

UNIVERSIDADE FEDERAL DA PARAÍBA
CENTRO DE CIÊNCIAS HUMANAS, LETRAS E ARTES
DEPARTAMENTO DE FILOSOFIA

Ana Paula Marcelino da Silva

**A ANTROPOLOGIA PRAGMÁTICA COMO PARTE DO PROJETO CRÍTICO
EM KANT**

João Pessoa – PB

2019

Ana Paula Marcelino da Silva

**A ANTROPOLOGIA PRAGMÁTICA COMO PARTE DO PROJETO CRÍTICO
EM KANT**

Monografia de conclusão de curso
apresentada ao Curso de Filosofia
do Centro de Ciências Humanas,
Letras e Artes da Universidade
Federal da Paraíba, como requisito
parcial à conclusão do curso.

Prof^a. Orientadora: Dr^a Maria Clara Cescato

João Pessoa – PB

2019

Ana Paula Marcelino da Silva

A ANTROPOLOGIA PRAGMÁTICA COMO PARTE DO PROJETO CRÍTICO EM KANT

Monografia de conclusão de curso
apresentada ao Curso de Filosofia
do Centro de Ciências Humanas,
Letras e Artes da Universidade
Federal da Paraíba, como requisito
parcial à conclusão do curso.

Aprovada em 13 de Dezembro de 2019.

Banca Examinadora:

Prof^a. Dr^a. Maria

Clara Cescato

(orientadora)

Prof. Dr. Anderson D’Arc Ferreira

(arguidor)

Prof. Dr. Gilfranco Lucena dos Santos

(arguidor)

João Pessoa - PB

2019

Dedico este trabalho aos meus pais
Manoel (*in memorian*) e Maria José pelo suporte desde
os primeiros anos.
E ao professor Giovanni Queiroz (*in memorian*)
por me apontar o caminho.

AGRADECIMENTOS

Agradeço a essa universidade pelas portas sempre abertas e pelo compromisso de jamais deixar que ventos contrários abalem o propósito de levar seus alunos e alunas ao encontro com os mais variados caminhos do saber.

Ao corpo docente do Departamento de Filosofia por apontar os caminhos neste por vezes confuso, mas sobretudo encantador universo que aprendi a percorrer durante esses anos. Em especial aos professores Abah Andrade – pela alegria e pelas ideias – e aos professores Giuseppe Tosi, Anderson Dar’c e Gilfranco Lucena por estreitar os laços com o corpo discente.

Ao professor Giovanni Queiroz (*in memorian*) que, desde o primeiro dia de aula me mostrou o caminho: *SAPERE AUDE!*

À minha orientadora, professora Dr^a. Maria Clara Cescato, por topar essa empreitada antropológico-kantiana e por me ensinar a disciplina necessária para o êxito.

Ao amigo Nelson, da coordenação do curso, pelo apoio e orientação com a burocracia toda que envolve isso tudo.

Aos amigos, amigas e colegas que fiz durante esses quase quatro anos de mergulho profundo na filosofia e na universidade como um todo: Raiana, Nicholas, Gaby, Bruna, Paula, Ricari, Letícia, Matheus, Brenda, Barbalho, Erika, Julianna, Vitória, Lívia, Jackeline, Bruno... enfim, todos e todas que, de uma forma ou de outra, estiveram por perto pra dividir esse tempo e tudo que ele nos legou.

À minha família, em especial à minha tia Vera e à minha avó, Joana, pela compreensão e apoio nesse tempo.

Ao meu pai, Manoel (*in memorian*), por me ensinar a ter o orgulho necessário para não desistir diante dos obstáculos do caminho; e à minha mãe, Maria José, que, mesmo sem entender direito onde isso ia dar, não hesitou em dar o suporte necessário para que eu seguisse em frente.

A mais importante revolução no interior do ser humano é “a saída deste do estado de menoridade em que se encontra por sua própria culpa”. Enquanto até aqui outros pensaram por ele, e ele simplesmente imitou ou precisou de andadeiras, agora, vacilante ainda, ele ousa avançar com os próprios pés no chão da experiência (KANT, Antrop., Ak. VII, 229).

Era preciso que as sínteses empíricas fossem asseguradas em qualquer outro lugar que não na soberania do “Eu penso”. Deviam ser requeridas onde precisamente essa soberania encontra seu limite, isto é, na finitude do homem – finitude que é tanto da consciência quanto a do indivíduo que vive, fala, trabalha. (As palavras e as coisas, Michel Foucault)

RESUMO

A *Antropologia de um ponto de vista pragmático* (1798) vem, nos últimos anos, ascendendo entre os especialistas na filosofia de Kant como um texto importante no conjunto de sua obra. Apesar de seu caráter de investigação empírica, a obra guarda relação com o projeto transcendental do filósofo alemão. Essa constatação levou muitos kantianos a reconhecer que, além de se relacionar com o projeto crítico, o conhecimento que Kant denominava *antropologia pragmática* guarda a premissa fundamental para entender seu projeto de filosofia transcendental: o entendimento de que há uma natureza humana. Neste trabalho, analisaremos as relações entre a *Antropologia* e a *Crítica* a partir da tese inicial defendida por Foucault, em *Gênese e Estrutura da Antropologia de Kant*, de que há uma relação estreita entre essas duas obras.

Palavras-chave: Kant; antropologia pragmática; Foucault.

ABSTRACT

The *Anthropology from a Pragmatic Point of View* (1798) has, over the last years, emerged among experts in Kant's philosophy, as an important text among his works. Despite its character as an empirical investigation, the book is connected to Kant's transcendental project. This finding led many Kantians to recognize that, in addition to being connected to his critical project, the science which Kant named *pragmatic anthropology* is a fundamental premise to understanding his project of a transcendental philosophy: the supposition that there is a human nature. Therefore, in this paper, we are going to analyze the relationship between the *Anthropology* and the *Critique*, taking as a guide the initial thesis held by Foucault, in his *Gênese e Estrutura da Antropologia de Kant*, that there is a close relationship between these two works.

Key- words: Kant; pragmatic anthropology; Foucault.

SUMÁRIO

1. Introdução-----	p. 10.
2. A tese foucaultiana -----	p. 13.
2.1. A relação entre o pensamento crítico e a reflexão antropológica -----	p.18.
2.2. A questão da psicologia empírica -----	p. 19.
3. A relação entre o <i>Gemüt</i> e o <i>Geist</i> -----	p. 21.
3.1. A faculdade de conhecer na <i>Antropologia</i> -----	p. 22.
3.2. Condições de possibilidade da observação de si mesmo-----	p.28.
4. Seria a antropologia pragmática a psicologia empírica?-----	p. 31.
5. Conclusão -----	p. 33.
6. Referências bibliográficas -----	p. 36.

1. INTRODUÇÃO

Situar a *Antropologia de um ponto de vista pragmático* no todo da obra de Kant não é tarefa fácil, visto que uma análise apressada acerca dessa obra pode colocá-la numa posição tangencial ao projeto transcendental que constitui o cerne de sua obra. Mas apesar de não existir um consenso entre os especialistas no que diz respeito à data precisa em que o filósofo alemão idealizou e iniciou a escrita da *Antropologia*, o seu ano de publicação, 1798, revela que essa obra pertence ao conjunto de obras publicadas posteriormente ao seu afastamento da carreira docente. Isso também a coloca como uma obra pertencente ao final da vida de Kant, morto em 1804.

É necessário salientar também que Kant começou a ministrar aulas de antropologia no semestre de inverno de 1772-73 e de geografia física, no semestre de verão de 1756, na Universidade de Königsberg

Em minhas atividades de filosofia pura, empreendidas inicialmente de maneira livre e mais tarde a mim atribuídas como ensino, tenho ministrado ao longo de uns trinta anos dois cursos referentes ao conhecimento do mundo, a saber: antropologia (no semestre de inverno) e geografia física (no de verão), aos quais, como lições populares, pessoas de outros estamentos também acharam oportuno assistir. Do primeiro curso procede o presente manual; mas publicar, do segundo um outro igual, a partir do manuscrito usado por mim como texto, e ilegível para qualquer outro além de mim, dificilmente me seria possível agora, dada a minha idade (Kant, *Antrop.*, Ak, 122, VII, nota¹).

