

HOMEM-OBJETO

O LUGAR DA ANTROPOLOGIA NO PENSAMENTO DE KANT

LEON FARHI NETO

Mestrado em Filosofia – UFSC

leon@zd.com.br

Resumo: Para entender o lugar que a “Antropologia do ponto de vista pragmático” ocupa na totalidade do pensamento kantiano, este artigo põe em jogo algumas investigações: a observação da organização da obra, a análise do seu ponto de vista pragmático e, a partir dela, a análise da moralidade, do caráter, do papel da linguagem, da liberdade e do tédio. Para tanto, essas investigações baseiam-se, em grande parte, na pesquisa feita por Foucault, em sua tese complementar de doutorado. Não se trata aqui de rever todo o percurso de Foucault, e refazer todos os seus argumentos, mas apenas de seguir algumas de suas pistas e explorá-las na sua relação com o texto de Kant. A análise da liberdade pragmática vai além das sugestões de Foucault e prolonga-se num estudo da teoria kantiana das paixões e das emoções. Finalmente, este artigo apresenta a tese de Foucault, que entende a reflexão própria à *Antropologia* não como mera recompilação de textos pré-críticos, mas como passagem, pela repetição, do campo da Crítica ao que seria o estágio último do pensamento kantiano, a filosofia transcendental.

Palavras-chave: Pragmática. Liberdade. Paixão. Foucault. *Geist*.

Abstract: In order to trace the place "Anthropology from a pragmatic point of view" occupies inside the totality of Kant's philosophical project, this article investigates the book's organization and arrangement of ideas, its pragmatic point of view, as well as its concept of morality, character and the roles of language, freedom and tedium. These studies have been grounded on Foucault's complementary doctoral thesis's research. The intention of this article is not to offer a complete review of Foucault's work, or to rebuild his arguments, but to follow some of his hints, explore them, and show their relation to Kant's text. The analysis of pragmatic freedom goes beyond Foucault's suggestion, and analyzes Kant's theory of passions and emotions. Finally, this article presents Foucault's thesis, explaining its reflection regarding Anthropology, not as a mere compilation of pre-critical texts, but as a passage through repetition of the critical field to what would be the final stage of the Kantian thought, the Transcendental Philosophy.

Key-words: Pragmatic. Freedom. Passion. Foucault. *Geist*.

Primeiro, anotam-se os pensamentos como eles surgem, sem qualquer ordem. Depois disso, começa-se a coordená-los e a subordiná-los. (Kant. Apud Förster 1993, XXIV)

...um pensamento vem quando 'ele' quer, e não quando 'eu' quero. (Nietzsche 1886, §17)

Pode parecer estranho, um tanto forçado – um condimento retórico de mau gosto –, colocar Kant e Nietzsche lado a lado numa epígrafe. Mas o que pretendo, ao provocar esse estranhamento, é apenas instaurar um ponto de partida, uma aproximação, ou evocar um descentramento a partir do qual se possa falar sobre a antropologia pragmática kantiana. Pois, que leitor, habituado aos tex-

tos críticos mais conhecidos de Kant, não sente um certo incômodo ao ler a sua “Antropologia do ponto de vista pragmático”? Afinal, que Kant é esse que escreve uma antropologia pragmática? E que homem-objeto é esse, o pragmático, que Kant aí nos desvela? Que relação esse homem-objeto estabelece com o sujeito-homem, que a Crítica havia pensado?

Quem lê a *Antropologia*, depois de ter lido as Críticas (e esse é em geral o percurso escolar – que corresponde à cronologia de publicação das obras), fatalmente se pergunta se isso ainda é Kant. O leitor procura, então, encontrar justificativas para o seu estranhamento, deslocando-o de si e colocando-o na obra. Apela-se para a idade avançada do autor e para o deterioramento de suas capacidades intelectuais ao escrever a *Antropologia*. Ou, senão, argumenta-se que o material que serviu de base para Kant tem sua fonte num pensamento anterior ao período das Críticas, o qual Kant teria simplesmente recompilado sem reelaborar.

A *Antropologia*, como obra, tem a forma do método de trabalho que Kant nos propõe, e que retomei na citação da epígrafe: uma coleção de pensamentos e observações feitos durante muitos anos, que posteriormente foram coordenados e subordinados uns aos outros. *Coleção* – o próprio Kant diz, numa nota do prefácio (AK VII, p. 122), que o seu conteúdo provém de cursos que ele teria ministrado, durante cerca de trinta anos, a uma platéia de não-especialistas¹. E *sistemática* – basta percorrer o sumário para percebermos a organização do texto. A *Antropologia* é portanto uma coletânea sistematizada de pensamentos que apareceram ao longo de sua vida. De fato, se observarmos a articulação do texto e a sutileza de suas considerações, parece-nos artificial e arbitrária a explicação do seu conteúdo pela tese da senilidade. Por outro lado, podemos reconhecer que a *Antropologia*, no modo como Kant sistematiza suas reflexões e descrições, segue o modelo de suas três obras Críticas. A primeira parte da obra, a *Didática*, se divide em três livros que correspondem, cada um, a cada uma das três Críticas. Isso refuta a tese de que o material da *Antropologia* é desvinculado do pensamento crítico, simples compilação de textos pré-críticos². Pelo menos, pode-se afirmar que os conceitos elaborados nas Críticas serviram como uma espécie de tabela, para agenciar os apontamentos antropológicos.

¹ Segundo Foucault (1961, p. 1), os cursos de antropologia de Kant começaram em 1772 e só terminaram em 1796. “Antropologia do ponto de vista pragmático” foi publicada, pela primeira vez, em 1798. Uma observação: os números de páginas do texto de Foucault, citados como referência, seguem a versão disponível na Internet, com 65 páginas ao todo, e não os microfilmes acessíveis para consulta na *Bibliothèque de la Sorbonne*, com 128 páginas.

² Para Foucault (1961, p. 42), “Se a *Antropologia* é sistemática, ela o é na medida em que toma sua coerência ao todo do pensamento crítico, – cada um dos três livros da *Didática* repetindo as três Críticas, e a *Característica* retomando os textos sobre a história, o futuro da humanidade, e seu caminho em direção a fins inacessíveis. Somente aí, reside o princípio organizador da *Antropologia*”.

A segunda parte, a *Característica*, estuda o que caracteriza o homem-objeto e o distingue dos seres que o cercam. Ao seguir um tipo de atividade próprio ao entendimento, numa série programada de análises diferenciais, com a forma de círculos concêntricos, cada vez mais abrangentes, Kant parte do particular ao mais genérico, do que diferencia os indivíduos entre si ao que diferencia a espécie humana de outras espécies. Kant utiliza um esquema clássico, de caracterizar pela distinção, nos moldes da história natural que lhe era contemporânea³. Aborda primeiramente os caracteres que distinguem uma pessoa de outras, depois os caracteres do sexo, em seguida os dos povos, os das raças e finalmente os da espécie, para assim chegar a uma característica, a mais genérica possível, para a totalidade dos “seres terrestres dotados de razão” (AK VII, p. 321). Por isso, o essencial, no sentido de mais específico, da concepção kantiana do homem-objeto pode ser encontrado nas últimas páginas da *Característica*.

Se, por um lado, com essas observações, a coerência interna e a complexidade intelectual da obra ficam atestadas, por outro, isso em nada contribui para diminuir o nosso estranhamento. Muito pelo contrário, a engenhosidade do texto torna a posição da *Antropologia* diante das Críticas ainda mais paradoxal.

