante, que ele consiga fazê-lo até as últimas consequências. O que importa em última instância para Kant aqui é destacar que a mais perfeita e completa descrição científica do mundo deixa de fora o Eu. E isto é assim porque o Eu não é uma coisa, mas uma perspectiva, e esta não está *dentro* do mundo, mas é *sobre* o mundo. É a diferença entre as perspectivas de primeira e terceira pessoa que levanta os vários enigmas da consciência. É diferente alguém julgar se estou com dor ou não, e eu mesmo fazê-lo. O meu sentir dor não é passível de averiguação por outrem. São coisas distintas o que é a dor e como ela dói em mim. Isto estabelece a distinção entre sujeito e objeto (da consciência). O mundo aparece de certo jeito para mim, e este aparecer específico define a minha perspectiva, minha subjetividade, não mera objetividade. O sujeito não é observável pela ciência, portanto, e não porque seja de outro mundo, mas porque não faz parte do mundo empírico.

Mas isso não é tudo. Sobre o Eu podemos dizer ainda que ele é capaz de *dar e receber razões* para juízos, crenças e ações. Assim, todo ente capaz de dizer “eu” pode também responder à pergunta “por quê?”. Algo interessante a esse respeito é o que acontece com o caso da segunda pessoa. Embora não perguntemos “por quê?” para entes de nosso ambiente (ex. pedras e seres vivos), é certo que o fazemos para outras pessoas com as quais podemos manter algum tipo de interlocução, isto é, qualquer pessoa a quem podemos chamar de “você”. O pronome pessoal “você” só pode ser dirigido a um outro “eu”. É essa estrutura triádica entre “eu”, “você” e “por quê?” que estabelece a rede de relações interpessoais. A pessoalidade é, pois, condição de possibilidade das relações interpessoais. Pessoa é um conceito “forense”, indica a condição humana de assumir responsabilidade frente a outros, justificando-nos diante deles. O caso da segunda pessoa está relacionado não apenas à necessidade de se descrever outras pessoas, mas endereçar-se a elas. A resposta a um “por quê?” é um dar conta de si mesmo.

Dois consequências do uso do “por quê?” podem facilmente ser percebidas. A primeira é que os seres humanos são *seres racionais*. Como explicita Scruton (2015, p. 62), “a pergunta ‘por quê?’ tira nossas ações do domínio de causa e efeito e as coloca decididamente no campo de razões e objetivos”. Mas o que mais precisamente é razão ou intelecto [*Verstand*]? No §40 da *Anthropologie*, Kant esclarece que a razão ou intelecto [*Verstand*] é a faculdade do pensar/inteligir

[*denken*] e considerada superior em relação à faculdade inferior que é a sensibilidade [*Sinnlichkeit*]. Os animais não humanos são, em contraposição, desprovidos de razão [*vernunftlosen*]. Agora, notem: entre essas duas faculdades (sensibilidade e razão ou entendimento) certamente não passou despercebida aos olhos de Kant a faculdade intermediária da imaginação [*facultas imaginandis*], a faculdade de representar um objeto sem a presença dele na intuição (cf KrV, B151). Ela se divide em reprodutiva e produtiva. A imaginação produtiva é uma faculdade de representar-se originariamente [*exhibitio originaria*] o objeto, e assim antecede a experiência, enquanto a reprodutiva, em cujo caso ela é uma representação derivada [*exhibitio derivativa*], evoca à mente percepções empíricas anteriores. Essa distinção coloca em jogo a diferença entre os aspectos ativo e passivo da imaginação. Em seu aspecto passivo, a imaginação apenas reproduz imagens, como é o caso da lembrança involuntária. Já em seu lado ativo, enquanto produtiva, a imaginação é a “faculdade da síntese em geral” (incluindo a síntese da apreensão, a síntese figurativa e mesmo a síntese realizada pelo entendimento), e ao produzir imagens e esquemas se apresenta assim como uma raiz comum para todas as faculdades cognitivas – bem como, claro, responde pela faculdade artística de produzir algo que nunca se viu, embora não seja inteiramente criativa (p. ex.: centauro = cavalo + homem). A imaginação produtiva é ainda condição para a própria visualização do futuro e do passado, isto é, ela é tanto faculdade de prever quanto faculdade recordativa [*Erinnerungsvermögen*] ou memória [*Gedächtnis*], a qual não se confunde com a simples imaginação reprodutiva, porque ao contrário desta, ela não é involuntária, isto é, ela é capaz de reproduzir as representações passadas voluntariamente.¹⁵ Mas apesar de toda a rica análise que Kant faz da imaginação em sua *Antropologia*, e de sua importância na vida mental e prática humana, para a determinação kantiana do homem, a imaginação, entretanto, nunca deixa de estar a meio caminho da sensibilidade e da razão, e como tal não é a faculdade decisiva, tendo, pois, um *status* inferior em relação ao entendimento e à razão, que são os lugares da verdadeira espontaneidade do espírito. Kant deixa claro, por exemplo, que “a imaginação pertence à sensibilidade” (KrV, B151).¹⁶

Mas a dualidade existente entre sensibilidade e intelecto/razão, cuja ponte é possibilitada pela imaginação num processo chamado esquematismo,¹⁷ é apenas um primeiro elemento para a compreensão do razão/intelecto [*Verstand*]. Um segunda série de distinções do lado especificamente intelectual deve ser feita, e é justamente ela que fundamentou minha escolha de tradução do termo *Verstand*

¹⁵ A esse respeito, diz Kant: “possuir essa faculdade nos interessa mais do que qualquer outra, porque ela é a condição de toda prática possível e dos fins para os quais o ser humano relaciona o uso de seus poderes. Todo desejo contém uma previsão (vacilante ou segura) do que através dela é possível. Revocar [*zurücksehen*] o passado (recordar [*erinnern*]) ocorre apenas com a intenção de tornar a previsão do futuro possível por meio dela: de um modo geral, olhamos à nossa volta do ponto de vista do presente para decidir algo ou para estarmos preparados para algo” (KW 7, APH, pp. 185-86).