A despeito da polêmica sobre a data da formulação do projeto antropológico de Kant, outro fator que gera discordância entre os especialistas em sua obra é a importância da *Antropologia* no âmbito da obra kantiana, visto que esta é, ao que parece, absolutamente discrepante do projeto transcendental que caracteriza toda sua investigação filosófica. Diante dessa

¹ Referências ao texto da *Antropologia*, serão dadas pela edição crítica da Academia de Berlim: Walter De Gruyter (org.), *Kants gesammelte Schriften*, vol. VII, Berlin, Königlichen Preußischen Akademie der Wissenschaften, 1900, e indicadas pela abreviação Ak. VII, seguida do número da página.

discussão, quatro posições podem ser destacadas. De acordo com Perez (2010),

[a]lguns comentadores kantianos consideram a *Antropologia* um mero escrito de aulas sem qualquer interesse sistemático (BRANDT & STARK, 1997). Outros afirmam que o que realmente importaria seria a lógica do funcionamento da razão elucidada nas três críticas e não os exemplos ou as menções de Kant sobre a fisiologia do homem em textos menores, assim, a *Antropologia* ficaria nesse segundo grupo. Ainda outro grupo de estudiosos reconhece na antropologia um domínio de aplicação da razão prática pura, como se fosse o lado impuro, com elementos empíricos, da ética (LOUDEN, 2000). E, finalmente, outros sustentam que Kant pressupõe uma natureza humana em todo o seu sistema crítico e que uma Antropologia poderia ser entendida como essa condição de pressuposto. (LONGUENESSE, 2005) (PEREZ, 2010, p. 4).

Louden (2002) destaca que a antropologia apresenta pelo menos três características principais que respaldam a sua posição de que a *Antropologia* pragmática seria uma aplicação da razão prática pura. A primeira dessas características é a de que a antropologia kantiana é uma ciência empírica. Segundo ele, numa das cartas endereçada a Herz em 1773, o próprio Kant caracteriza a antropologia como um estudo de natureza empírica (*Beocachtungslehre*).

A segunda das características apontadas por Louden (2002) é a de que a antropologia é uma ciência cosmopolita, ou seja, o conhecimento do cidadão do mundo – que Kant colocará como objeto de estudo da antropologia – é o que caracteriza essa ciência. Por fim, Louden (2002) caracteriza a antropologia kantiana como uma ciência pragmática (e não fisiológica), conforme definida anteriormente pelo próprio Kant.

Em resumo, a tese de Louden (2002) afirma que:

Minha visão é que as lições de antropologia de Kant, contêm uma antropologia moral característica. Admitido isso, quando voltamos para suas lições de antropologia, com o objetivo específico de rastrear detalhes da "segunda parte da moral", é fácil ficar frustrado. Pois, em nenhum lugar dessas lições, Kant direta e explicitamente diz algo como: "Irei agora discutir em detalhe o que (nos meus escritos de filosofia prática), chamo de 'antropologia moral' ou 'a segunda parte da moral', mostrando como essa segunda parte empírica se relaciona com a parte primeira, não-empírica da ética, e dizer por que a antropologia, no meu sentido particular do termo, pode ser chamada como constituinte dessa segunda parte." Também, não existe nenhum texto central do corpo de obras kantiano dedicado especificamente à antropologia moral. Embora Kant tenha escrito pedaços e trechos sobre essa dimensão crucial da sua ética em uma

variedade de obras, infelizmente, isso não foi algo concluído nem inteiramente sistematizado, até a sua morte. (LOUDEN, 2002, p. 34)

Portanto, segundo a tese defendida por Louden (2012), é necessário rastrear e posteriormente aglutinar na *Antropologia* a “segunda parte da moral”, isto é, a filosofia prática pura. O resultado disso seria o entendimento da antropologia pragmática como uma ciência que, além de cosmopolita, teria aplicabilidade do ponto de vista das ações desse cidadão do mundo. Nesse sentido, a antropologia pragmática seria uma ciência social.

Todavia, admitindo que a ciência que Kant chamou de antropologia pragmática tem relação estreita com as demais obras de natureza crítica, Perez (2009) conclui que não é possível desvincular a *Antropologia* do todo da obra kantiana, pois “a *Antropologia* está definida por um objeto (o homem) sobre o qual se aplicam (de acordo com um método) um conjunto de predicados segundo a ordem das capacidades, temperamentos e disposições” (PEREZ, 2009, p. 1).

Uma afirmação do próprio Kant sugere uma possibilidade de solução para essa discussão. Isso porque ele aponta, já no prefácio da obra, qual seria o lugar da *Antropologia* no todo de sua produção filosófica. Pois apesar de inicialmente ter sido possível observar as semelhanças com o projeto crítico, a antropologia pragmática é aparentemente oposta a ele, considerando-se que é um projeto empírico, isto é, antagônico ao projeto transcendental. Ele o faz por meio da definição do que seria uma antropologia pragmática:

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 de si mesmo como ser que age livremente. (KANT, *Antrop.* Ak, VII, 119).

Diante da definição do que seria o pragmático nessa nova ciência que começa a ser formulada, é possível concluir que as representações e conceitos desse estudo estarão, obrigatoriamente, vinculados a uma perspectiva empírica. Entretanto, o mais importante é notar que, em momento nenhum até esse ponto de nossa análise, Kant descarta a possibilidade de essa ciência estar desvinculada do projeto transcendental.

Nesse sentido, duas questões resultam da nossa discussão até o momento: (a) há uma relação entre a *Antropologia de um ponto de vista pragmático* e o conjunto das obras de filosofia transcendental elaboradas por Kant, mais especificamente entre a *Antropologia* e a *Crítica da razão pura*? e; (b) em que ponto de sua obra Kant entende que existe a necessidade de uma ciência exclusivamente empírica e, se é esse o caso, essa ciência seria possível diante do projeto transcendental? Uma possível resposta para a primeira destas perguntas nos será discutida apenas no século XX por um dos filósofos mais importantes da contemporaneidade.

2. A TESE FOUCAULTIANA

Por volta de 1960, um jovem francês, doutorando em filosofia, chamado Michel Foucault inicia a escrita de um texto intitulado *L'Antropologie de Kant*, traduzido no Brasil como *Gênese e Estrutura da Antropologia de Kant*. Na contramão dos estudos kantianos da época, Foucault tenta localizar a *Antropologia* no âmbito da obra de Kant e fazer uma análise praticamente inédita acerca desta. As observações iniciais de Foucault mostraram que Kant ministrou aulas de geografia desde o ano de 1756. Apenas posteriormente, no semestre de inverno, entre 1772-1773, Kant inicia a docência na área da Antropologia.

Foucault observa que, do ponto de vista do lugar ocupado pela *Antropologia* na obra kantiana, existem muitas controvérsias, mas a que mais chama a atenção é sobre a relação com a obra crítica de Kant. Sendo a *Antropologia* uma obra em que a investigação sobre o empírico ganha relevância e, por outro lado, constituindo as três críticas, que compõem o núcleo da obra kantiana, a essência do projeto transcendental, desde o início, existe a dificuldade em posicionar o estudo antropológico de Kant no todo de sua obra.

Mas semelhante instauração da antropologia só é possível do ponto de vista de uma reflexão transcendental. Era, pois, normal que Kant renunciasse a publicar um texto tão estranho, se não ao problema da antropologia, pelo menos ao nível da reflexão que lhe é própria. Na *Antropologia* só poderia figurar o que está em seu nível: a análise das formas concretas da observação de si. (FOUCAULT, 2012, p. 34)

De acordo com Foucault, especificamente no que diz respeito à *Crítica da Razão Pura*, na qual Kant apresenta e desdobra os fundamentos de seu projeto crítico, há a possibilidade de uma relação e consequente integração da *Antropologia* no interior do projeto transcendental, visto que o que está no escopo da obra é uma definição de natureza humana que, conforme já afirmamos, de acordo com alguns autores (LONGUENESSE, 2005; PEREZ, 2010), é essencial para entender todo o projeto crítico.

Para Foucault, é necessária uma análise que vá desde as obras pré-críticas até chegar à *Antropologia*. Nesse sentido, a ordem cronológica de publicação é, aparentemente, uma questão coincidente para situar a *Antropologia* na extensa obra kantiana.

Da *Crítica à Antropologia* haveria uma espécie de relação de finalidade obscura e obstinada. Mas pode ser também que a *Antropologia* tenha sido modificada em seus elementos principais à medida que a tentativa crítica se desenvolvia [...] Isto significa que a *Crítica*, ao seu caráter próprio de “propedêutica” à filosofia, acrescentaria um papel constitutivo no nascimento e no devir das formas concretas da existência humana. (FOUCAULT, 2011, p. 17-18).

Outro fator a ser considerado com relação a essa análise de Foucault é o fato de que a *Gênese* foi a tese complementar de seu doutorado no Collège de France, sob a orientação de Jean Hyppolite e foi escrita entre os anos de 1960 e 1961. Na época do desenvolvimento desse trabalho, mais especificamente entre 1959 e 1960, surgia a Linguística, com Ferdinand de Saussure, e com ela, o estruturalismo.

A tese de Saussure em seu *Curso de Linguística Geral* consistia em identificar as mínimas relações dos componentes linguísticos – os fonemas – em busca de uma universalidade regulada. Em torno da noção de sistema – e não de estrutura, pois o termo só foi adotado posteriormente – Saussure entende a necessidade de estudar as relações entre termos dependentes dentro desse sistema. Assim, ele conclui que é impossível, em termos linguísticos, estudar os fonemas isoladamente, mas que deve-se fazê-lo a partir das relações que eles estabelecem entre si. O método estrutural foi desenvolvido em diversos outros campos do saber, como na antropologia, com Lévi-Strauss, e na psicanálise, com Jacques Lacan.