Mas, enfim, o que deveríamos pressupor encontrar na *Antropologia* e não encontramos? O que há de tão estranho na *Antropologia*? Se posso julgar por mim, a principal causa de nosso espanto é a concepção de homem-objeto que Kant aí nos apresenta, e que parece, ao mesmo tempo, coordenar-se e opor-se àquela pressuposta pelas Críticas. Obviamente, o homem-objeto não é o sujeito-homem das Críticas, sujeito de vontade livre, determinada pelo imperativo categórico, sujeito constituinte da síntese do múltiplo da sensibilidade. Mas, ao contrário do que poderíamos esperar, o homem-objeto tampouco é inteiramente fenômeno naturalmente determinado. Como é possível aceitarmos essa ambivalência do homem-objeto num pensador tão sistemático quanto Kant? Como entender o homem da *Antropologia*, apenas parcialmente submetido à sua natureza, apenas parcialmente coordenável com o sujeito-homem, se já não podemos taxar o pensamento da *Antropologia* de senil ou ultrapassado?

O homem da Crítica e o homem da *Antropologia* são comparáveis um ao outro? Não deveria haver entre os dois uma irreduzível diferença de ponto de vista (*Hinsicht*), que tornasse a comparação uma espécie de erro categorial? A Crítica olha para o homem como sujeito do conhecimento, da moral e do juízo; a *Antropologia*, como simples objeto? Pelo menos era isso o que a *Ar-*

³ A. Philonenko destaca a influência dos escritos de Buffon (1707-1788) sobre Kant e sua concepção da sociedade humana (Philonenko 1988, p.27). O modelo clássico da história natural é discutido por Foucault (1966, p. 150) em “As palavras e as coisas”. Conferir sobretudo o quinto ponto, *Le caractère*, do capítulo V, *Classer*.

quitetônica da razão pura (AK III, p. 544) previa – uma relação de exterioridade entre o conteúdo da antropologia e aquele das Críticas e da filosofia pura⁴. Ali a antropologia era colocada exclusivamente no campo da filosofia empírica. Também, no prefácio dos “Fundamentos da metafísica dos costumes”, a antropologia prática aparecia como contrapartida de uma metafísica dos costumes, que deveria lhe preceder (AK IV, p. 388). Nesse nível, a antropologia era uma ciência empírica que deveria versar sobre o ser do homem, sem que lhe concerna qualquer tarefa normativa sobre o dever ser.

Contudo, o texto da *Antropologia*, impresso em 1798, revela o homem numa dimensão que escapa à simples determinação empírica e fisiológica. O texto da *Antropologia* não é mera descrição do homem como objeto, enrolado em leis fenomênicas. De fato, na sua perspectiva pragmática, a *Antropologia* mostra o homem não mais como simples fenômeno, mas habitado por uma forma peculiar de liberdade. Mais do que relato de observações, a *Antropologia*, tal como ela se apresenta, vem solucionar o problema que se colocava para Kant: o de como articular o *homo natura*, determinado por condições naturais observáveis, com a definição crítica do homem como sujeito autônomo. Foucault (1961, p. 19) cita um fragmento dos *Collegenwürfe* no qual a solução kantiana começa a se esboçar: “O conhecimento do homem se funda na idéia de que nós podemos fazer o melhor uso (*Gebrauch*) da natureza para as nossas intenções”⁵. O sentido desse uso só se torna explícito no texto da *Antropologia*. Ali, natureza e liberdade se entrecruzam, sem se misturar⁶. No homem-objeto da *Antropologia*, entre *homo natura* e sujeito-homem se estabelece uma relação jamais definitiva, que não é de completa exterioridade, sem ser tampouco de superposição, uma relação que se desenrola na forma do jogo e do artifício, na forma do uso que o homem pode fazer de si mesmo. Nessa relação e por esse uso, se abre o espaço próprio à *Antropologia*.

1. O PONTO DE VISTA PRAGMÁTICO

A leitura atenta do prefácio da *Antropologia* nos indica o caminho para discernir o caráter e a destinação do pragmático. Indicar o caminho é mostrar o ponto de partida e a direção que deve ser seguida para o encontro do seu destino próprio. Como foi dito anteriormente, o destino final é a

⁴ Foucault (1961, p. 33) assinala que “[na *Arquitetônica*,] a antropologia, diferentemente da psicologia, figura apenas do lado empírico; ela não pode então ser regida ou controlada pela Crítica, enquanto esta última concerne o conhecimento puro. [...] De uma a outra forma de reflexão, o contato é nulo”.

⁵ Foucault cita o fragmento em alemão: “*Die Menschenkenntniss hat die Idee zum grunde daß wir die Natur zu unsren Absichten am besten brauchen können*”.

⁶ Frédéric Gros e Jorge Dávila: “[...] o interesse da *Antropologia* é promover a figura de um ‘homem’ que não é nem o Eu puro da apercepção, nem um determinismo natural, mas que tampouco deve ser pensado como uma mescla impura dos dois” (Gros 1996, p. 10).

concepção de homem descrita ao final da *Característica*. O ponto de partida é a orientação a respeito da perspectiva que deve ser adotada.

Para que a investigação antropológica se realize desde um ponto de vista pragmático, é preciso que ela se debruce sobre o espaço aberto pelo homem, enquanto ser livre para agir (*freihandelndes Wesen*). Na perspectiva pragmática, a idéia de uma liberdade na ação margeia, se refere, se inspira, mas não se identifica com a idéia da liberdade transcendental da Crítica (a que torna pensável que o sujeito-homem seja o primeiro termo de uma nova série causal no mundo). Para estar condizente com a perspectiva pragmática, a idéia da liberdade do homem na sua ação deverá levar em conta outros aspectos e compromissos.

O espaço aberto pelo homem em si mesmo é o que Kant nomeia por mundo, e o instrumento dessa abertura é o “progresso na cultura” (*Fortschritte in der Cultur*). O mundo é por definição um espaço aberto. Por isso não faria sentido uma investigação dita pragmática do animal, enquanto uma antropologia simplesmente fisiológica do homem jamais renderia todo o seu sentido. O homem, do ponto de vista de uma antropologia pragmática, não é um animal. A vida animal não constitui mundo, porque seu espaço é fechado; e o seu espaço é fechado porque os animais não são livres em suas ações. Só o homem produz cultura, que é o conjunto de conhecimentos e habilidades do homem voltados para o mundo e para o próprio homem.

Como investigação desse espaço-abertura, como investigação do mundo, a *Antropologia* é investigação do homem em sua liberdade, livre jogo, livre troca (*Freihandel*) entre o que ele pode (*kann*) e o que ele deve (*soll*) fazer de si mesmo. Do ponto de vista pragmático, o homem é estudado enquanto cidadão do mundo (*Weltbürger*) e não como *homo natura*, ou a perspectiva seria fisiológica e não pragmática. O homem, enquanto cidadão do mundo, é sempre o homem no mundo – na relação com seus semelhantes, no espaço por eles aberto e compartilhado.