¹⁶ Aqui não é o lugar para a discussão da tese polêmica de Heidegger sobre a imaginação transcendental em Kant, ao reduzir a ela tanto a intuição pura quanto o entendimento puro (cf. HEIDEGGER, 2010, pp. 138-167). Uma crítica à interpretação heideggeriana se encontra, por exemplo, em Henrich (1996) e Böhme & Böhme (1996).

¹⁷ Para uma excelente análise do esquematismo em Kant – em discussão com o pensamento de Berkeley – remeto o leitor ao estudo de Moreau (1988).

por razão/intelecto. Pois *Verstand*, explica Kant em sua *Antropologia*, tem uma significação particular e outra mais geral. Na acepção geral, *Verstand* é a razão/intelecto enquanto uma faculdade superior que subdivide-se em outras três faculdades: o entendimento (*Verstand* em acepção particular), faculdade de julgar [*Urteilskraft*] e razão [*Vernunft*]. A diferença entre elas, é explicitada por Kant de maneira bastante simples assim (KW 7, APH, p. 198):

aquele que, servindo a um particular ou ao Estado, deve obedecer a ordens rigorosas, precisa ter apenas entendimento [*Verstand*]; o oficial, a quem se prescreve tão-somente a regra geral para que cumpra a incumbência que lhe é dada, e a quem se deixa que determine por si mesmo o que é preciso fazer no caso em questão, necessita de juízo [*Urteilskraft*]; o general, que deve considerar os casos possíveis e imaginar as próprias regras para eles, precisa possuir razão [*Vernunft*].¹⁸

Agora, o que se deve compreender é que a mesma faculdade que vai do particular para o universal (o que Aristóteles chamava de *Nous*) também faz o caminho de volta do universal para o particular, bem como estabelece a relação entre particular e universal. Daí que *Verstand* seja tanto razão (função primeira e mais nobre) quanto entendimento. Mas como, da perspectiva da emergência do humano é a concepção/razão, antes que o entendimento, que merece prevalência, não espanta que seja ela também que responde pela própria diferença antropológica nos textos de filosofia da história da humanidade. Que o elemento mais nobre seja a *Vernunft* fica claro não apenas com este fato, mas ao mesmo tempo porque é a razão que pode fazer referência ao universal sem necessidade do particular,¹⁹ enquanto o entendimento sempre trabalha com o universal em sua ligação com o particular, portanto apoiado pela imaginação. Este traço da razão, entretanto, não pode apagar o que a perspectiva histórica que acompanhamos na seção anterior deste estudo nos legou sobre a razão, a saber: que a razão depende de tentativa, esforço e aprendizagem para o seu desenvolvimento. No tempo de duração de uma vida individual o desenvolvimento pleno da razão se torna impossível, mas pode ser alcançado por uma série incontável de gerações,

¹⁸ E em outra passagem (KW 7, APH, p. 199), a diferença entre entendimento e juízo: “mediante instrução, o entendimento natural pode ser ainda enriquecido de muitos conceitos e dotado de regras; porém a segunda faculdade intelectual, a saber, a de discernir se algo é um caso da regra ou não, o *juízo* (*iudicium*), não pode ser ensinada mas só exercitada; daí seu crescimento se chamar *maturidade*, entendimento que só vem com os anos. Também é fácil de compreender que isso não poderia ser diferente; pois a instrução [*Belehrung*] ocorre por transmissão de regras. Por conseguinte, se tivessem de existir ensinamentos para a faculdade de julgar, então teriam de existir regras gerais segundo as quais se pudesse diferenciar se algo é ou não um caso da regra, o que é um regresso ao infinito”. Já a diferença da razão em relação ao juízo é exposta assim no §43 (KW 7, APH, p. 199): “se o entendimento é a faculdade das regras, e o juízo, a faculdade de descobrir o particular como um caso dessas regras, então a razão é a faculdade de deduzir, do universal, o particular e de representar este último como necessário e segundo princípios”.

¹⁹ O instrumento da razão é o conceito. Eis como Kant define os conceitos da razão (KW 7, APH, pp. 199-200): “*ideias* são conceitos da razão, aos quais não pode ser dado adequadamente nenhum objeto na experiência. Não são // nem intuições (como as do espaço e do tempo) nem sentimentos (como os busca a doutrina da felicidade), pois que ambos pertencem à sensibilidade”. Portanto, à razão pertence uma espontaneidade absoluta: o conceber.

portanto, no nível da espécie,²⁰ o que é o mesmo que dizer que apesar de transcendental, a razão tem um caráter dinâmico e histórico. As categorias do intelecto não são senão condições de possibilidade de compreensão do próprio conhecimento, podendo-se falar até de um processo de transcendentalização racional (algo a muitos quilômetros de distância da anamnese platônica e das ideias inatas de Descartes). A consciência não apenas crítica, mas histórica, em Kant permite-o desenvolver uma nova visão da razão humana e de sua realização temporal. Basta pensar-se na constituição republicana como um direito natural com sua descoberta historicamente datada.