Sistema algum apresenta esse caráter tanto quanto a língua: em parte alguma se encontra igual precisão de valores em jogo, um número tão grande e uma diversidade tamanha de termos, numa dependência recíproca tão estrita. A multiplicidade dos signos, já invocada para explicar a continuidade da língua, nos impede absolutamente de estudar-lhe, ao mesmo tempo, as relações no tempo e no sistema. (SAUSSURE, 2012, p. 122)

Na seara do estruturalismo, o jovem Foucault publicou em 1969 um livro intitulado *Arqueologia do Saber*. O estruturalismo foucaultiano toma a linguagem como cerne da análise filosófica, pois, o que determina a relação do ser humano com o mundo e a história são suas práticas discursivas. A preocupação de Foucault não era mais “cultural”, no sentido antropológico que o termo tem hoje, mas dizia respeito às condições de possibilidade que fizeram com que determinados discursos se estabelecessem como universais em determinado período da história. Nesse sentido, a análise da formação discursiva leva em conta a história como uma das forças que determinaram o estabelecimento de alguns discursos (e outros não) ao longo do tempo.

A grande contribuição do estruturalismo foucaultiano é entender que a linguagem está na seara do devir e depende dos elementos formadores que, ora dispersam, ora aglutinam discursos. Portanto, pode-se afirmar que os elementos que compõem as práticas discursivas estão dentro do próprio discurso.

Esses sistemas de formação não devem ser tomados como blocos de imobilidade, formas estáticas que se imporiam do exterior ao discurso e definiriam, de uma vez por todas, seus caracteres e possibilidades. Não são coações que teriam sua origem nos pensamentos dos homens, ou no jogo de suas representações. (...) Esses sistemas – já insistimos nisso – residem no próprio discurso; ou antes (já que não se trata de sua interioridade e do que ela pode conter, mas de sua existência específica e de suas condições) em suas fronteiras, nesse limite em que se definem as regras específicas que fazem com que exista como tal (FOUCAULT, 2002. p. 81-82).

Mas em que sentido essa análise do discurso serviria como modelo para a análise da *Antropologia*? Foucault observa ao iniciar sua *Gênese* que a *Antropologia* de Kant deve ser examinada não apenas pela vertente de sua estrutura, mas também em termos de sua gênese no contexto da obra, um procedimento que também vai caracterizar seu método estrutural.

Para Foucault, é impossível separar da análise dessa obra de Kant “a perspectiva genética e o método estrutural” (FOUCAULT, 2011, p. 21). Isso porque, apenas uma análise das formações discursivas dentro do próprio texto kantiano acompanhada de uma gênese que analise quais os fatores determinantes para essas formações ajudariam a compreender o motivo de Kant ter publicado já no fim de sua vida uma obra que destoa, ao menos inicialmente, do todo de sua obra.

Logo, a tarefa de compreender as condições de possibilidade que permitem relacionar elementos da *Antropologia* com a *Crítica* e também localizar a relação que uma antropologia pragmática teria com obras de caráter transcendental, passa, necessariamente, por entender em primeiro lugar se há uma relação entre essas obras, à primeira vista antagônicas, em virtude do estranhamento inicial entre o projeto transcendental e o empírico. Portanto, a análise que Foucault pretende construir na *Gênese* parte de duas condições metodológicas, como já dissemos, o método estrutural e o exame da gênese.

Somente uma gênese de todo o empreendimento crítico, ou ao menos a restituição de seu movimento de conjunto, poderia dar conta desta figura terminal na qual ela se perfaz e desfaz. Porém, inversamente, apenas a estrutura das relações antropológico-críticas, se estiver exatamente definida, permitiria decifrar a gênese que rumo em direção a este equilíbrio último (FOUCAULT, 2011, p. 20).

A primeira dessas condições que Foucault analisa é a genética. Sabendo que a *Antropologia* foi escrita e organizada em 1797 e publicada no ano seguinte, Foucault acredita que o início da escrita da obra se deu em 1772, isto é, no período pré-crítico da obra kantiana. Nesse período, as duas obras mais importantes que culminaram na revolução copernicana da *Crítica* foram a *Dissertação sobre a forma e os princípios do mundo sensível e do mundo inteligível* (1770) e o *Ensaio sobre as Raças* (1775).

Por outro lado, Foucault também defende que o método estrutural permite levantar a hipótese de que o pensamento crítico e o antropológico são contemporâneos e, ao mesmo tempo, complementares entre si. Isso porque, para ele, a síntese transcendental só é possível de ser pensada a partir de uma contrapartida empírica – que seria dada pela *Antropologia* –, de maneira que se estabeleça um acordo entre essas partes, em princípio, contrárias do ponto de

vista da necessidade do projeto transcendental – que pretende afastar o empírico para estabelecer suas conclusões -, mas que se comunicam entre si. Nesse sentido, a relação entre a *Antropologia* e a *Crítica* é entendida a partir da perspectiva do método estrutural como pertencente ao todo da obra kantiana, visto que essas duas obras compartilham diversos elementos e conceitos a partir dos quais é possível sistematizar a obra de Kant.

No âmbito dessa discussão, Buchanan (2013) retoma a questão contida na *Gênese* de Foucault, ou seja, qual seria o “lugar” da *Antropologia* na obra de Kant e qual a sua relação com a filosofia crítica.

A perspectiva de Buchanan (2013) está vinculada à análise da filosofia prática. Ela elucida a questão antropológico-transcendental. Para ele, a concepção de natureza humana, isto é, do que seria o ser humano, funciona como o elo entre o puro e o empírico ou ainda como uma concepção cosmopolita que daria à filosofia prática seu respaldo empírico. A antropologia pragmática, não seria uma filosofia prática pura. Mas figuraria, como o *locus* da junção entre o eu empírico e o eu transcendental. Portanto, se é a partir das observações do sujeito no mundo que Kant constrói sua antropologia pragmática, e se, segundo a afirmação do próprio Kant, na *Antropologia*, o que caracteriza o ser humano é a pluralidade de suas representações (e possibilidades de ação), entender o que o cidadão do mundo faz, pode e deve fazer de si mesmo é entender o que ocorre quando da junção do eu transcendental e do eu empírico.

A filosofia crítica, segundo interpreto, não se funda na antropologia, mas é incompleta sem uma explicação empírica da natureza humana à qual se aplicam as leis *a priori* da razão. Ao mesmo tempo, a antropologia, como desenvolveremos nesta dissertação, não é uma disciplina *meramente* empírica, uma vez que ela sempre já pressupõe os fundamentos críticos que a precedem (BUCHANAN, 2013, p. 60).²

Nesse sentido, a *Antropologia* figuraria na obra kantiana como o resultado da observação empírica da junção entre o eu transcendental –

² The critical philosophy, on my reading, is not grounded upon anthropology, but it is incomplete without an empirical account of human nature to which the *a priori* laws of reason apply. At the same time, anthropology, as will be developed throughout this dissertation, is not a *merely* empirical discipline, since it always already assumes the critical foundations that precede it (BUCHANAN, 2013, p. 60).

oriundo da filosofia pura e prática – e o eu empírico – fruto da observação antropológica. Logo, *Antropologia*, somada à filosofia prática, componente do projeto crítico, repete a estrutura pensada na *Crítica*, conjugando o eu transcendental e o eu empírico. Essa constatação é semelhante ao que Foucault defende na primeira das teses da *Gênese*, ou seja, a *Antropologia* não é uma obra tangente ao projeto transcendental, mas está diretamente relacionada com este no sentido de que traz uma concepção de natureza humana que subjaz às três críticas.

Para fins de esclarecimento, as duas outras teses são, respectivamente, a da relação da *Antropologia* com a *Lógica* e o *Opus Postumum* e a da necessidade de que seja retomada uma posição crítica – a partir da ideia de genealogia de Nietzsche - para reorganizar a ciência antropológica pós-kantiana. Todavia, visto que não é esse o objetivo deste trabalho, não discutiremos estas duas outras teses, mas nos ateremos a uma investigação da primeira delas.

2.1. A relação entre o pensamento crítico e a reflexão antropológica

Para analisar a relação entre o pensamento crítico e as reflexões contidas na *Antropologia* de Kant, Foucault parte da definição que o próprio Kant deu a essa ciência já no prefácio da obra. Se o papel de uma antropologia pragmática é entender o que o ser humano, como ser dotado de racionalidade, faz, pode e deve fazer de si mesmo, faz-se necessário compreender como isso é entendido por Kant quando ele elevou ao estatuto de ciência uma disciplina que tem como características aspectos sempre marginais ao projeto transcendental. Para isso, Foucault entende que “a *Antropologia* não será, pois, a história da cultura nem análise sucessiva de suas formas, mas prática ao mesmo tempo imediata e imperativa de uma cultura inteiramente dada. Ela ensina o homem a reconhecer, em sua própria cultura, a escola do mundo” (FOUCAULT, 2012, p. 47).