Nas palavras de Kant, o mundo é “o todo composto por outros seres vivendo em comunidade comigo” (AK VII, p. 130). Essa presença do Eu na representação do mundo coloca o homem a uma distância infinita em relação a todos os outros habitantes da Terra (AK VII, p. 127). A consciência de si logo se torna egoísmo: o Eu, co-presente em todas as representações, tende a representar-se sempre à frente delas. Enquanto o egoísta lógico considera inútil submeter seu juízo ao confronto com o entendimento dos outros; enquanto o egoísta estético se satisfaz de seu próprio gosto; enquanto o egoísta moral age conforme a utilidade e a sua felicidade pessoal, o pluralista estabelece a regra do lógico, do belo e do bom, não a partir de uma perspectiva solipsista, mas a partir do mundo. “Nem considerar-se nem comportar-se como se encerrasse em si mesmo todo o mundo, mas como simples cidadão do mundo. Aí está tudo o que diz respeito à antropologia” (AK

VII, p. 130). Essa prescrição, se ela é uma prescrição, contrasta com as Críticas, cujo cânone do lógico, do belo e da ação remete sempre ao sujeito-homem. O pluralismo é a forma de pensar pela qual o homem tem consciência de si como cidadão do mundo. Assim o ponto de vista pragmático, sendo mundano, deve ser pluralista. Com isso, e porque a condição de possibilidade do pluralismo é a comunicabilidade entre os humanos mediada pela linguagem, desde já se revela a importância da linguagem na perspectiva pragmática, como suporte do pluralismo e da cultura.

A *Antropologia*, principalmente na sua primeira parte, apesar das indicações do prefácio, nos oferece uma análise não do homem como cidadão do mundo, mas sobretudo das faculdades do espírito (*Gemüt*). Fato interessante – é exatamente aí que a análise perspicaz de Foucault vai discernir o que é característico do pragmático. Foucault destaca dois pequenos trechos em que lampeja o ser quase dissimulado de um princípio espiritual (*Geist*)⁷. “Apesar de discreta, a presença do *Geist* na *Antropologia* não é menos decisiva” (Foucault 1961, p. 24)⁸. A função do *Geist* é a de vivificar o *Gemüt* com idéias. “É o *Geist* que abre ao *Gemüt* a liberdade do possível, o redime de suas determinações, e lhe dá um futuro que ele só deve a si mesmo” (Foucault 1961, p. 26). Assim, o próprio de uma antropologia dita pragmática é o *Geist*, como princípio vivificante do *Gemüt*, e que lhe abre uma perspectiva histórica. O *Geist* é aquilo que, no plano concreto da existência humana, induz pelas idéias que inspira, a razão a ir além desse plano. Foucault vê no *Geist* um princípio de transcendência, que, paradoxalmente, se encontra na base dos saberes positivos. O *Geist* eleva o homem acima do plano puramente determinado. Mas é exatamente essa possibilidade de sobrevôo que se estabelece como base para despertar o seu interesse pelo saber sobre o determinado⁹.

Foucault (1961, p. 27), em um gesto de engenho, traça uma ponte que conduz do *Geist* a essa enigmática “natureza de nossa razão” – expressão que aparece no primeiro parágrafo de uma seção da “Crítica da Razão Pura”, intitulada “Do propósito último da dialética natural da razão pura” –, natureza que nos empurra para o uso das idéias puras, dissociadas do plano empírico, mas que são, assim mesmo, livres de enganos e ilusões originários. Essa identificação ou, pelo menos, essa analogia permite que Foucault leia o *Geist* como o elemento crítico que figura e pulsa no cen-

⁷ Aqui, sigo a tradução feita por Foucault: espírito (*esprit*) para *Gemüt*, princípio espiritual (*principe spirituel*) para *Geist*. Essa tradução tem a vantagem de deixar explícito o fato de que o *Geist* não é uma faculdade (*Vermögen*) como é o *Gemüt*, mas um princípio (Foucault 1961, p. 25). Para evitar confusões – a tradução portuguesa (Kant 1998, p. 90, nota [a] do tradutor), por exemplo, emprega ânimo para *Gemüt* e espírito para *Geist* –, mantenho, como faz em geral o próprio Foucault, esses termos no alemão.

⁸ O *Geist* aparece na *Antropologia* em dois pequenos trechos: (1) AK VII, p. 225 e (2) p. 246.

⁹ “A razão, em seu uso empírico, se veria perturbada incessantemente pelo labor secreto das Idéias, que a impedem de fixar-se na passividade de suas determinações fenomênicas” (Gros e Dávila 1996, p. 12).

tro na *Antropologia*. Se o *Geist* lança o homem na busca dos saberes positivos e da verdade, ele, ao mesmo tempo, garante a sua existência concreta como sujeito livre. O *Geist* estabelece a conexão entre a antropologia puramente fisiológica e a liberdade transcendental do sujeito, e a irreduzibilidade de uma à outra. Ele é o que garante a possibilidade de uma antropologia pragmática, estudo do que o homem pode e deve fazer de si mesmo, em uma dimensão que também é moral. Para Kant, o mundo da antropologia pragmática não se mostra como um mundo hermético, que a vista aguda de um narrador percorre simplesmente para relatar. No texto da *Antropologia*, sempre lampeja a possibilidade do indeterminado, a possibilidade pragmática do homem-objeto fazer algo característico de si mesmo.

2. A RAZÃO PRÁTICA E A MORALIDADE ANTROPOLÓGICA

Para o Kant crítico, não há intuição intelectual¹⁰, ou seja, a razão não tem acesso direto (conhecimento transcendente) a realidades supra-sensíveis, não há conhecimento sem experiência. As idéias da razão (às quais não corresponde nenhum objeto adequado na experiência) são conceitos de uma perfeição da qual sempre podemos nos aproximar, e que entretanto jamais podemos alcançar. No âmbito da moral crítica, Kant opera sutilmente. Entre as idéias da razão, na esfera prática, estão as idéias hipotéticas (mas necessárias como condições de possibilidade de uma razão prática) da imortalidade da alma, da liberdade e a da existência de um deus justo (AK V, pp. 133 ss). O sujeito-homem, enquanto tal, dispõe da razão prática. É no uso da razão que repousa a sua faculdade de julgar e agir segundo princípios. Nenhum juízo realmente moral pode basear-se na experiência.

Entretanto, no nível da *Antropologia*, no mundo, a experiência é primordial. Kant fala de uma evolução moral, que se desenvolve na dimensão do tempo vivido. Aos vinte anos, o homem chega à habilidade (sabe como proceder tendo em vista suas intenções). Aos quarenta, à prudência (arte de utilizar os outros homens para seus próprios fins). E só aos sessenta, à sabedoria, período em que a razão é negativa e se estabelece como medida dos outros dois (AK VII, 200-201). Para o sábio, a razão é negativa ao estabelecer os limites do poder da habilidade (ou poder da técnica) e do poder da prudência (ou poder da influência sobre os outros), a razão é negativa ao limitar o poder pelo dever. Essa definição de prudência é notável. A prudência não está ligada à temperança do sujeito, ao autodomínio e ao acúmulo de experiências, mas à arte de tirar proveito da relação pragmática com outros no mundo. A prudência é, pelo menos em parte, maliciosa, pois, sem limi-

¹⁰ Na *Antropologia*, Kant reinterpreta suas diferenças com Leibniz e Platão, que aceitam a intuição intelectual (AK VII, p. 141, nota de pé de página).

tes, se encontra em conflito com o imperativo categórico na forma da humanidade¹¹. Quanto à sabedoria, mesmo no seu grau mais elementar, ela não pode se inspirar no exemplo de outros. Cada um deve retirá-la de si mesmo. Com efeito, a sabedoria requer três condições para que o sujeito moral possa aplicar o imperativo categórico às suas máximas subjetivas: (1) pensar por si, (2) colocar-se em pensamento no lugar do outro, (3) sempre pensar em acordo consigo (AK VII, 200). Pode-se encontrar, respectivamente, para cada uma dessas condições, uma concordância com as três formulações do imperativo categórico na “Fundamentação da metafísica dos costumes”: (1) formulação da autonomia (que nos obriga a pensar por nós mesmos), (2) formulação da humanidade (que nos obriga a nos colocar no lugar do outro), (3) formulação universal (que nos obriga à coerência lógica). O ser sábio, muito próximo ao sujeito moral da Crítica, resta como possibilidade para o homem na *Antropologia*, mesmo que exigir sabedoria do homem no mundo seja pedir muito¹². O mundo não exige sabedoria, basta a prudência para que funcione pragmaticamente.