Mas além da racionalidade, a emergência do Eu representa também a possibilidade de que os *homens possam decidir ou resolver o que querem fazer*, tendo, pois, pretensão, intenção – o que não se confunde com previsão. Quando me decido ou me resolvo por algo, baseio-me não apenas em experiências pregressas ou perspectivas futuras, mas em razões para o meu agir. Posso assumir *responsabilidade*. Ora, tudo isto não é outra coisa que uma expressão da liberdade humana. A liberdade, e conseqüentemente a responsabilidade, está, portanto, implicada na perspectiva da primeira pessoa. Como bem expressa Scruton (2015, p. 64), foi Kant quem percebeu “que o livre-arbítrio entra em nosso mundo por meio do ‘eu’”. Valerio Rohden defende, entretanto, uma “derivação da razão da liberdade” (cf. 1998, p. 311n12).²¹ Mas contra isto há que se dizer: no texto *Ideia de uma história universal*, Kant afirma explicitamente que a natureza “dotou o homem de razão e da liberdade da vontade que nela [a razão] se funda” (KW 8, p. 19). E isto também se esclarece quando se entende que Kant mostrou que a razão não apenas me permite fazer coisas, mas também me oferece o dever de fazê-lo: só há liberdade, como veremos, onde há lei, e não há lei onde não possa atuar a razão, ou seja, a liberdade enquanto moralidade é um fim inscrito na própria razão legisladora. Mas Kant nunca discute de maneira direta qual a relação entre esses dois elementos, e nem se eles são equiprimordiais ou se um tem primazia sobre o outro, sendo inclusive base para o outro.

Seja como for, embora pareça ser o caso que a razão seja o fundamento da liberdade, não se deve esquecer que o conceito de liberdade não deixa de ser fundamental na concepção antropológica de Kant. Ele chega mesmo a dizer que “o conceito de liberdade é a pedra de escândalo para todos os empiristas, mas a chave das mais sublimes proposições fundamentais práticas para moralistas críticos” (KW 5, KpV, p. 7). Mas como Kant entende esse conceito e qual sua função na sua determinação da essência humana?

Antes de tudo, é preciso entender que Kant distingue uma maneira negativa e outra positiva de se falar de liberdade. Fala-se de liberdade negativa, isto é, do ser livre *de*, quando se afirma a não-dependência ou independência em relação ao que quer que seja (natureza, Deus, etc.). Agora, pode-se falar também de

²⁰ Parece-me que é nesse sentido que se deve entender o fato de que, para Kant, a razão humana “é a faculdade de ampliar as regras e intenções do uso de todas as suas forças muito além do instinto natural e não conhece limites” (KW, pp. 18-19).

²¹ Esta tese foi defendida de maneira mais detida em seu livro *Interesse da razão e liberdade* (cf. ROHDEN, 1981).

liberdade positiva, de um ser livre *para*, isto é, de autodeterminação e autoatividade absoluta. Mas deve-se observar que em Kant autodeterminação e autoatividade absoluta certamente não significam o mesmo. Pois na *Crítica da razão pura* ele distingue liberdade “de acordo com o entendimento cosmológico” e liberdade “no entendimento prático” (KrV, A533), uma distinção que não equivale àquela entre liberdade negativa e positiva.²² Em *sentido cosmológico* – portanto, não enquanto um conceito psicológico, mas uma ideia transcendental da razão – fala-se em “liberdade transcendental”, que é pensada como um modo possível de causalidade (inteligibilidade) no mundo – diferente da causalidade natural –, ou seja, é capacidade originária de iniciativa, é espontaneidade absoluta em relação às causas e leis da natureza. Já o *segundo sentido prático* apresenta a liberdade como um privilégio do homem enquanto ser racional e moral. Na *Fundamentação da metafísica dos costumes*, Kant diz que “a *vontade* é uma espécie de causalidade de seres vivos, na medida em que eles são racionais, e *liberdade* seria a propriedade dessa causalidade, uma vez que pode se mostrar como atuante, independentemente de causas alheias que a determinem” (KW 4, GMS, p. 446).²³ Como se vê, essa é uma definição negativa, que precisa ser complementada por outra, positiva, que nos informa que “a liberdade da vontade nada mais é do que “autonomia, isto é, a propriedade da vontade ser uma lei para si mesma” (KW 4, GMS, p. 446).²⁴ Portanto, liberdade prática, aqui, enquanto autodeterminação, significa autonomia, autolegislação. Esta autonomia não é o mesmo que liberdade transcendental, pois é apenas *uma* espécie, *um* tipo, de espontaneidade absoluta, própria de uma vontade racional que dá a si mesma sua própria lei, mas enquanto tal está fundada na liberdade transcendental (cf. KrV A533). Não sem motivos, o próprio Kant diz na *Crítica da razão pura* (A 534/B562): “a supressão da liberdade transcendental aniquilaria ao mesmo tempo toda liberdade prática”. O que se deve entender, portanto, é que liberdade transcendental em última instância é uma causalidade distinta da causalidade natural, e aquela pode atuar enquanto liberdade moral ou não. A primeira funda a segunda, sendo, pois, condição necessária desta. Também Ricoeur percebeu que a raiz da ideia de imputabilidade se encontra na liberdade transcendental enquanto espontaneidade absoluta ou capacidade originária de iniciativa (cf. RICOEUR, 2008, p. 40). Para ele, o conceito de liberdade transcendental é mesmo a “raiz cosmológica da ideia ético-jurídica de imputabilidade” (RICOEUR, 2008, p. 42).²⁵