Existe, pois, na *Antropologia*, assim como na *Crítica*, um caráter propedêutico que introduz uma discussão acerca dos limites do agir e do pensar, respectivamente, e que se mostra ao aceitarmos a premissa inicial de

Foucault de que existe uma relação entre ambas as obras. De acordo com Foucault (2012),

[a]lguma coisa do conhecimento do mundo está, pois, envolvida neste conhecimento do homem que é a Antropologia, *Weltkenntniss ist Menschenkenntniss* [conhecimento do mundo é conhecimento do homem], afirmava um fragmento do período de 1770–1780. E o prefácio do texto de 1798 atribuía-se como objeto o homem em residência no mundo, o *Weltburger* [cidadão do mundo]. (FOUCAULT, 2012, p. 48).

Para prosseguirmos em nossa análise da possível relação entre a antropologia pragmática e a *Crítica*, proposta por Foucault, é necessário entender como Kant percebeu a necessidade de uma ciência genuinamente empírica, a antropologia pragmática.

2.2. A questão da psicologia empírica

Segundo Foucault (2012), nos *Paralogismos da razão pura* Kant analisa o que, para ele, constitui-se como o grande erro da psicologia racional: partir do “eu penso”, o *cogito* cartesiano, para estruturar todo o seu aparato metodológico e conceitual.

O paralogismo lógico consiste na falsidade de um raciocínio quanto à forma, seja qual for, de resto, o seu conteúdo. Mas um paralogismo transcendental tem um fundamento transcendental, que nos faz concluir, falsamente, quanto à forma. Deste modo, tal raciocínio vicioso fundamenta-se na natureza da razão humana e traz consigo uma ilusão inevitável, embora não insolúvel (KANT, A 341/B 399).

Nas análises da Dialética Transcendental, o erro é introduzido no paralogismo quando o conceito do *eu penso* em distinção ao objeto dos sentidos externos, o corpo, é caracterizado como “alma”, como objeto do sentido interno. Nesse caso, o objeto assim definido é um objeto empírico de uma ciência empírica: a psicologia empírica. Mas se esse *eu* se torna objeto de uma análise que extrai de seu conceito as propriedades desse eu, “independentemente de toda experiência” (A 342/B 400), ele se torna objeto da psicologia racional, ou “ciência racional da alma” (A 342/B 400). Kant observa que por esse procedimento é impossível concluir qualquer coisa acerca do pensamento, pois este está encerrado no eu cartesiano que fundamenta essa ciência. Esta proposição fundamental – eu penso – é fruto da percepção interna (percepção de si mesmo) e tudo que podemos afirmar sobre esse

sujeito pertence ao domínio da experiência. O eu penso cartesiano é a mera representação do eu empírico despido de suas propriedades reais, isto é, suas propriedades empíricas. Se a esse eu fosse acrescentado algum significado advindo da percepção do sentido interno, isto é, se reintroduzíssemos as propriedades reais que dele foram subtraídas, então isto traria o empírico para o quadro das representações na ciência em questão, “logo transmudaria a psicologia racional em psicologia empírica” (A 343/B 401). Mas qual a viabilidade, dentro do projeto transcendental (ou mesmo fora dele) de uma psicologia empírica?

Kant mostra que, dentro do projeto transcendental, a psicologia empírica não teria nenhuma viabilidade, tampouco poderia ser pensada, a não ser que algo mais que o *cogito* fosse o ponto de partida de todo o pensamento.

Todavia, para Kant, a psicologia empírica seria

(...) uma espécie de *fisiologia* do sentido interno e talvez pudesse explicar os fenômenos deste, mas que nunca serviria para descobrir as propriedades que não pertencem à experiência possível (como as da simplicidade)³, nem para nos instruir, *apodicticamente*, sobre algo referente à natureza dos seres pensantes em geral (A 848/B 876).

Todavia, a menção à psicologia empírica na *Crítica* se deve ao fato de que o estudo de Kant nessa obra levará a destruir as bases da psicologia racional, o que está em questão é a substancialidade da alma (e não os aspectos fisiológicos do sentido interno. Se uma psicologia é possível, ela é uma psicologia empírica. E, além do mais, dado o seu caráter fisiológico, definido pelo próprio Kant, a psicologia empírica guarda relação com a física (e não com a psicologia racional). Mas ela permanece na *Crítica* porque ainda não possui elementos suficientes para alcançar o estatuto de ciência.

Contudo, deveria nela reservar-se-lhe um pequeno lugar, segundo o uso da Escola (mas somente como episódio), e isto por motivos de economia, porque não é ainda tão rica para constituir isoladamente um estudo e todavia é demasiado importante para que se possa repelir inteiramente ou ligá-la a outra matéria, com a qual tivesse ainda menos parentesco do que com a metafísica. É, portanto, simplesmente um estranho, ao qual se concede um domicílio temporário até que lhe seja possível estabelecer morada

³ Isto é, as propriedades que a psicologia racional nele descobre por meio da pura análise do eu penso.

própria numa antropologia pormenorizada (que seria o análogo da física empírica) (A 849/B 877).

Seria, pois, a psicologia empírica o que Kant chamou de antropologia pragmática em 1798?

Para Foucault (2012), Kant deixa em aberto nos *Paralogismos* ao menos duas questões que devem ser analisadas no processo de entendimento acerca da relação entre a antropologia pragmática e a *Crítica*. A primeira dessas questões diz respeito ao que seria essa psicologia empírica terminantemente apartada do transcendental – o que nos faz pensar num projeto empírico; a segunda, seria sobre a concepção de uma ciência exclusivamente pertencente à filosofia prática.

Dentro da *Antropologia*, não há nenhuma indicação – a não ser a suposição cronológica – de que essa seja a psicologia empírica pensada por Kant na *Crítica*, embora também não haja nada que afaste essa constatação. Diante dessa dificuldade, Foucault (2012) esclarece:

[é] sobre o próprio *Gemüt* que cabe agora interrogar. É ele ou não da ordem da psicologia? Ele não é *Seele*. Mas, por outro lado, é e não é *Geist* [espírito]. Ainda que discreta, a presença do *Geist* na *Antropologia* não é menos decisiva. Na verdade, sua definição é breve e não parece prometer muito: “*Geist ist das belebende Prinzip im Menschen* [o espírito é o princípio vivificador do homem]”. (FOUCAULT, 2012, p. 52).

Neste ponto, é necessário retornar ao projeto crítico para entender como Kant entende a relação entre o *Gemüt* e o *Geist*, visto que, na *Antropologia*, esses conceitos aparecem dissolvidos e já aplicados, ou seja, Kant pressupõe que o leitor já saiba o significado desses termos. Aqui, mais uma vez, a antropologia pragmática e o projeto crítico não apenas se aproximam, mas se complementam.

3. A RELAÇÃO ENTRE O *GEMÜT* E O *GEIST*

Na *Crítica*, Kant entende o *Gemüt* como a faculdade geral das representações que unifica entendimento e sensibilidade, as faculdades do conhecimento.

Conforme discutimos acima, de acordo com Buchanan (2013), Kant repete na *Antropologia* a mesma estrutura pensada na *Crítica*, conjugando o eu transcendental e o eu empírico. Nesse sentido, se o objeto de estudo de uma antropologia pragmática é o que o ser humano pode, faz e deve fazer de si mesmo – conforme define Kant – e se é no próprio ser humano que acontece a conjugação entre o eu transcendental e o eu empírico, podemos afirmar que o ser humano da *Antropologia* e o *Geist* da *Crítica* se equivalem.

Rohden (2009) entende que o *Gemüt* (ânimo) é o “elemento comum às duas fontes, da receptividade e da espontaneidade” (ROHDEN, 2009, p. 10). Mas, além dessas duas fontes do conhecimento, a razão, terceira faculdade conforme o esquema crítico, guia o conhecimento para uma espécie de unidade, a representação. Esta é a função do *Gemüt*. Portanto,

O sentimento de vida é um sentimento concernente ao *todo*, ao todo do mundo em que vivemos, é um sentir-se bem no todo do mundo ou em relação a um todo humano. O texto remete ao *Gemüt* como a inteira faculdade de representações, e diz que o ânimo, que sente a beleza ou o prazer no sentimento de seu estado, tem um sentimento em relação ao todo da faculdade de representações. A presença desse todo é denunciada no prefixo *Ge*, do *Gemüt*. *Mut*, além de seu sentido usual de coragem, significa aqui faculdade. *Gemüt* significa então o *todo das faculdades representativas*. (ROHDEN, 2009, p. 12).

O texto a que se refere Rohden (2009) é a *Crítica da faculdade de julgar*. Na *Antropologia*, Kant repete a estrutura em ele que discute a relação entre as faculdades. Para Kant, a faculdade de conhecer divide-se em três outras, a saber: (a) a faculdade de apreensão (*attentio*); (b) a faculdade de abstração (*abstractio*) e; (c) a faculdade de reflexão (*reflexio*). A conjugação das três faculdades produz o conhecimento acerca do objeto.