3. O CARÁTER

No que nos interessa, a língua portuguesa permite diferenciar duas acepções na palavra caráter, uma no campo da moral e a outra no campo da história natural clássica. Usa-se a primeira para dizer a força moral da personalidade de uma pessoa, e a segunda para dizer o traço fisiológico que distingue uma espécie de outras. Caráter tem a mesma raiz etimológica da qual deriva *Característica*, título da segunda parte da *Antropologia*. As duas acepções de caráter ocorrem também no alemão *Character* (AK VII, p. 285). Kant: “O caráter de um ser vivo é o que deixa discernir desde logo sua destinação” (AK VII, p. 329). Coincidência ou tautologia, o fato de que o homem possa ter um caráter moral individual, na primeira acepção, é por si um caráter da espécie, na segunda acepção, ligado à disposição moral do homem. De fato, uma relação se estabelece entre os caracteres da espécie e o caráter moral. As três fases da evolução moral do homem podem ser repensadas em relação às três disposições humanas características: a habilidade, em relação com a disposição técnica; a prudência, com a pragmática; e a sabedoria, com a moral.

Na disposição do homem para a técnica, o que caracteriza o homem como animal dotado de razão é sua mão (AK VII, p. 323). Toda a habilidade técnica do homem, toda engenharia, toda tecnologia, provém e se constrói a partir desse membro, capaz de transformar o mundo ao seu al-

¹¹ Na “Fundamentação da Metafísica dos Costumes” (AK IV, p. 416), encontramos a mesma definição pragmática de prudência ao lado de uma segunda, que entende a prudência como uma sagacidade, que permite ao homem prudente fazer convergir todos os seus fins (e assim direcionar todas as suas ações) para uma vantagem pessoal e durável; a prudência se refere à felicidade, que para Kant não é do âmbito da moral.

¹² “Weisheit, [...] ist wohl zu viel von Menschen gefordert” (AK VII, p. 200).

cance. O que seria da razão no seu uso técnico sem a mão? Não são as mãos que possibilitam a caracterização do homem como animal dotado de razão?

A disposição pragmática, por sua vez, é a característica que destina os homens para uma civilização política. O homem talvez seja a única espécie, entre aquelas habitantes da Terra, que não pode alcançar individualmente o pleno desdobramento de suas disposições, mas somente enquanto espécie e na história, pelo progresso ao longo das sucessivas gerações. A abertura para a história é a condição do caráter pragmático da espécie humana (AK VII, p. 324).

Já a disposição moral do homem é dúbia: ela é, a um só tempo, boa e má. O homem é bom por natureza porque é, como pessoa, dotado de razão prática e consciente de sua vontade livre; mas, sob outro aspecto, é ao mesmo tempo mau, pois como se comprova na experiência, tem um pendor inato e irresistível para o mal. Essa contradição de caracteres – um inteligível, outro sensível – se resolve se considerarmos este último um caráter da espécie, cujo destino é melhorar sempre (*ibid*).

Mas é o caráter individual, tratado como modo do pensamento, que permite que o homem faça de si mesmo um sujeito moral, e instaura a possibilidade de uma ética do ponto de vista pragmático. Apenas cinco regras negativas bastariam para fazer de um indivíduo um homem de caráter: (1) não afirmar intencionalmente o falso; (2) não fingir boa disposição em relação aos outros; (3) não faltar com a promessa (lícita); (4) não andar em má companhia (salvo se os negócios o exigem) e (5) não dar ouvidos às más línguas (AK VII, p. 294). Regras que não parecem difíceis de cumprir. Mesmo assim, o caráter no homem é uma raridade digna dos maiores elogios. Somente com a força do seu caráter pode o homem conquistar a liberdade moral e tornar-se sábio. Kant afirma que essa conquista é como um “segundo nascimento” (*ibid*). Ao homem, nascido *homo natura*, é dada a possibilidade de ascensão a uma segunda existência, como sujeito de si. É interessante frisar que essa ascensão, segundo Kant, não pode acontecer de forma gradual. Isso quer dizer que não há estado intermediário ou híbrido. Não se trata, por exemplo, de conseguir obedecer às regras aos poucos. Se podemos seguir uma das cinco regras, então podemos seguir todas. Alcançar o caráter, tornar-se sujeito de si, pelo modo do pensamento, é como uma “explosão” (*ibid*), só acontece de súbito.

Pode parecer estranho, mas se nos atemos ao texto da *Antropologia* e damos toda ênfase à raridade dos sábios que Kant não deixa de sublinhar, renascer como sujeito parece remeter o homem para fora do mundo, parece traçar a passagem do *homo natura* para uma formalidade transcendente. Renascer é como transpor um limiar. Entretanto, o dado da raridade não implica em um conjunto necessariamente vazio. Os elementos do conjunto de sábios no mundo podem ser raros,

até mesmo inexistentes, porém, seus lugares permanecem, ao menos como possibilidade de transcendência.

Se, na sua organização, a *Característica* percorre o caminho do indivíduo até a espécie, ela também permite o inverso, isto é, caracterizar o homem-objeto, até quase o nível do indivíduo, com seus diferentes temperamentos, no interior da espécie. Onde a *Característica* permite a diferença, as Críticas buscam a identidade formal: o sujeito-homem dotado de razão, que é comum a todos. O sujeito-homem é formalmente um, o homem-objeto é materialmente plural.

4. O ESPAÇO TRIANGULAR DA LIBERDADE PRAGMÁTICA

O conceito de liberdade é o fio que atravessa e costura a totalidade da obra kantiana desde as Críticas até a filosofia transcendental. Sem liberdade, o homem não seria pessoa (seja no sentido jurídico ou no sentido ético). A coerência de Kant a respeito desse ponto talvez se desenhe como a coerência da sua obra como um todo sistemático¹³.

Kant distingue a liberdade externa – a liberdade jurídica do sujeito de só obedecer às leis externas às quais ele pode dar o seu consentimento (AK VIIIb, p. 350) – da liberdade interna (AK VI, p. 406). A interna é a liberdade prática, entendida como poder de resistência aos móveis sensíveis – independência do arbítrio (*Willkür*) em relação aos impulsos da sensibilidade. A liberdade prática é o poder do sujeito de determinar sua vontade pela representação do dever. A liberdade prática pode ser entendida como um caso da liberdade transcendental, como liberdade para dar início a uma série causal de eventos a partir da representação da lei moral. Esses conceitos de liberdade se reúnem na autonomia da vontade, na capacidade racional do sujeito para, por si mesmo, estabelecer a lei de sua ação, que deve ser ao mesmo tempo conforme a uma legislação universal válida para todos os sujeitos racionais, e por ela determinar sua vontade.