²² Também Heidegger (2012, pp. 36-42) e Kienzle pensam nessa mesma direção. Para Kienzle (1999, p. 93n19), “a liberdade positiva da 1ª Crítica não pode identificada com a liberdade positiva da 2ª Crítica. Pois detrás da liberdade positiva da 1ª Crítica oculta-se somente a liberdade negativa (ou independência da lei causal da 2ª Crítica) compreendida positivamente, a saber, como espontaneidade”. Assim, a liberdade transcendental também é tratada como liberdade em sentido positivo (cf. KrV A 553/B 581), assim como a liberdade prática ou autolegislação (KW 5, KpV, p. 33; KW 4, GMS, p. 446; KW 6, MS, p. 213, 221).

²³ Já na KrV, Kant dizia que a “liberdade no entendimento *prático* é a independência do arbítrio perante a coação advinda dos impulsos” (KrV, A534).

²⁴ Na Introdução geral da *Metafísica dos costumes* se lê que o conceito positivo de liberdade é “o poder [*Vermögen*] da razão pura em ser prática por si mesma” (KW 6, pp. 213-214).

²⁵ É preciso destacar, entretanto, que embora a liberdade transcendental seja o fundamento da liberdade prática, a solução da antinomia da liberdade transcendental, entretanto, só aparece com o fato do homem eticamente agente, isto é, enquanto ser de uma razão pura efetivamente prática (cf. KW 5, KpV, p. 3).

Mas uma pergunta aparece: que mundo permite algo como um eu, um ente autoconsciente, racional e livre? Deve ser um mundo com entes com identidade no tempo, e portanto um mundo ordenado causalmente. Sem causalidade nada se preserva no ser, eis o que Kant busca mostrar na Dedução transcendental das categorias. Mas há duas causalidades, a do eu e a da natureza. E há que se entender que se enquanto um Eu, sou livre, e enquanto um objeto da natureza, não o sou, pois determinado pelas leis da natureza, ainda assim não sou *duas coisas*, um corpo determinado e uma alma livre, mas antes sou *uma única coisa* passível de ser vista de duas maneiras distintas, como sujeito e objeto, ou liberdade e necessidade/natureza. Na famosa fórmula kantiana: o homem é um ser “razoável e finito” (WEIL, 2012, p. 107).²⁶ (Eis como Kant tenta resolver o problema psicofísico e do livre-arbítrio ao mesmo tempo!²⁷). Mas sobre isto não se pode ter conhecimento; pode-se apenas pensar sua possibilidade. Assim, aceitar a perspectiva do Eu é ter de aceitar necessária e conseqüentemente a possibilidade da perspectiva de um agente livre, capaz de justificar-se a si mesmo não apenas desde uma legislação mundana (conforme à particularidade constitucional de um povo), mas até mesmo desde uma legislação transcendental.

Ora, essa ideia de liberdade é fundamental para compreendermos o homem kantiano, pois só enquanto ser livre, isto é, moral, aparecerá a essência do homem (humanidade) como pessoalidade [*Persönlichkeit*] em toda sua força. Este termo é um termo técnico em Kant. Não significa “personalidade” no sentido de uma pessoa famosa ou importante, mas antes o ser-pessoa próprio a alguém. O conceito só se esclarece quando se o compara com a humanidade e a animalidade do homem. A humanidade do homem sempre foi entendida como animal racional. Assim, além da animalidade, a humanidade teria como traço determinante a racionalidade. Mas racionalidade não é um traço suficiente para a determinação do homem em Kant, pois um ser racional também pode ser um ente que não age em virtude de si mesmo e de sua razão. A razão pode ser meramente teórica. Por isso a essência do homem só se realiza plenamente em sua pessoalidade, isto é, no fato de além de racional ele ser ao mesmo tempo imputável, isto é, responsável por si mesmo. A pessoalidade seria, pois, autorresponsabilidade. Assim, o modo

²⁶ Allen Wood, entretanto, critica essa visão de que a antropologia kantiana concebe o homem a partir de duas concepções radicalmente incomensuráveis, enquanto espectador determinado por leis naturais e agente livre, membro de um domínio numenal sobrenatural, pois para o autor é a perspectiva prática que deve basear toda a visão do homem em Kant, de tal modo que mesmo sua antropologia empírica sempre procede a partir da pressuposição de que os homens são livres. O verdadeiro contraste é apenas entre as perspectivas escolástica e pragmática (cf. WOOD, 2003, pp. 43-44). Erica Weil, entretanto, pensa diferente, e afirma que o homem em Kant é “um ser de tal maneira condicionado que em momento algum pode conhecer a si mesmo, exceto como determinado, e que a visão do sujeito sobre si mesmo não dispõe de qualquer vantagem de princípio sobre a do observador externo” (WEIL, 2012, p. 107 [grifo meu]).