Especificamente com relação à faculdade de abstração, Kant entende que esta exige o poder próprio do espírito (*Geist*). Na *Crítica da faculdade de julgar*, o *Geist* aparece como aquele que vivifica a sensibilidade. Logo, se na *Antropologia* Kant entende o *Geist* como princípio vivificador do ser humano, seria o *Geist* o equivalente à noção de natureza humana. Mas, é necessário entender o que Kant entende como faculdade de conhecer na *Antropologia* para prosseguirmos nossa análise acerca da relação entre o projeto crítico e o antropológico de Kant.

3.1. A faculdade de conhecer na *Antropologia*

A primeira parte da *Antropologia* corresponde ao que Kant chamou de *Didática Antropológica*. Segundo ele, esta diz respeito à maneira de conhecer o ser humano tanto do exterior quanto do interior deste. No livro primeiro de sua *Didática*, Kant propõe a discussão acerca da faculdade de conhecer, partindo da análise do que seria a consciência de si mesmo.

De acordo com Kant, o entendimento vai além do mero sentir a si mesmo. Diz respeito, sobretudo, a um avanço no desenvolvimento do ser humano, e, por esse motivo, deve ocupar um lugar privilegiado no trabalho antropológico, o que justifica a importância da análise da faculdade de conhecer na *Antropologia*. Kant entende a consciência de si mesmo como a principal característica que diferencia os seres humanos dos demais viventes no mundo. Essa consciência de si é entendida como capacidade de representação a partir de um eu, ainda que este seja diferenciado entre as diversas línguas. Em resumo é essa faculdade de conhecer o mundo a partir de um eu que Kant chama de entendimento.

Que o ser humano possa ter o eu em sua representação, eleva-o infinitamente acima de todos os demais seres que vivem na terra. É por isso que ele é uma pessoa (...) um ser totalmente distinto das coisas (...), porque sempre tem o eu no pensamento, mesmo quando não possa expressá-lo, assim como todas as línguas têm de pensá-lo quando falam na primeira pessoa, ainda que não exprimam esse eu por meio de uma palavra especial (KANT, *Antrop.*, Ak. VII, 127).

É isso que Kant pretende analisar quando discute, em uma das sessões da *Didática*, a questão do egoísmo, ou seja, a relação do ego cartesiano – a partir do qual são possíveis as representações – e a pluralidade do mundo. Essa discussão será fundamental para definir o objeto de estudo da antropologia pragmática, pois, apesar de o eu ser o elemento sem o qual se torna impossível tratar da faculdade de conhecer, a análise antropológica mostra que o completo apego a esse eu, leva o ser humano a um completo encerramento em si mesmo e, conseqüentemente, à impossibilidade de conhecimento.

Considerando as fontes de que dispunha e a observação que certamente fez nos quase trinta anos em que ministrou a disciplina de antropologia, Kant divide a análise acerca do egoísmo a partir de três

perspectivas: uma lógica, uma estética e uma prática. Aqui, mais uma vez, é retomada a estrutura encontrada no cerne do projeto crítico.⁴

Segundo Kant, o egoísmo lógico diz respeito à certa postura imodesta em relação aos demais, como se o sujeito detivesse a única e possível verdade acerca da coisa em questão. Por outro lado, ao egoísta estético, seu próprio gosto basta, ainda que haja censura por parte dos outros. Por último, Kant diz que o egoísta moral faz o contrário do que diz o imperativo categórico, ou seja, não vê serventia senão naquilo que o interessa.

A partir do dia em que começa a falar por meio do eu, o ser humano, onde pode, faz esse seu querido eu aparecer, e o egoísmo progride irresistivelmente, se não de maneira manifesta (pois lhe repugna o egoísmo dos outros), ao menos de maneira encoberta, a fim de se dar tanto mais seguramente, pela aparente abnegação e pretensa modéstia, um valor superior no juízo do outro (KANT, *Antrop.*, Ak. VII 129).

Isso nos leva a concluir que é entre a consciência de si mesmo – elemento essencial para a superioridade do ser humano em virtude de sua racionalidade – e o egoísmo, que se equilibra o ser humano como animal racional que deve agir moralmente de acordo com seu entendimento. Ora se não é essa a premissa fundamental do famoso texto *Resposta à pergunta: o que é esclarecimento?* que Kant publicou em 1784!

O Esclarecimento é a libertação do homem de sua imaturidade (Unmündigkeit) auto-imposta. Imaturidade é a incapacidade de empregar seu próprio entendimento sem a orientação de outro. Tal tutela é auto-imposta quando sua causa não reside em falta de razão, mas de determinação e coragem para usá-lo sem a direção de outro. *Sapere Aude!* Tenha coragem de usar sua própria mente (Verstandes)! Este é o lema do Esclarecimento. (KANT, 2012, p.1)

É essa constatação que levará Kant, ao final de sua Didática a reconhecer que

A mais importante revolução no interior do ser humano é “a saída deste do estado de menoridade em que se encontra por sua própria culpa”. Enquanto até aqui outros pensaram por ele, e ele simplesmente imitou ou precisou de andadeiras, agora, vacilante ainda, ele ousa avançar com os próprios pés no chão da experiência (KANT, *Antrop.*, Ak. VII, 229).

⁴ Conforme já explicado acima, todas as referências utilizadas neste trabalho são baseadas na edição da *Antropologia* organizada pela Academia de Berlim. A estrutura da primeira parte da *Antropologia* – a Didática – remete às três críticas de Kant. Os livros contidos na primeira parte da obra são: Da faculdade de conhecer; O sentimento de prazer e desprazer e; Da faculdade de desejar.

É a imprescindibilidade de manter os pés fixados na experiência sem, contudo, deixar de exercitar corretamente – e não de maneira egoísta – a faculdade de conhecer que deve levar o ser humano a aperfeiçoar-se. O contrário do egoísmo, para Kant, é o pluralismo. Essa capacidade faz o ser humano entender que o mundo não se encerra no próprio eu, mas o insere na comunidade, faz dele um cidadão do mundo. É a partir deste conceito – o de cidadão do mundo – que Kant define a tarefa da antropologia pragmática.

Kant explica que a tarefa da antropologia não é a de simplesmente admitir que existem outros seres além de si mesmo (o que por si só vai além da consciência de si) vivendo em comunidade, isso ainda diria respeito à metafísica. O trabalho da antropologia, conforme anunciado por Kant no prefácio da obra, é entender o que o ser humano faz, pode e deve fazer de si mesmo na condição de cidadão do mundo. Portanto, o cidadão do mundo é o contrário do egoísta.

Definido o objeto de estudo da antropologia, sem, todavia, desvincular essa ciência do projeto crítico, Kant desenvolve sua argumentação considerando alguns aspectos da faculdade de conhecer. Isso aponta para a primeira tese que Foucault analisa em sua *Gênese*, a saber, a relação entre a *Crítica da Razão Pura* e a *Antropologia*. De acordo com Sardinha (2011),

(...) a APP é estruturada internamente por uma fidelidade estrita aos princípios trazidos à luz pela empresa crítica que lhe antecedeu, e é orientada pela pesquisa que conduzirá a dois textos que lhe sucedem e nos quais o problema do humano volta a ser abordado – a *Introdução da Lógica* (1800) e o *Opus Postumum*. (SARDINHA, 2011, p. 2)

É na *Introdução da Lógica* que Kant introduz a quarta pergunta que ele só analisará com mais detalhe na *Antropologia*, a saber, “o que é o ser humano?”. É necessário salientar que Kant publicou a *Lógica* dois anos após a publicação da *Antropologia*, no entanto, isto não faz com que estas ciências fiquem apartadas dentro da obra kantiana, visto que a *Lógica* foi uma das disciplinas que Kant lecionou em Königsberg durante sua carreira docente.

As três outras perguntas que compõem o cerne da obra kantiana são, respectivamente: (a) “o que posso saber?”, objeto da primeira crítica; (b) “o que devo fazer?”, discutida na segunda crítica e; (c) “o que posso esperar?”, da

terceira crítica. A quarta pergunta, do ponto de vista cronológico, aparece como complemento das três outras. Todavia, poderíamos também afirmar que ela perpassa a discussão presente nas três anteriores, visto que Kant ministrou aulas de antropologia durante o período em que trabalhava em seu projeto crítico e, além disso, conforme afirma Foucault (2012), o projeto antropológico remete aos textos do período pré-crítico.

Essa constatação de Foucault é corroborada pela própria definição do que seria a Filosofia que Kant nos dá na *Lógica*:

Pois a filosofia no último sentido é, de fato, a ciência da relação de todo conhecimento e de todo o uso da razão com o fim último da razão humana, ao qual, enquanto fim supremo, todos os outros fins estão subordinados, e no qual estes têm que se reunir de modo a constituir uma unidade. (KANT, *Lógica*, Ak. 25. A 25).