O ser humano é considerado uma pessoa a partir de duas perspectivas. Em primeiro lugar, a partir de si mesmo, como ser racional cuja existência depende de sua própria vontade. Em segundo lugar, a partir do ponto de vista dos outros, o homem é pessoa, pois deve representar para eles um fim em si mesmo, e nunca deve ser empregado por eles como simples meio (AK IV, p. 428). O sujeito kantiano surge como pessoa ética devido à sua capacidade de representar a máxima objetiva que determina sua ação.

¹³A este respeito gostaria de me referir a B. Carnois (1987, p. 122): “Apesar da diversidade de formas descritas, a doutrina kantiana da liberdade apresenta uma unidade notável. Sem dúvida, ela apresenta certas obscuridades e imprecisões, ainda assim as dificuldades que ela levanta podem ser superadas, desde que nós consideremos o todo do domínio kantiano, e não apenas uma ou outra obra particular [...] Nós temos sido capazes de observar como todos esses conceitos convergem na noção de autonomia da vontade, o verdadeiro suporte (*keystone*) do sistema crítico”.

Apesar de ser essencial para o conceito de pessoa, a liberdade – mesmo para o Kant crítico –, tal como a razão, não é suficiente para a compreensão do homem. Kant reconhece que o arbítrio humano é um “*arbitrium sensitivum*”, que ele é afetado por móveis da sensibilidade; porém, isto não faz do homem um animal, cujo arbítrio é determinado necessariamente pela natureza – “*arbitrium brutum*”. O homem, como ser racional sensível, é livre para determinar sua ação segundo a lei moral, embora seja um ser que também é afetado pelos móveis sensíveis – “*arbitrium liberum*” (AK III, p. 363).

(a) *Entre lei positiva e lei moral.* Segundo Foucault, uma das novidades da *Antropologia* é uma “certa liberdade pragmática”, que surge entre a liberdade jurídica e a liberdade prática, “em que se trata de pretensões e pequenas astúcias, de intenções oblíquas e dissimulações, de esforços para influenciar, de compromissos entre esperas pacientes” (Foucault 1961, p. 15). O homem enquanto cidadão do mundo se submete, ao mesmo tempo, às leis concretas do direito e às leis universais da moral. A liberdade pragmática é o espaço de ação aberto pelas determinações das duas leis. Esse espaço só pode surgir no domínio pragmático, e não no jurídico, e tampouco no moral *a priori*.

O exemplo que Kant recorta no mundo, e que é lembrado por Foucault, é a aceitação do galanteio da esposa, como espaço de uma liberdade que se desenha entre a lei do direito (a injunção à monogamia e a interdição do adultério), que torna a esposa uma simples coisa, uma propriedade inalienável do marido, e a lei moral, que faz dela um fim em si mesma. Para Foucault (1961, p. 14), nesse exemplo da *Antropologia*, é o ciúme do marido que leva da lei positiva ao reconhecimento moral. É pelo ciúme, e não pela razão, que o marido reconhece o valor da esposa. O galanteio feminino se justifica moralmente pela sua capacidade de provocar ciúme no marido. Kant apresenta para o galanteio feminino um outro motivo justificável: uma jovem esposa sempre corre o risco de tornar-se viúva; assim, o exercício de seu charme pode, no presente, chamar para si a atenção de um futuro pretendente (AK VII, p. 305).

(b) *Entre lei moral e lei natural.* Posso imaginar um segundo espaço de jogo para uma liberdade pragmática (Foucault não trata da teoria kantiana das emoções e das paixões). Esse espaço de jogo seria aquele que se desenha entre a fixidez da lei natural (uma ação diretamente determinada por emoções ou por paixões, móveis sensíveis) e a fixidez da lei moral (a qual, para cada situação pertinente, apresenta uma única solução possível para a ação). O homem, além de ser um sujeito de direito e moral, também é um sujeito de sensibilidade. Por isso surge a necessidade, dentro da *Antropologia*, de uma teoria das emoções e das paixões.

Emoções (*Affecten*) e paixões (*Leidenschaften*) são determinadas pelas duas naturezas humanas, a fisiológica e a pragmática (a segunda natureza, a pragmática, é constituída pelas relações entre os homens fixadas pelos hábitos, portanto contingentes e relativas à uma sociedade particular). O estudo das emoções e das paixões remete propriamente ao estudo da natureza humana, daquilo que a natureza faz do homem, da parte fisiológica da antropologia. Mas aprender a lidar com elas remete à antropologia pragmática, àquilo que o homem pode e deve fazer de si mesmo.

A submissão às emoções e às paixões é uma doença do *Gemüt* (AK VII, p. 251). Em ambos os casos a razão perde o controle do sujeito. Mas os remédios prescritos por um eventual médico da alma para cada uma delas são distintos. Nas Críticas, a cura da doença depende da boa vontade e da liberdade, que possibilitam a reta obediência à lei moral como imperativo. Curar-se é não se submeter aos impulsos emocionais e às manobras passionais. E na *Antropologia*, Kant prescreve o mesmo remédio?

Paixão e emoção se diferenciam em sua natureza. A primeira remete à faculdade de desejar, e assim envolve a reflexão; a segunda, ao sentimento de prazer e desprazer, sem deixar tempo para a reflexão. A imagem sugerida por Kant para a emoção é a de um rio que rompe os diques; para a paixão, a de um rio que se aprofunda escavando seu próprio leito (AK VII, p. 252). A emoção é direta e franca; a paixão, pérfida e dissimulada. O emocionado reage sem pensar. O apaixonado planeja suas ações, ruma seus projetos, e a razão lhe serve para pensar os meios de satisfazer suas paixões, e não para pensar os fins de um sujeito moral.

Se a emoção tem o papel positivo de provocar no sujeito uma reação rápida – e com isso, em certas situações, vem em auxílio da razão –, a paixão, por sua vez, é sempre indesejável. “Quem aceitaria se deixar amarrar, quando ele pode ser livre?” (AK VII, p. 253). Se a emoção amarra, ela logo solta, e deixa as rédeas novamente à disposição da razão. Já a paixão dificilmente larga o controle, por isso ela é mais perigosa, mais temível. Para Kant, a emoção tem um papel aceitável – pode até ser saudável (AK VII, p. 261) – quando surge numa direção favorável, congruente com os “princípios morais que levam ao bem” (AK VII, p. 253), como se ela fosse em caso de urgência o mandatário provisório da razão. Esse é o momento positivo da compaixão – e como isso soa estranho ao leitor das Críticas –, que nos leva de imediato a agir conforme a lei moral, enquanto a razão pode tardar para alcançar a mesma ação, apenas pela pura representação do dever.

O conhecimento do mecanismo da emoção é o que possibilita um remédio contra seus efeitos. Já em seu ensaio, escrito em 1763, para introduzir na filosofia o conceito de grandeza negativa, Kant afirma que duas emoções opostas encontram-se em *oposição real* (AK II, p. 171), ou seja, matemática, podendo subtrair força uma à outra. Assim, apesar de imediatas, as emoções podem

ser neutralizadas pela razão. Mas como? Por um artifício. A razão pode representar a si mesma o que é moralmente bom, e acrescentar às suas idéias exemplos que, intuitivos, provoquem emoções moralmente favoráveis, em grau suficiente, para equilibrar as emoções desfavoráveis. Dessa forma, a razão, aliada a exemplos intuitivos, serve como causa de emoções (AK VII, pp. 253-254)¹⁴.