²⁷ Apesar da aparente dualidade e incompatibilidade entre liberdade e natureza, em “Ideia de uma história universal...”, Kant inicia seu texto com uma afirmação importantíssima, que hoje nos permitiria alinhá-lo ao lado daqueles que possuem uma concepção compatibilista no que se refere ao problema do livre-arbítrio: independentemente do conceito que se possa ter “da liberdade da vontade, as suas manifestações, as ações humanas”, diz ele, “são determinadas, bem como todos os outros eventos naturais, segundo as leis gerais da natureza” (KW 8, p. 17). Holly Wilson parece defender o mesmo quando diz que a ação livre ocorre não apenas apesar das determinações naturais e condições antecedentes, mas “também ocorre em respeito às leis naturais, condições antecedentes e no mundo sensível” (WILSON, 1997, p. 92).

fundamental de ser específico do homem, que determina todo seu fazer e deixar de fazer, é a práxis ética, a responsabilidade. É isto o que está em jogo quando se ler na *Metafísica dos costumes* que o homem é um ser de natureza racional [*homo phaenomenon*] e um ser dotado de liberdade interior [*homo noumenon*], isto é, pessoalidade. O homem só é plenamente homem quando é pessoa, isto é, quando age segundo a medida da responsabilidade moral imposta pela sua razão.

Levando-se tudo isto em consideração, vê-se então por que a história e destino humanos são pensados por Kant desde a perspectiva do progresso moral e jurídico.²⁸ É só por ser uma ente consciente de si mesmo que o homem pode dar razões acerca do que ele faz de si, e só como racional pode ele se realizar enquanto ser livre e moral, capaz de superar suas inclinações instintivas, bem como a guerra e o caos que reina na natureza, para assim se aproximar sempre mais de uma existência em comunidade segundo um *telos* cuja medida é uma verdadeira paz perpétua.

4 LIMITES DA ANTROPOLOGIA KANTIANA

Apesar de todas as críticas que se possa lhe dirigir, a filosofia de Kant é grandiosa, e isto fica especialmente patente quando nos confrontamos com a questão antropológica. Pois com ele essa questão ganhou definitivamente a centralidade que deveria ter na filosofia, e ademais já recebe desde seu despontar a consciência histórica que a libera de uma visão unicamente abstrata do ser humano, tal como a que encontramos em Descartes e nos empiristas. Ademais, Kant discute diretamente, ou pelo menos tangencia, quase todos os maiores problemas de uma antropologia filosófica, o que lhe garante uma posição destacada no interior da reflexão antropológica. É verdade que ele deixa a questão da linguagem praticamente intocada, e que sua concepção teleológica da natureza pode levantar aos olhos de muitos um ar de suspeita. Mas penso que em Kant muito além dessas críticas, alguns pontos são decisivos e conduzem o filósofo a descaminhos irremediáveis.

O primeiro deles se encontra no fato de que, embora dinamize a razão desde uma perspectiva histórica, Kant ainda não consegue superar o preconceito filosófico tradicional do apriorismo. Kant segue a tradição filosófica na atitude sempre renovada de rebaixar a imaginação a um lugar inferior quando comparado à razão. E isto ao ponto de que ela não passe de uma faculdade atrelada ao sensível. Esse fato é tão claro que Kant explica os antropomorfismos que o homem utiliza em suas explicações como expressão das limitações da imaginação. A razão para isso é a mesma que determinou já desde o início a atitude de grandes filósofos antigos como Platão e mesmo Aristóteles: o conhecimento seguro, enquanto atrelado a um inteligível, e não meramente ao sensível, precisa de uma faculdade intelectual transcendente. Se Kant desenvolve categorias *a priori* para todo e qualquer conhecimento possível isto não resulta senão da pressuposição de que, como ele mesmo salienta no segundo “Prefácio” da *Crítica da razão pura*, a

²⁸ Para uma análise mais detida dessa questão, cf. Höffe (1986, pp. 225-231) e Weil (2012, esp. 105-135).

matemática e a física atingiram o status de ciência. Quer isto dizer, os princípios reguladores do conhecimento foram reconhecidos, formando assim uma espécie de direito natural da vida teórica. Do mesmo modo, um dever não precisa estar dado desde sempre para a razão humana, pois pode ser reconhecido em dado momento da história, como Kant pensou ser o caso com a constituição republicana. Assim, do mesmo modo que a categoria de causalidade foi reconhecida em um dado momento, também o foi o que é bom frente ao mau. É neste sentido inclusive que o desenvolvimento da moralidade pressupõe a razão. Mas ele pensa que uma vez reconhecido, esse dever se revela como um dado eterno que apenas esperava para ser reconhecido.

É este preconceito transcendental e metafísico que pode ser ultrapassado quando se entende que nosso acesso especificamente imaginativo – e todos os seus desdobramentos racionais – em relação ao real só podem ser uma construção aproximada, que só não são puras ficções por causa da regulação do contato corporal e impulsionalmente mediado que também possuímos com o real. Se se entende isso, se entende que os princípios universais, seja da ciência natural como da moral, são no geral ficções bem-sucedidas no estabelecimento da relação do homem com a realidade e com os seus parceiros de ação. O que Kant não percebeu é que na base do conhecimento e pensar humanos se encontra nada mais do que o esquecimento. A ciência é sempre uma construção imaginativa sobre um esquecimento dos dados perceptivos e amparada sobre a coerência da estrutura da realidade.

Também a tentativa sofisticada de Kant em escapar ao dualismo psicofísico de tipo cartesiano e ao incompatibilismo entre liberdade e natureza se enreda em problemas intrincados e acaba por fracassar. Os dois pontos inclusive se entrecruzam e se contaminam. Permitam-me explicar. Vimos que a liberdade prática é um tipo especial da liberdade transcendental, e que enquanto tal ela não é um fenômeno, mas pode ser experienciada de maneira específica enquanto modo particular de causalidade. Ora, isto estabelece uma dupla forma de causalidade no mundo, e, conseqüentemente, duas formas também distintas de experiência, apropriadas ao seu tipo específico de causalidade.²⁹ A dualidade decorrente disso levanta dois problemas para a concepção kantiana de liberdade (e de homem).