Mas é numa passagem imediatamente posterior à essa que Kant define o trabalho do filósofo:

Mas, no fundo, poderíamos atribuir todas essas [perguntas] à Antropologia, porque as três primeiras questões remetem à última. O filósofo tem, por conseguinte, que poder determinar:

- 1) as fontes do saber humano,
- 2) a extensão do uso possível e útil de todo saber, e finalmente,
- 3) os limites da razão. (KANT, *Lógica*, Ak. IX, 25).

A partir dessas observações de Kant acerca do que seria o trabalho do filósofo e a função da antropologia como ciência, é possível afirmar que, sem uma concepção de natureza humana que conecte as tarefas do filósofo em termos do fim último da razão, a filosofia não poderia ser uma ciência universal, ou seja, não seria possível unificar a epistemologia com o uso prático da razão. Daí a importância de discutir na *Antropologia* aspectos da faculdade de conhecer, não mais e exclusivamente do ponto de vista transcendental, mas também do ponto de vista empírico, pois, como já indicamos, é na *Antropologia* que Kant unifica o eu transcendental com o eu empírico.

O primeiro desses aspectos da faculdade de conhecer é a consciência voluntária das próprias representações. De acordo com Kant, é necessário um esforço para que se possa ser consciente das próprias representações. Dois processos complementares entre si são responsáveis por isso: a atenção

(*attentio*) e a abstração (*abstractio*), conforme já indicamos. Dentre elas, explica Kant, a abstração é superiormente mais difícil que a atenção, visto que abstrair de algo – e não abstrair algo⁵ – “demonstra uma liberdade da faculdade de pensar e o poder próprio da mente, de ter em seu poder o estado de suas representações (*animus sui compos*)” (KANT, *Antrop.*, Ak. VII, 132).

Essa capacidade é desenvolvida pela mente, a partir do exercício contínuo de analisar o que chega através dos sentidos e da disposição para nos colocar como cidadãos do mundo diante da diversidade de representações que eles nos entregam.

Observar a si mesmo também é considerado por Kant uma das características formadoras da faculdade de conhecer que oferece ao ser humano suporte para esse colocar-se como cidadão do mundo. Kant acredita que a necessidade de prestar atenção a si quando da convivência com outros seres humanos vai além da necessidade de se apegar a comportamentos que poderiam interferir nesse processo, como certo incômodo ou embaraço que tirariam o “caráter natural” da observação.

Por isso, Kant recorre a uma reflexão baseada nas operações do entendimento analisadas no projeto da *Crítica* e nas condições de possibilidade estéticas⁶ – no sentido transcendental – também presentes na *Crítica*. O

⁵ Kant atribui um uso um tanto particular do conceito de abstração. O termo se refere a uma das etapas do procedimento analítico pelo qual formamos os conceitos quando, após comparar representações diversas (coqueiros, mangueiras e nogueiras, por exemplo), refletimos sobre as propriedades em comum (raiz, tronco e folhas, por exemplo) e as propriedades particulares (folhas, palmas e forma do tronco, por exemplo) dos objetos por elas representados e, por fim, selecionamos as características em comum que servem para determinar o conteúdo representacional (intensão) de um conceito (o de árvore) e excluimos – ou “abstraímos das” – características particulares que distinguem esses objetos uns dos outros e, dessa forma, não servem como características comuns para formar o conceito. Assim, para Kant a abstração tem o sentido inverso do habitual: em vez da operação de “extrair” aquilo que há de comum entre as representações para formar o conceito, a abstração é a operação pela qual “excluimos” as propriedades que não são comuns e que, por isso, não permitem formar o conceito.

⁶ Kant utiliza o termo “estética” no sentido de retomar a divisão clássica do conhecimento – *aisthetá* e *noietá* - respectivamente, sensibilidade e entendimento. A estética kantiana não seria, portanto, relativa à crítica do gosto, mas viria no sentido que a língua alemã dá ao termo.

contrário dessa observação, isto é, “querer espreitar como vêm por si próprios à mente, mesmo sem serem evocados” (KANT, *Antrop.*, Ak. VII,134) é, para Kant, uma doença da mente que levaria ao desvario. Conforme explica Kant,

[p]ois com essas experiências internas não se dá o mesmo que com as externas dos objetos no espaço, nas quais os objetos aparecem uns ao lado dos outros e são retidos como permanecendo nele. O sentido interno vê as relações de suas determinações somente no tempo, portanto, no fluxo, onde não há continuidade da observação, o que, porém, é necessário para a experiência (KANT, *Antrop.*, Ak. VII, 134).

Mas para entender como se produzem essas operações da mente é necessário recorrer a algumas definições contidas na *Crítica*, sem, todavia, restringir o sentido em que elas aparecem diante da proposta da antropologia pragmática.

3.2. Condições de possibilidade para a observação de si mesmo

Na exposição metafísica do conceito de espaço, parte da *Estética Transcendental*, Kant observa que o sentido interno é a única forma a partir da qual é possível a intuição de si mesmo. De acordo com Kant, a percepção de si depende de um procedimento metodológico que tem sua chave na reflexão. Nesse sentido, o tempo, condição *a priori* do sentido interno, ou consciência empírica, não pode ser concebido senão internamente pelo sujeito. Por isso, também o espaço é uma intuição dependente do sentido interno, embora não seja também sua forma:

O tempo é a condição formal *a priori* de todos os fenômenos em geral. O espaço, enquanto forma pura de toda a intuição externa, limita-se, como condição *a priori*, simplesmente aos fenômenos externos. Pelo contrário, como todas as representações, quer tenham ou não por objeto coisas exteriores, pertencem, em si mesmas, enquanto determinações da mente, ao estado interno, que, por sua vez, se subsume na condição formal da intuição interna e, por conseguinte, no tempo, o tempo constitui a condição *a priori* de todos os fenômenos em geral; é, sem dúvida, a condição imediata dos fenômenos internos (da nossa alma) e, por isso mesmo também, mediatemente, dos fenômenos externos” (A 34/B 50).

Isso acontece porque, conforme explicou Kant, somente no fluxo do tempo é que aparecem os objetos do sentido interno. “O tempo não é mais do que a forma do sentido interno, isto é, da intuição de nós mesmos e do nosso estado interno” (KANT, A 33/B 50), ou ainda “o tempo é a condição formal *a priori* de todos os fenômenos em geral” (KANT, A 34/B 50). Com isso, Kant

conclui que é impossível representar qualquer fenômeno que nos é dado, mesmo o do sentido externo, senão pelo e no tempo.

Todavia, ainda na *Estética*, Kant observa que o sentido interno, exclusivamente, não fornece nenhum conhecimento a priori acerca do objeto em questão – o eu – no caso da antropologia, do próprio ser humano como cidadão do mundo.

A suposta divisão do eu necessária para a “constituição” de um eu formal no projeto crítico custou um pouco caro a Kant, visto que surgiram diversas críticas – a mais famosa delas é a de Fichte⁷ – a respeito de uma suposta dualidade do eu. No entanto, Kant explica na *Antropologia* que o que está em questão na contraposição entre o eu empírico e o eu puro é a forma do eu, e não a matéria, ou seu conteúdo. Nesse sentido, Kant admite a necessidade de supor uma dualidade entre o eu empírico e o eu puro, mas ela se encerra na forma de pensar esse eu: em vista de explicar a possibilidade da síntese do entendimento, é preciso admitir a dualidade de um eu transcendental (a forma da consciência que torna possível a unidade sintética das representações) – que constitui a mera forma do pensar – e um eu empírico, o eu que contém a multiplicidade das experiências do sentido interno (percepção empírica) – e esse é o único eu real, o eu ao qual podemos atribuir existência. Por isso, Kant conclui:

[a] questão de saber se em diversas modificações internas da mente (de sua memória ou dos princípios aceitos por ela) o ser humano, quando é consciente dessas modificações, pode dizer ainda que é exatamente o mesmo (segundo a alma), é uma questão absurda: pois só pode ser consciente dessas modificações representando a si próprio nos vários estados como um e mesmo sujeito (...) (KANT, *Antrop.*, Ak. VII, 134).

⁷ O esforço filosófico de Fichte em sua *Doutrina da Ciência* em resolver o suposto problema do idealismo transcendental que, segundo ele, havia deixado uma lacuna entre a razão prática e a teórica, foi uma das principais críticas que o kantismo sofreu. Fichte acreditava que a distinção entre fenômeno e coisa-em-si proposta por Kant na Crítica dava ao eu um caráter dual, o que era problemático para o entendimento da relação sujeito-objeto. Segundo Cacciolla (2007), para Fichte, “a crítica começa com o eu, admite depois objetos fora do eu, que tem seu lugar próprio no senso comum e é só no meio da *Crítica*, no esquematismo da imaginação que o sujeito se torna também objeto.” A solução que Fichte propôs a partir disso foi a de evidenciar a existência de uma razão prática que condicionará a razão teórica. Esta, só seria possível a partir de um eu absoluto antecedente à própria razão (isto é, não é ao eu cartesiano do *cogito* que Fichte se refere).