Ao ver aproximar-se alguém tomado pela cólera, deve-se pedir gentilmente para que se sente, na esperança de que o conforto da posição dissipe, ao menos parcialmente, a violência da cólera (AK VII, p. 252). Além desse exemplo, Kant ilustra o uso pragmático da razão (que reconhece o incontornável de uma emoção, sem opor-lhe diretamente a pura lei moral e o livre-arbítrio, mas sim apenas a idéia da lei que se acompanha de uma emoção oposta que lhe é favorável) mediante um outro caso bastante curioso. Conta a história de um homem rico que vê seu mordomo, em uma festa e por descuido, quebrar uma bela jarra de cristal com a qual servia os convidados (AK VII, p. 254). Nesse momento, abrem-se para o homem rico duas alternativas: ou entregar-se ao doloroso sentimento, que momentaneamente lhe consumiria toda a felicidade, ou tomar esse incidente como se nada fosse, ao apressar-se em pensar na soma das alegrias que sua riqueza lhe propicia – essa mesma riqueza que agora lhe traz essa pequena desgraça da estimada jarra quebrada. Pois, sem essa riqueza, é verdade, não haveria jarra, mas também não haveria festa, nem convidados, nem tantas outras coisas comprazíveis. A emoção dolorosa da tristeza pela jarra quebrada é neutralizada pelas emoções prazerosas provocadas pela representação dos benefícios da riqueza. Até aí vai o exemplo de Kant.

Agora vamos dar alguns passos para além do que pode ser explicitamente lido no texto. Se o homem rico também é prudente e sábio, e envereda-se habilmente pela segunda alternativa, a soma geral de suas emoções (como resultado da soma dos prazeres e dos desprazeres) favorece a lei moral indiretamente, ao impedir que, emocionado, o rico homem repreenda o seu mordomo em público, tratando-o como simples meio. O que moralmente deve ser evitado, nesse episódio, é a repreensão pública do mordomo pelo proprietário da jarra. Mas, para isso, não se faz apelo à autodeterminação da vontade livre do homem rico pela representação da lei moral, e sim ao uso da razão como causa de emoções. Kant não trata o caso pela perspectiva de uma liberdade prática, apenas ilustra com ele o que se inscreve no domínio de uma liberdade pragmática: a habilidade do anfitrião experiente em domar suas emoções mais imediatas, jogando-as umas contra as outras, e evitar com isso o desconforto geral, que a sua emoção de tristeza causaria em todos os convidados. A liberdade pragmática é mais uma habilidade do que um poder direto de resistência aos móveis

¹⁴ Kant parece receitar remédio semelhante ao proposto por Descartes (1649, art. 211).

sensíveis (liberdade prática). Assim, parece-me, deixamos de lado a ação do sujeito puramente regida por princípios (ética deontológica), para nos aproximarmos de uma ética pragmática, que diz respeito a princípios e, também, aos desdobramentos de uma ação no mundo (mas que ainda não é uma ética genuinamente consequencialista). Uma ética – mais uma vez – que se baseia no livre jogo, na barganha, entre aquilo que o homem pode, naturalmente, e o que deve, por princípios, fazer de si mesmo.

É certo que Kant não explica, na sua formulação do remédio para as emoções, como a razão (em geral mais lenta) pode tornar-se suficientemente ágil, e adiantar-se aos efeitos da primeira emoção, para produzir emoções opostas que a neutralizem. Uma resposta possível seria a de que a habilidade nessas situações se adquire com o tempo. Agora nos cabe pensar qual remédio Kant propõe para as paixões.

Afinal, o que é a paixão? Um desejo? A própria vontade, mas não livre? Como já foi dito, as paixões estão ligadas à faculdade de desejar¹⁵, por isso mesmo estão muito próximas da vontade. Se nos atemos ao texto¹⁶, a paixão é uma inclinação. E Kant vai diferenciá-la cuidadosamente de outras afecções da alma, sobretudo da propensão (*propensio*) imediata e instintiva, portanto não representacional, de um sujeito para um objeto. A inclinação (*inclinatio*, *Neigung*) é um desejo sensual que serve de regra para o sujeito, e se liga, assim, a seu hábito (*Gewohnheit*). Por um lado, uma regra eleita como máxima se torna habitual ao longo do tempo; por outro, o que é costumeiro acaba por se tornar uma regra. Inclinação e hábito se reforçam mutuamente. Desejos sensuais, se desligados do hábito, não são inclinações, apenas propensões. Porém, nem toda inclinação é uma paixão. Uma inclinação só é paixão quando é suficientemente violenta – sua força é a sua capacidade de determinar a vontade – a ponto de impedir que o sujeito a compare, num momento em que ele deve realizar uma escolha, com a soma de todas as outras inclinações envolvidas. Paixão é o império de uma inclinação sobre todo outro móvel da ação do sujeito, e obviamente sobre a lei moral. Com ela, liberdade e autonomia desaparecem.

A paixão impera, mas a consciência de sua paixão não escapa ao sujeito. A voz de sua razão prática sempre lhe soa aos ouvidos, e disso deriva seu sofrimento. O sujeito sofre e se debate contra as amarras da sua paixão, mas inutilmente – essas amarras já são como partes de seu próprio corpo. Na perspectiva do sujeito-homem – e seu máximo se mostra em sua mais completa auto-

¹⁵ O desejo (*Begierde*) é *appetitus*, é a autoderminação do poder de um sujeito mediante a representação de algo futuro que seria efeito do poder do próprio sujeito (AK VII, p. 251). Quando é um desejo racional, considerado na sua forma superior, é a própria vontade determinada pela lei moral.

¹⁶ Dois textos são importantes para uma definição da paixão: o início do §73 (AK VII, p. 251) e o início do §80 (AK VII, p. 265).

nomia –, as paixões são inteiramente nocivas. Já vimos que o mal que as emoções causam à liberdade é passageiro, o homem pode em sua liberdade recuperada aprender a lidar pragmaticamente com elas. No caso das paixões – devido ao modo lento, progressivo e persistente com que elas penetram a alma –, a liberdade é comprometida mais profundamente, o que faz com que um remédio para esse mal seja muito mais difícil de se produzir, e talvez inexistente.

Outro traço importante e distintivo das paixões é que, ao contrário do que pode ocorrer com outros desejos sensuais, elas não se dirigem a coisas. A paixão é um desejo febril, dominante, regrado e estrategista, que vai de humanos a humanos – e não de humanos em direção a coisas. Isso explica o seu interesse para uma antropologia pragmática, que estuda o homem como cidadão do mundo, e entende o mundo como o que se abre pelas relações entre os homens e pelas relações do homem consigo mesmo. Entendidos os aspectos racional e inter-humano da paixão, compreende-se por que não há paixão entre os animais. Ela só se manifesta entre homens.