O primeiro desses problemas pode ser elucidado com o que Bertram Kienzle (1999) observa ao dizer que é possível dois sentidos de liberdade em Kant. O sentido forte de liberdade aparece quando Kant diz que é “livre somente uma vontade que é suficientemente determinável *apenas* pela forma legislante”. Há que se duvidar, enfatiza Kienzle, que se possa ter uma vontade livre nesse sentido. Mas num sentido fraco de liberdade, pode-se dizer que “é livre todo ente cuja vontade possa ser suficientemente determinada pela forma legislante de suas máximas” (KIENZLE, 1999, p. 91). Quando o homem atende à lei moral, ele age da forma mais livre possível; ele é livre em grau máximo. Mas há outros níveis de liberdade (por exemplo, agir sempre segundo uma mesma máxima orientadora). Assim,

²⁹ Para uma discussão desse problema, cf. HEIDEGGER, 2018, pp. 305-313.

poder-se-ia, portanto, falar de graus de liberdade. Inicialmente, Kant parece defender apenas o sentido forte de liberdade, mas por fim ele concede liberdade fraca a um agente criminoso, pois diz: “toda transgressão da lei não pode e não deve ser explicada senão pelo fato de que ela emerge de uma máxima do criminoso (tomar por regra um tal crime); pois se fosse deduzida de um impulso sensível, a transgressão não seria cometida por ele como um ente livre e não poderia ser-lhe imputada” (KW 6, MS, p. 321n). Kant então parece fazer tal concessão de uma liberdade fraca a um criminoso, porque do contrário a ação criminosa só poderia ser tratada como sendo determinada por fundamentos determinantes materiais, e conseqüentemente como não independente da lei natural. Ou de outro modo: a liberdade negativa é condição necessária para a responsabilidade.

Esta gradação, entretanto, não resolve o problema para Kant, porque uma liberdade fraca nos termos explicitados acima deixa ainda o problema concernente à natureza da máxima. A pergunta é: como se forma uma máxima? Ora, a máxima do criminoso é certamente de natureza material, e neste sentido não lhe é imputável responsabilidade. É por isso que Kienzle (1999, p. 93) acerta ao dizer que “nem a liberdade entendida em sentido fraco nem a entendida em sentido forte podem constituir uma condição para a censurabilidade de uma conduta imoral”.

O problema que fica ainda assim para essa situação é saber o que faz ora o homem ceder às determinações naturais, e ora atender à lei da razão. A resposta não pode ser a vontade livre. Porque assim teríamos que dizer que liberdade é liberdade tanto para deixar levar-se pelas determinações materiais ou seguir a lei moral. No primeiro caso, escolher o mal seria tão livre quanto seguir a lei moral. E isto Kant não pode aceitar! Logo, aquele que seguiu a lei moral o fez porque a força da lei moral atuou nele, e essa atuação da força da lei é a determinação da vontade. Mas se é assim, aquele que segue a lei é tão determinado quanto aquele que segue as determinações materiais. A diferença é que no primeiro caso, a causalidade atuante é uma de tipo inteligível, enquanto na outra é uma de tipo fenomênico, empírico, sendo, pois, uma causalidade natural.

O fato é que aquilo que joga no fundo de toda essa construção é que, para Kant, sem a distinção entre fenômenos e coisa em si, isto é, sem a ideia racional de um incondicionado, caímos numa ilusão de tomar os fenômenos como coisas em si. E como diz ele na *Crítica da razão pura*, “se os fenômenos forem coisas em si, então a liberdade não pode ser salva” (KrV, B564). Só assim se entende a importante afirmação do “Prefácio” da *Crítica da razão pura*: “precisei limitar o conhecimento para salvar a liberdade”. Para Kant há que se fazer uma distinção entre “o que se deve fazer” e “o que acontece”. E aqui aparece o segundo problema para a concepção kantiana. Hans Jonas, por exemplo, criticou a posição de Kant, quando este distingue entre *phaenomenon* e *noumenon*, ou fenômeno [*Erscheinung*] e coisa em si. Do lado do fenômeno, as coisas se sucedem por uma regra necessária, enquanto na esfera da coisa em si atendem à causalidade da liberdade. Segundo Jonas, esse dualismo aparece por se apoiar em “uma concepção exagerada da estreiteza e rigidez da causalidade mundana” (JONAS,

1982, p. 14), que acaba por fazer de qualquer introdução de uma causa não física uma laceração da rede causal dos eventos físicos. O dualismo é provocado, portanto, pela aceitação rígida do princípio da clausura causal do mundo físico: como ela não pode ser abandonada nem repensada em outros termos, se lhe oferece como paralelo correlato um novo horizonte (transcendente) de causalidade, e assim se cai num *dualismo anômalo*. Que esteja implicado aí um *dualismo ontológico* – e não meramente epistemológico – se explicita com a própria distinção kantiana entre entendimento e razão, que é um caminho para o dualismo também, sustentando inclusive a diferença entre natureza e liberdade.³⁰ Esta diferença é estabelecida claramente na *Fundamentação da metafísica dos costumes*, onde Kant diz que diferentemente da sensibilidade que nos oferece representações resultantes de coisas (sendo pois passiva), o Entendimento é ativo, embora não possa “tirar de sua atividade outros conceitos senão aqueles que servem apenas para *submeter a regras as representações sensíveis* [...] sem o uso da sensibilidade ele não pensaria absolutamente nada” (KW 4, GMS, p. 452). Já a Razão detém uma espontaneidade pura, gera as ideias muito além de tudo o que a sensibilidade pode oferecer ao entendimento. E revela sua distinção na diferença que estabelece entre mundo sensível e mundo inteligível, marcando limites ao próprio entendimento (cf. KW 4, GMS, pp. 452-53). Assim, o homem pode conceber-se desde dois pontos de vistas: pertencente ao mundo sensível, e submetido às leis naturais, e pertencente ao mundo inteligível, segundo leis não empíricas (independentes da natureza), fundadas na razão. Enfim, a liberdade nunca encontra plausibilidade se não se recorre em última instância ao dualismo ontológico que separa mundo sensível e mundo inteligível.