Resolvida a questão acerca da suposta dualidade do eu na síntese transcendental, Kant continua o projeto antropológico analisando as possíveis representações que podemos ter, sem necessariamente sermos conscientes delas. Kant admite a existência de certo estranhamento inicial quando questionamos a possibilidade de representações desse tipo.

No entanto, Kant também admite a possibilidade de representações que nos chegam de forma mediada, mas que não nos são imediatamente claras, isto é, temos disponíveis certas representações, no entanto não conseguimos emitir nenhum juízo acerca delas, pois a síntese do entendimento ainda não ocorreu. A essas representações, Kant chama de obscuras. Para Kant, as representações obscuras são responsáveis pela maior parte das informações que recebemos do mundo externo, isto é, elas dizem respeito ao campo total das sensações e intuições sensíveis, inclusive das que não somos conscientes, por não ter sido submetidas à síntese do entendimento. Com isso, Kant conclui que um estudo das representações obscuras se insere no campo da antropologia fisiológica, que por sua vez não faz parte da antropologia que ele está discutindo.

Na antropologia pragmática, Kant considera que o entendimento não é suficiente para esclarecer todas as representações obscuras, mas apenas uma parte delas ou ainda que, por vezes, o entendimento ilumine essas representações obscuras, isso não é suficiente para que o ser humano se abstenha de uma posição não necessariamente condizente com a sua condição de cidadão do mundo. Nesse sentido, as mesmo que haja clareza acerca das representações, isso não implica numa ação correta, do ponto de vista moral, por parte do ser humano.

É o caso dos juízos acerca da aparência de outras pessoas: ainda que saibamos que não seria correto julgar o caráter ou a credibilidade daquela pessoa apenas a partir do traje que ela veste ou coisas nesse sentido, é impossível que não emitamos nenhum juízo acerca disso. A questão é se esse juízo será externalizado ou não, o que certamente traz consequências desagradáveis.

Com isso, mais uma vez, nossa tese inicial, que acompanha as propostas por Foucault (2012) e Perez (2009), ou seja, a de que existe uma relação entre a *Crítica* e a *Antropologia* e, além disso, que o conceito de natureza humana é subjacente ao projeto transcendental, está mais uma vez comprovada.

Só há antropologia possível na medida em que o Gemüt não está fixado à passividade de suas determinações fenomenais, mas é animado pelo labor das ideias no nível do campo da experiência. O Geist será, portanto, o princípio, no Gemüt, de uma dialética desdialetizada, não transcendental, destinada ao domínio da experiência e conjugada ao próprio jogo dos fenômenos (FOUCAULT, 2012, p. 55).

E quanto à psicologia empírica que fora descartada por Kant dentro do projeto transcendental? Seria ela a antropologia pragmática? Isso nos leva para a segunda de nossas duas perguntas fundamentais e retoma uma discussão que já iniciamos, no sentido de que precisamos entender o que Kant pretendeu ao organizar, já no final de sua vida, uma obra resultante de um curso que ele ministrou por quase trinta anos.

4. SERIA A ANTROPOLOGIA PRAGMÁTICA A PSICOLOGIA EMPÍRICA?

Para responder à segunda de nossas questões iniciais, é necessário retomar a discussão desenvolvida em 2.2, que é fruto da análise foucaultiana a partir dos métodos genético e estrutural. Conforme constatamos, na *Crítica*, Kant descarta a possibilidade de uma psicologia empírica dentro de seu projeto de alçar a metafísica ao estatuto de ciência que, por sua vez, desembocou no que ele, por analogia com a estratégia de Copérnico na astronomia, designa como “revolução copernicana”.

Como sabemos, ao analisar as condições de possibilidade do entendimento na *Crítica*, Kant vê a necessidade de pensar um eu transcendental, apenas em termos formais. Este, por definição, seria completamente independente da experiência. Isso porque Kant entende por transcendental:

[a] explicação de um conceito considerado como um princípio, a partir do qual se pode entender a possibilidade de outros conhecimentos sintéticos *a priori*. Para este desígnio requiere-se: 1. — que do conceito dado decorram realmente conhecimentos dessa natureza. 2. — que esses conhecimentos apenas sejam possíveis pressupondo-se um dado modo da explicação desse conceito. (KANT, B 40).

Nesse sentido, para Kant, falar de uma psicologia empírica do ponto de vista da filosofia transcendental não seria possível, pois empírico não pode fazer parte de uma análise transcendental. Mas a discussão acerca do *Gemüt*, entendido na *Antropologia* conforme aparece na *Crítica*, isto é, como princípio unificador das faculdades de conhecimento, poderia — já que estamos assumindo uma relação entre essas obras — ser entendida como o fator que faria da antropologia pragmática a psicologia empírica descartada por Kant no projeto transcendental.

Entretanto, em nenhum momento do trabalho antropológico, Kant entende a antropologia como uma ciência cujo objeto de estudo seria a alma (*Seele*). Além do mais, se assumirmos que a antropologia é a “outra face do eu” formal que Kant pressupõe na sua análise dos limites do conhecimento (BUCHANAN, 2013), a possibilidade de uma psicologia empírica seria mais uma vez descartada, visto que, a relação entre o eu transcendental e o eu empírico é de complementariedade. Todavia, é necessário salientar que o eu transcendental não existe. Ele é a mera forma pura da consciência a partir da qual Kant explica o idealismo transcendental.

Também é necessário lembrar que, de acordo com Kant, a suposta hierarquia entre o eu da sensibilidade e o eu do entendimento levou a muitos equívocos. É isso que revela uma passagem da *Antropologia* que Kant chamou de *Apologia da sensibilidade*, numa clara tentativa de, como o próprio título diz, defender a sensibilidade das acusações que ela sofre:

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 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, e depois se queixa da confusão delas, imputada à conformação sensível da natureza do homem (KANT, *Antrop.*, Ak. VII, 144).

Por isso, é na antropologia pragmática que Kant complementa as teses da *Crítica*, fazendo-o a partir da seara da experiência do ser humano no mundo. Uma psicologia empírica, de acordo com o que o próprio Kant entende na *Crítica*, sendo uma “fisiologia do sentido interno” (KANT, A 848/B 876) não faz parte de um projeto antropológico-pragmático, conforme o próprio Kant explica já no prefácio do texto da *Antropologia*. Pois, além de ser impossível pensar qualquer coisa fora do tempo, qualquer experiência que pudesse advir deste suposto pensar, exigiria algo além do eu transcendental para isso, o que seria o caso da psicologia empírica. De acordo com Foucault (2012),

[c]ompreende-se que, no fundo, a antropologia tenha tornado impossível uma psicologia empírica e um conhecimento do espírito inteiramente desenvolvido no nível da natureza. Ela só alcançará um espírito adormecido, inerte, morto, sem seu “*belebendes Prinzip* [princípio vivificante]” (FOUCAULT, 2012, p. 55).

Sendo pois o projeto empírico por excelência, podemos concluir que, dada a impossibilidade de a psicologia empírica tornar-se uma ciência genuína, nasce a antropologia de um ponto de vista pragmático, que em nenhum momento coloca como objeto de estudo aspectos fisiológicos do sentido interno.

5. CONCLUSÃO

A leitura da *Antropologia de um ponto de vista pragmático*, obra pouco explorada em comparação às demais obras de Kant, revelou diversas questões que foram sendo colocadas pelo próprio Kant no decorrer de seu trabalho acadêmico. Por isso, o estudo da concepção de natureza humana trazido por Kant na *Antropologia* aparece como peça fundamental para entender o projeto crítico kantiano, mesmo sendo esta uma obra de caráter empírico. A possível relação entre a docência de Kant na área da antropologia, combinada aos estudos coetâneos e à docência em geografia física que foram também contemporâneos podem indicar uma possível relação com a grande contribuição kantiana para a história da filosofia: a revolução copernicana da metafísica que o levou a entender a necessidade de elevar a metafísica ao status de ciência, assim como a *Lógica* e a *Física* já o haviam feito, cada uma à sua maneira.

O principal fator que caracteriza o projeto transcendental é a sua necessária desvinculação a fatores de ordem empírica. Nesse sentido, pensar

uma antropologia pragmática que tenha como principais fontes para a sua concepção a observação do mundo com relação ao projeto crítico seria, à primeira vista, incorrer num erro.

Entretanto, a partir da tese inicial de Foucault de que haveria sim uma relação entre o empírico e o transcendental em Kant, observamos que a *Antropologia* é uma obra pensada com base nas operações do entendimento e limites do conhecimento. Nessa perspectiva, seria possível também relacioná-la com as duas outras críticas, pois o próprio Kant repete, na *Antropologia*, a estrutura de seu projeto crítico e vê a necessidade de analisar, além da faculdade de conhecer, a faculdade de desejar e o sentimento de prazer e desprazer. É isso que, como vimos, o próprio Kant faz na *Lógica*, pois, a *Antropologia* aparece como ciência responsável por conjugar as três outras críticas e responder à pergunta subjacente a elas: o que é o ser humano?