Para Kant as paixões são de dois gêneros: as naturais e inatas e as culturais e adquiridas (AK VII, p. 267). A primeira das paixões em que Kant se detém é a paixão natural da liberdade. Kant se refere à liberdade exterior – pois a paixão envolve uma relação entre homens – e não à liberdade interior, ligada exclusivamente ao sujeito. A paixão pela liberdade exterior coloca os homens naturalmente uns contra os outros num “estado de guerra permanente” (AK VII, p. 268); com isso ela se opõe às regras puras da liberdade interior, que concebe no outro um fim em si. A mesma razão que elabora regras morais, tendo em vista a possibilidade de um reino dos fins, colabora com outras, subjetivas e passionais, que o inviabilizam. Também na sua *Antropologia*, Kant identifica no homem um desejo (*appetitus*) de estar em relação com seu próximo segundo o direito, mas este não é de forma alguma uma paixão, mas um “motivo determinante (*Bestimmungsgrund*) do livre-arbítrio mediante a pura razão prática” (AK VII, p. 270). As duas regras conflitantes se encontram na alma do cidadão do mundo: uma ditada pela razão prática, outra ditada pela paixão pela liberdade¹⁷. Não se trata de um conflito lógico entre a liberdade interior e a liberdade exterior, pois as duas são compatíveis num puro reino dos fins. De fato, o conflito em questão é uma oposição real, que ocorre entre o desejo superior de compartilhar o mundo com seus semelhantes, segundo o direito, e a paixão pela liberdade, a qual impede que o sujeito seja livre interiormente para dar seu assentimento racional e definitivo às leis públicas, e assim contrariar suas inclinações sensíveis quando elas são passionais.

¹⁷ Estes dois desejos conflitantes lembram a “insociável sociabilidade” do texto sobre a história (AK VIIIa, p. 20).

A paixão da liberdade, por ser inata, não temos como evitá-la, e por ser paixão, não temos como efetivamente nos curar de seus males. Estamos diante dela como de algo dado que nos é originário, e que assim constitui o nosso mundo. Um remédio para a paixão só pode ser pensado a partir de um ponto de vista pragmático. Remédio que funciona apenas como um princípio preventivo: “evitar, para satisfazer uma inclinação, de rejeitar todas as outras na sombra ou para longe, mas cuidar para que ela possa coexistir com a soma de todas as inclinações” (AK VII, p. 266). O homem deve evitar o império de uma inclinação sobre as outras, cuidando no dia-a-dia do seu equilíbrio, favorecendo ora uma ora outra, jamais apenas a mesma.

No jogo com as inclinações, que é um jogo livre dentro de certos limites, abre-se o espaço de uma liberdade pragmática, entre aquilo que o homem sabe que pode e aquilo que sabe que deve fazer de si mesmo, entre aquilo que é dado para o homem e aquilo em que ele é perfectível. A liberdade pragmática – que é o livre uso da razão como busca de um equilíbrio entre as inclinações, e o livre uso da razão como causa de emoções – é o remédio que Kant nos oferece na *Antropologia*, um remédio com eficácia limitada e difícil de ser obtido.

É certo, o verdadeiro sábio não autoriza qualquer paixão, mas o prudente não pode viver no mundo sem se apoiar no seu jogo, já que é pela manipulação das paixões dos outros que o prudente consegue ter uma ascendência sobre eles (AK VII, p. 271). A honra, o poder e o dinheiro (*Ehre, Gewalt und Geld*) se elevam, para o homem em sua ilusão, como fins reais; e as inclinações para esses fins freqüentemente se reforçam até a paixão: desejo febril de admiração, desejo febril de domínio, desejo febril de possuir. A *Antropologia* não prescreve que se deixe as paixões totalmente de lado. O mundo não é habitado por sábios, mas por homens iludidos e cegos por suas paixões, que vivem em contínuo e irremediável conflito consigo mesmo e com os outros. Apesar disso, Kant ainda é otimista, pois para ele a natureza encontra nas paixões dos homens a possibilidade de uma armadilha, que os envolve num jogo malicioso e pérfido, mas que finalmente reverte em seu benefício. A natureza visa aos fins do homem como espécie, por esses fins faz trabalhar as paixões dos indivíduos. A antropologia pragmática diz que só as paixões estimulam a força vital dos homens e os faz sair da situação do simples gozo da vida (AK VII, p. 274). O papel das paixões é fomentar o progresso da cultura, o que faz delas a chave pela qual o mundo se abre.

(c) *Entre lei natural e lei positiva*. Para finalizar o traçado do triângulo da liberdade pragmática, um breve exemplo. Entre o momento em que o homem amadurece para o acasalamento, segundo as leis naturais, e o momento da maturidade do homem para o casamento, conforme às leis do Estado; entre o que o jovem homem pode fazer, de acordo com suas disposições naturais, e o que lhe é permitido fazer, segundo as leis estabelecidas pelos homens, se abre o espaço de uma

liberdade, que fatalmente, segundo Kant, versa a juventude num caldeirão de vícios (AK VII, p. 325). A liberdade, na *Antropologia*, opera sempre no espaço que surge entre poderes e deveres.

5. O GOSTO, A LINGUAGEM E A TISCHGESELLSCHAFT

A imaginação (*Einbildungsvermögen*) para Kant é um dos dois elementos da sensibilidade, o outro são os cinco sentidos (AK VII, p. 153). Quando o prazer ou desprazer sensível é relacionado aos sentidos, ele é o deleite ou a dor; quando se refere à imaginação, ele é o gosto. Na análise do gosto, encontramos um exemplo típico e revelador do pensamento antropológico na sua perspectiva pragmática. Kant se pergunta o que aconteceu para que as línguas modernas designassem a faculdade do juízo estético pela palavra “gosto” (*gustus, sapor*), palavra intimamente ligada ao prazer sensível do paladar (AK VII, p. 242). E ele mesmo responde que não há outra situação em que a união gozosa da sensibilidade e do entendimento seja mais duradoura, e repetida com mais comprazimento, do que aquela estabelecida pela reunião de comensais. Sabemos, desde a “Crítica da Faculdade do Juízo”, que no juízo estético se dá uma relação entre sensibilidade e entendimento; e que apesar de subjetivo esse juízo deve ter valor universal, e assim poder ser compartilhado, comunicado a outros. Numa reunião de comensais, o anfitrião deve fazer prova de gosto (no sentido de um juízo estético ao mesmo tempo subjetivo e universal) na escolha dos comes e bebes, de tal modo que receba a aprovação de todos. O gosto em questão é o homônimo do gosto puramente subjetivo (um dos cinco sentidos), mas não coincide em absoluto com este, devido ao seu caráter universal.

Kant percebe esse modo de operar essencial da linguagem ordinária (a linguagem popular), por sobre as particularidades das línguas e por isso comum a várias delas. A linguagem só é possível pela aplicação de uma mesma palavra na designação de coisas distintas; em nosso caso, o gosto relativo aos sentidos e o gosto relativo à imaginação. Na análise do gosto feita em sua *Antropologia*, Kant nos mostra como a “falha ontológica da linguagem”¹⁸ é recoberta – uma falha essencial porque há mais coisas no mundo do que palavras para designá-las. A falha ontológica da linguagem é recoberta por artifícios lingüísticos e gramaticais, que encerram em si um saber encoberto. As conexões homonímicas e as coerências gramaticais são o modo pelo qual a linguagem agencia a sua própria falta em relação ao ser. Dessa forma, a análise da linguagem, ao reconhecer os mecanismos de desdobramento da linguagem, pode elucidar ligações profundas e originárias do mundo (como Kant demonstra ao ligar o juízo estético à *Tischgesellschaft* pela palavra “gosto”).

¹⁸A “falha ontológica da linguagem”, o *menos* da linguagem em relação ao ser, é uma expressão que Foucault só utiliza mais tarde, num outro contexto (Foucault 1963, p. 176), mas que se aplica bem aqui.