Por fim, a terceira grande dificuldade do pensamento kantiano é a hipertrofia de uma das dimensões do humano, qual seja, a moralidade. Isso ficou claro durante toda a análise, seja com a aproximação entre Antropologia Pragmática e Antropologia moral, seja com a demonstração de que a história humana é uma história moral, de progresso do pior para o melhor, ou ainda, por fim, com a confirmação de que mesmo pensado como isolado e em abstrato, o homem é em última instância personalidade, um ser moral, autorresponsável. A visão gloriosa de Kant sobre o homem parte do teatro da pessoa a dar razões para sua vida, e assim encontra sua liberdade capaz de encaminhá-lo em direção última de uma razão que o toma como fim último de todas as coisas. O homem de Kant é dominado pela dimensão moral tão cara ao *background* puritano no interior do qual o filósofo foi formado. Mas justamente no interior dessa posição-prévia, Kant se enreda com problemas. Pois o que pode garantir que essa dimensão moral da humanidade deva receber a primazia na determinação do humano e seu destino? Hegel, por exemplo, permanecerá profundamente aristotélico ao ver na filosofia a forma mais realizada do espírito absoluto. Já Kierkegaard defendeu que além dos estágios estéticos e éticos se ergue o estágio religioso da humanidade, em que o homem de fé (Abraão) não pode mais se ver atado sequer pelas legislações éticas humanas. Nietzsche, por sua vez, será um crítico voraz da religião, mas também

³⁰ E este é apenas um dos vários casos em que o dualismo aparece no pensamento kantiano, cf. LANDMANN, 1962, pp. 277-78.

da moral. E é por isso que nele uma espécie de glorificação estética da vida acaba ganhando lugar. Na esteira aberta por ele, figuras como Derrida e Deleuze continuarão a privilegiar o estético como lugar do verdadeiro destino humano. (Mesmo em Derrida, a reflexão ética, que recebe tratamento desde a perspectiva da retórica, se eleva a partir da força desconstrutiva da escritura poética). E Heidegger, por fim, seguindo em alguma medida o exemplo de São Paulo em seu tempo, nos convoca a nos prepararmos ao mesmo tempo que preparamos a chegada de um último Deus. Nele também já não se tratava de ver o homem desde a perspectiva pragmática/moral, nem de um elogio ao poético (como pensam alguns), muito menos religioso, nem da pura contemplação teórica, mas a partir de uma perspectiva pós-humanista, quando isto quer dizer: desde a verdade destinativa do próprio ser. Ademais, para nós, que vivemos numa era da hipertrofia da técnica que em si não caminha no mesmo sentido de um progresso moral, mas parece caminhar mesmo na direção contrária, a fé filosófica de Kant acerca de um necessário melhoramento moral da humanidade se mostra muito questionável, e permite lançar contra ele ainda a ideia que o desenvolvimento das realizações humanas atende a leis específicas a cada uma delas, podendo até se auto-contradizerem.

REFERÊNCIAS

- BÖHME, Hartmut & BÖHME, Gernot. *Das Andere der Vernunft: Zur Entwicklung von Rationalitätsstrukturen am Beispiel Kants*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1996.
- BRANDT, Reinhard. The Guiding Idea of Kant's Anthropology and the Vocation of the Human Being. In: JACOBS, Brian e KAIN, Patrick (eds.). *Essays on Kant's Anthropology*. New York: Cambridge University Press, 2003, pp. 85-104.
- FOUCAULT, Michel. *Gênese e estrutura da antropologia de Kant*. Trad. de Márcio Alves da Fonseca e Salma Tannus Muchail. São Paulo: Loyola, 2011.
- FRIERSON, Patrick R. *Freedom and Anthropology in Kant's Moral Philosophy*. New York: Cambridge University Press, 2003.
- GALFIONE, María Verónica. La intervención kantiana en el debate de las razas de finales del siglo XVIII. *Scientiae Studia*, v. 12, n. 1, pp. 11-44, 2014.
- HEIDEGGER, Martin. *A essência da liberdade humana: introdução à filosofia*. Trad. de Marco Antonio Casanova. Rio de Janeiro: Via Verita, 2012.
- _____. *Gesamtausgabe 3: Kant und das Problem der Metaphysik (1929)*. Frankfurt a. M.: Klostermann, 2010.
- HENRICH, Dieter. On the Unity of Subjectivity (Trans. by Gunter Zöeller). In: HENRICH, Dieter. *The Unity of Reason: Essays on Kant's Philosophy*, ed. Richard Velkley. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1994, pp. 17-54.
- HERRERO, Javier. *Religião e história em Kant*. São Paulo: Loyola, 1991.