Essa constatação nos levou a respaldar a pressuposição de Perez (2009) e Longuenesse (2005), que afirmava que o conceito de natureza humana, cerne da análise antropológica de Kant, perpassa todo o projeto crítico e é fundamental para entendê-lo. Isso porque, Kant pensa o eu transcendental apenas do ponto de vista formal, isolando-o de qualquer caráter empírico, mas não desvinculando-o deste. Nesse sentido, a antropologia pragmática não é, conforme acredita Loudon (2002), uma filosofia prática impura, mas a junção das filosofias, prática e pura no âmbito da experiência. Logo, se o eu transcendental é mera concepção formal para que Kant desenvolva sua análise crítica, o próprio Kant vê, na *Antropologia*, a necessidade de analisar os limites da experiência, ou o que o ser humano, como cidadão de um mundo plural, faz, pode e deve fazer de si mesmo.

Também vimos que a antropologia pragmática não é a psicologia empírica descartada por Kant como fazendo parte da *Crítica*, pois, esta última, se trataria de uma ciência dependente da experiência. De acordo com Kant, caso houvesse a possibilidade de uma psicologia empírica que possivelmente pudesse ser alçada ao estatuto de ciência, essa não teria lugar na metafísica, pois, ele conclui que uma psicologia empírica “[é], portanto, simplesmente um estranho, ao qual se concede um domicílio temporário até que lhe seja possível estabelecer morada própria numa antropologia pormenorizada (que

seria o análogo da física empírica) (A 898-49/B876-77)". Nesse sentido, a psicologia não pode ser empírica como a física, por exemplo.

No entanto, o próprio Kant, ao analisar os limites do conhecimento humano, constatou que isso seria impossível, pois só conseguimos intuir, inclusive a nossa própria existência, a partir das condições estéticas – espaço e tempo – e das sensações que nos chegam através dos nossos sentidos. Então, o conhecimento da psicologia será um conhecimento empírico: o conhecimento do eu empírico que aparece a ele próprio (por reflexão) objeto empírico dado como fenômeno à consciência sob a condição do sentido interno: o tempo]. Em nenhum momento do texto da *Antropologia*, Kant coloca esta ciência no lugar da psicologia empírica pensada na *Crítica*, mesmo sendo a antropologia pragmática uma obra eminentemente empírica. Mas é empírica no sentido de que depende da experiência do ser humano no mundo para que sua análise seja possível.

Mas no que tange à análise específica da relação entre a *Antropologia* e as contribuições de Kant para a metafísica feitas na *Crítica da razão pura*, descobrimos que a relação entre essas duas obras é bastante estreita, conforme a suposição de Foucault. A análise de dois termos centrais presentes na *Crítica* – o *Gemüt* e o *Geist* – nos fez entender o propósito de Kant para a construção de uma antropologia.

Sendo o *Geist* o espírito vivificador, conforme consta na *Crítica* e, o ser humano, o responsável pela vivificação, conforme aparece na *Antropologia*, concluímos que estes termos são equivalentes para Kant do ponto de vista semântico. Sem entender, a partir da perspectiva empírica da antropologia pragmática como age esse princípio vivificador, é impossível entender o sentido que ele tem para a razão pura. Portanto, o que está em questão aqui, mais uma vez é a conjugação entre o eu transcendental e o eu empírico.

Este trabalho surgiu de uma inquietação sobre a necessidade vista por Kant de, já no final de sua vida e com sua carreira docente encerrada, publicar uma *Antropologia*. Esta ciência antropológica pensada por Kant tem caráter universal, no sentido de que pretende explicar, a partir da observação, “fenômenos” característicos de sua concepção de cidadão do mundo. Esse fato

a distancia, mas não de todo, da noção do que seria uma antropologia que temos hoje. No entanto, o principal questionamento girava em torno da questão de quais motivos levaram o pai da filosofia transcendental a buscar na experiência a fonte para uma de suas obras, sabendo que, até então, boa parte de sua produção bibliográfica girava em torno da necessidade de se pensar a forma do eu, o que o apartava de qualquer relação com a experiência do mundo.

Portanto, se Kant, filósofo que mudou definitivamente os rumos da filosofia ao analisar os limites do conhecimento humano, identificou a necessidade de conjugar suas conclusões para entender afinal, o que é o ser humano e o fez a partir de uma ciência a que chamou de antropologia pragmática, por que, em muitos casos, como estudantes de filosofia – aos quais permanecemos sendo por toda a vida independentemente de formação acadêmica – insistimos em permanecer e encerrar nossos estudos sem considerar a perspectiva humana?

Obviamente, nem toda a história da filosofia gira em torno de considerações nesse sentido e talvez na contemporaneidade haja uma vasta produção de obras cujo caráter empírico é definitivo. Entretanto, o exemplo de Kant é crucial para que, conforme constata na *Antropologia*, não encerremos nossas considerações em nosso próprio eu, tornando-nos egoístas, mas para que possamos, como cidadãos e cidadãos do mundo, pensar a partir de um mundo plural. É o que defendia Kant na *Antropologia*.

6. REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

BUCHANAN, Allan. *Kant's Moral Anthropology*. Dissertation. Stanford University, Department of Philosophy and the Committee on Graduate Studies, 2013.

CACCIOLA, Maria Lúcia. O “eu” em Fichte e Schopenhauer. dois pontos, Curitiba, São Carlos, vol. 4, n. 1, p. 137-152, abril, 2007.

FOUCAULT, Michel. *Gênese e Estrutura da Antropologia de Kant*. Tradução Márcio Alves da Fonseca e Salma Tannus Muchail. São Paulo: Edições Loyola, 2011.

FOUCAULT, Michel. *Arqueologia do saber*. Tradução de Luiz Felipe Baeta Neves. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2002, 6ª edição.

FOUCAULT, Michel. *As palavras e as coisas: uma arqueologia das ciências humanas*. Tradução Salma Tannus Muchail. São Paulo: Martins Fontes, 2016.

KANT, Immanuel. *Antropologia de um ponto de vista pragmático*. Tradução Clélia Aparecida Martins; Revisão técnica Márcio Suzuki (com a colaboração de Vinicius de Figueiredo). São Paulo: Editora Iluminuras, 2009.

KANT, Immanuel. *Antropología en sentido pragmático*. Versión espanhola José Gaos. Madrid: Alianza Editorial S. A., 1991.

KANT, Immanuel. *Anthropology from a pragmatic point of view*. Translate, introduction and notes Mary J. Gregor. Belgium: Martinus Nijhoff, The Hague, Netherlands, 1974.

KANT, Immanuel. *Crítica da Razão Pura*. Tradução Manuela Pinto dos Santos e Alexandre Fradique Morujão. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 5ª edição, 2001.

KANT, Immanuel. *Lógica*. Tradução do texto original estabelecido por Gottlob Benjamin Jäsche de Guido Antonio de Almeida. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1992.

KANT, Immanuel. *Resposta à Questão: O que é Esclarecimento?* Tradução: Márcio Plugiesi. Cognitio, São Paulo, v. 13, n. 1, p. 145-154, jan./jun. 2012.

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

PEREZ, Daniel. *A antropologia pragmática como parte da razão pura em sentido kantiano*. Manuscrito – Rev. Int. Fil., Campinas, v. 32, n. 2, p. 357-397, jul.-dez. 2009.

PEREZ, Daniel. *A proposição fundamental da antropologia pragmática e o conceito de cidadão do mundo em Kant*. In: *Um Filósofo e a Multiplicidade de Dizeres*. Robson Ramos dos Reis, Andréa Faggion (orgs.). Coleção CLE, v. 57, pp. 00-00, 2010.

PEREZ, Daniel. *O significado da natureza humana em Kant*. Kant e-Prints. Campinas, Série 2, v. 5, n. 1, p. 75-87, jan.-jun., 2010.

ROHDEN, Valerio. *A função transcendental do Gemüt e do Geist na Crítica da Razão Pura*. KRITERION, Belo Horizonte, nº 119, Jun./2009, p. 7-22.

SARDINHA, Diogo. *Kant, Foucault e a antropologia pragmática*. Kant e-Prints. Campinas, Série 2, v. 6, n. 2, p. 43 - 58, jul.- dez., 2011.

SAUSSURE. Ferdinand de. *Curso de Linguística Geral*. Organização Charles Bally e Albert Sechehaye; com a colaboração de Albert Riedlinger; prefácio à edição brasileira de: Isaac Nicolau Salum; [tradução Antônio Chelini. José Paulo Paes; Izidoro Blikstein. São Paulo: Cultrix, 2012, 28ª edição.

TERRA, Ricardo. *Foucault leitor de Kant: da antropologia à ontologia do presente*. Analytica, Rio de Janeiro, v. 2, n.º 1, p. 73 – 87, 1997.