HINSKE, Norbert. Kants Idee der Anthropologie. In: RAHNER, Karl (Hg.). *Die Frage nach dem Menschen: Aufriss einer philosophischen Anthropologie*, Festschrift für Max Müller zum 60. Geburtstag. Freiburg: Karl Alber, 1966, pp. 410-442.

HÖFFE, Otfried. *Immanuel Kant*. Barcelona: Herder, 1986.

JONAS, Hans. Is Faith Still Possible? Memories of Rudolf Bultmann and Reflections on the Philosophical Aspects of His Work. *Harvard Theological Review*, vol. 75, pp. 1-23, 1982.

KANT, Immanuel. *Kant's Werke*. Akademie-Textausgabe B. III. Berlin: Walter de Gruyter & Co., 1968.

_____. *Kant's Werke*. Akademie-Textausgabe B. IV. Berlin: Walter de Gruyter & Co., 1968.

_____. *Kant's Werke*. Akademie-Textausgabe B. V. Berlin: Walter de Gruyter & Co., 1968.

_____. *Kant's Werke*. Akademie-Textausgabe B. VI. Berlin: Walter de Gruyter & Co., 1968.

_____. *Kant's Werke*. Akademie-Textausgabe B. VII. Berlin: Walter de Gruyter & Co., 1968.

_____. *Kant's Werke*. Akademie-Textausgabe B. VIII. Berlin: Walter de Gruyter & Co., 1968.

_____. *Kant's Werke*. Akademie-Textausgabe B. IX. Berlin: Walter de Gruyter & Co., 1968.

_____. *Crítica da razão pura*. 8a Ed. Trad. de Manuela Pinto dos Santos & Alexandre Fradique Morujão. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2013.

_____. Observações referentes a *Sobre o órgão da alma*. *Kant e-Prints* vol. 2, n. 7, pp. 1-5, 2003.

KIENZLE, Bertram. *Filosofia, liberdade e conhecimento: esboços de um existencialismo analítico*. Porto Alegre: Editora da Universidade/UFRGS; Institut Goethe/ICBA, 1999.

LANDIM FILHO, Raul. Do eu penso cartesiano ao eu penso kantiano. *Studia Kantiana*, vol. 1, n. 1, pp. 263-289, 1998.

LANDMANN, Michael. *Antropología filosófica: auto-interpretación del hombre en la historia y en el presente*. México: UTEHA, 1961.

_____. *De homine*. Der Mensch im Spiegel seines Gedankens. Freiburg-München: Karl Alber, 1962.

LOPARIC, Zeljko. As duas metafísicas de Kant. *Kant e-Prints*, vol. 2, n. 5, pp. 1-10, 2003.

LOUDEN, Robert B. A segunda parte da moral: a antropologia moral de Kant e sua relação com a metafísica dos costumes. Tradução: Sofia Helena Gollnick Ferreira. *Ethic@*, Florianópolis, v. 1, n. 1, pp. 27-46, Jun. 2002.

MENA, José Lorite. Kant, la pregunta por el ser del hombre y el nacimiento de la antropología como problema filosófico. *Pensamiento*, vol. 45, n. 178, pp. 129-155, 1989.

MOREAU, Joseph. Berkeley et le schématisme, *Kant-Studien*, vol 79, n. 3, pp. 286-92, 1988.

RICOEUR, Paul. Conceito de responsabilidade: ensaio de análise semântica. In: *O justo*. São Paulo: Ed. Martins Fontes, 2008, pp. 33-61.

ROHDEN, Valério. O humano e racional na Ética. *Studia Kantiana*, vol. 1, n. 1, pp. 307-321, 1998.

_____. *Interesse da razão e liberdade*. São Paulo: Ed. Ática, 1981.

SALVUCCI, Pasquale. *L'uomo di Kant*. Urbino: Argalia, 1975.

SCRUTON, Roger. A perspectiva de algum lugar. In: *O rosto de Deus*. São Paulo: É Realizações, 2015, pp. 43-76.

STARK, Werner. Historical Notes and Interpretive Questions about Kant's Lectures on Anthropology. In: JACOBS, Brian e KAIN, Patrick (eds.). *Essays on Kant's Anthropology*. New York: Cambridge University Press, 2003, pp. 15-37.

WEIL, Eric. *Problemas kantianos*. Trad. De Luiz Paulo Rouanet. São Paulo: É Realizações, 2012.

WILSON, Holly L. Kant's integration of morality and anthropology. *Kant studien*, vol. 88, n. 1, pp. 87-104, 1997.

WOOD, Allen. Kant and the Problem of Human Nature. In: JACOBS, Brian e KAIN, Patrick (eds.). *Essays on Kant's Anthropology*. New York: Cambridge University Press, 2003, pp. 38-59.

VAZ, Cláudio Henrique de Lima. *Antropologia filosófica I*. 11ª Ed. São Paulo: Loyola, 2011.

YOVEL, Yirmiahu. Kant and the History of Reason. In: RICOEUR, Paul (auth.). YOVEL, Yirmiahu (eds.). *Philosophy of History and Action: Papers Presented at the First Jerusalem Philosophical Encounter December*. Dordrecht: D. Reidel Publishing Company, 1974, pp. 115-133.

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

ZÖLLER, Günter. Kant's Political Anthropology. In: HEIDEMANN, Dietmar H.(ed.). *Kant Yearbook 3-2011: Anthropology*. Berlin/Boston: Walter de Gruyter, 2011, pp. 131-162.

Recebido em: 20-03-2020

Aceito para publicação em: 15-08-20