Tischgesellschaft é literalmente a sociedade em torno da mesa, melhor entendida como companhia reunida em torno de uma mesa. A mesa é o meio pelo qual se realiza a união dos comensais. Na sociedade propriamente dita, é a linguagem que faz as vezes da mesa, é pela linguagem que se unem os cidadãos do mundo. Somos unidos no mundo pela linguagem, e por ela postos à sua volta. A *Tischgesellschaft* funciona na *Antropologia* como um modelo sociológico. Foucault (1961, p. 50): “prestígio desse modelo social e moral de uma *Gesellschaft* em que cada um está, ao mesmo tempo, atrelado e soberano; valor do discurso que, de um a outro e entre todos, nasce e se realiza”. Kant nos fornece uma teoria da conversação em torno da mesa que pode ser lida como uma proto-ética do discurso (“Do supremo bem moral e físico”, AK VII, p. 281). Essa teoria das condições de possibilidade da fluidez do discurso, como elemento social e socializante, se resume a cinco regras simples (que são, ao mesmo tempo, regras para compartilhar uma boa refeição), aplicáveis por qualquer um que deseje assegurar a transparência da linguagem: (1) fazer girar a conversa sobre um assunto que permita a participação de todos; (2) não deixar que o silêncio perdure além de curtas pausas; (3) não mudar de assunto bruscamente e sem motivos; (4) não deixar nascer a pretensão de alguém à última palavra e (5) controlar seu tom de voz, caso seja inevitável que a conversação percorra caminhos de maior seriedade.

Em outra parte da *Antropologia*, na descrição da *facultas signatrix* (AK VII, p. 191), revela-se uma teoria kantiana da linguagem, em que a linguagem é uma faculdade humana. Seu traço característico, a meu ver, está em considerar toda língua como “designação de pensamentos” (AK VII, p. 192) e não de estados de coisas. Como *facultas signatrix*, a linguagem é representação de representações, signos para pensamentos. Essa é a vinculação clássica da linguagem ao psicológico, mas Kant dá um passo adiante ao pensar a transparência da linguagem numa *Tischgesellschaft*, ao pensar também a linguagem-mesa, como o princípio originário de união dos cidadãos do mundo ou, retirando disso as palavras redundantes, como o princípio do mundo. Essa interpretação encontra seu apoio em Foucault, para quem “o solo real da experiência antropológica é mais lingüístico do que psicológico” (Foucault 1961, p. 50). A antropologia kantiana é análise do homem como ser falante. O homem é cidadão do mundo porque ele fala. “Sua residência no mundo é originariamente estadia na linguagem” (Foucault, *ibid*).

Kant pensa sua antropologia a partir do caso concreto de uma língua (como linguagem dada). O vocabulário da *Antropologia* é acolhido diretamente da linguagem ordinária, a língua alemã, ou seja, não é definido e justificado para seus próprios fins, diferente do que acontece nas obras críticas. Assim, a linguagem da *Antropologia* remete ao alemão de Königsberg contemporâneo de Kant; isso é o que faz da *Antropologia* uma obra popular. A *Antropologia*, pelo menos em parte,

não seria mais do que “elucidação de uma linguagem já articulada” (Foucault 1961, p. 47). É verdade que muitas páginas da *Antropologia* – por exemplo, a maioria daquelas que trata das emoções e das paixões – parecem apenas esclarecer o significado de um léxico corrente, nos moldes de um dicionário.

6. O TEMPO E O TÉDIO (DIE LANGE WEILE)

O tédio é tratado no segundo livro da *Didática*, na parte em que Kant versa sobre o sentimento de prazer e desprazer. O tédio é uma emoção, dor negativa que se impõe por si ao homem sem dores ou prazeres positivos (AK VII, p. 233). O tédio impulsiona à ação o homem que porventura atinja a tranqüilidade da alma. A falta de emoção e a apatia são logo preenchidas por um estado de desconforto e aborrecimento. Kant menciona um princípio natural, o horror ao vácuo (*horror vacui*), para explicar porque o tédio nos leva ao movimento. E nisso reconhece o seu valor pragmático. Kant dá o contra-exemplo do pescador selvagem (*Der Caraibe*), que permanece inerte, sem se entediar, durante horas, a mão segurando a linha lançada ao rio, sem se comover diante do insucesso de sua pescaria.

Tédio (*Langeweile*) e divertimento (*Kurzweil*) representam a relação pragmática do homem com o momento (*Weile*). O momento é a experiência de um intervalo de tempo. Quando o tempo passa rapidamente experimentamos prazer; quando passa lentamente, tédio. Essa dor negativa pode ser tão forte a ponto de levar o homem a dar fim à sua própria vida (nesse caso, o tédio já é paixão). Vida, horror ao tédio, é então atividade, experiência da volatilidade do momento. Como Foucault ressalta, se nas Críticas, o tempo é uma condição de possibilidade da síntese das representações, forma da intuição e do sentido interno, na *Antropologia*, o tempo se dá como volatilidade do momento, como dispersão da síntese, “aquilo que corrói a própria atividade sintética” (Foucault 1961, p. 43).

Com isso, se evidencia a relação da antropologia pragmática com o aspecto temporal da experiência humana. O outro aspecto pragmático, como já vimos, é a linguagem. A experiência da língua e a experiência do tempo como momento vivido são acessíveis a qualquer leitor. Isso é o que dá à antropologia pragmática seu aspecto popular, no sentido de uma experiência evidente e compartilhável, cumprindo os desígnios postos por Kant no prefácio¹⁹. Se a antropologia kantiana é popular, ela também deve ser sistemática (e de fato o é, enquanto repete o crítico). O popular é como um refinamento dessa sistematicidade.

¹⁹ “Eine systematische entworfene doch populär [...] in pragmatischer hinsicht abgefaßte Anthropologie” (AK VII, p. 121).

A repetição do tempo *a priori* da Crítica é feita, na antropologia pragmática, na dimensão da experiência do momento. A repetição da Crítica, que dá o caráter sistemático da *Antropologia*, é feita com a intenção de um retorno ao originário²⁰. O originário não são as categorias *a priori* da razão humana, que constituem a possibilidade da experiência. O originário não é a possibilidade, mas a própria experiência, que é temporal. O originário é o homem no mundo, como cidadão do mundo. A *Antropologia* é retorno ao originário, sem negar a Crítica. O tempo não é apenas a forma do fenômeno, mas é repetido na *Antropologia* como o que faz do homem um ser de cultura, e assim um ser originariamente histórico e aperfeiçoável.

7. O LUGAR DA ANTROPOLOGIA

Na Lógica (AK IX, p. 25), as três questões da Crítica (AK III, p. 252) – (1) “Que posso saber?”, (2) “Que devo fazer?” e (3) “Que me é permitido esperar?” – estão vinculadas a uma quarta questão – (4) “O que é o homem?”. Essa formulação parece colocar (1) a metafísica (teoria do conhecimento), (2) a moral (teoria da razão prática) e (3) a religião (teoria do bem supremo) sob o guarda-chuva da (4) antropologia. Como se metafísica, moral e religião sofressem um colapso e se resolvessem a partir da antropologia, da investigação do homem como ser no mundo. Como se a antropologia se apresentasse como ponto de partida para o pensamento. Mas buscar aí as respostas à inquietude filosófica seria um engano. Ainda na mesma página da Lógica, as três questões típicas do filosofar são reformuladas para incorporar a quarta, que novamente desaparece. Essa reformulação última mantém a propriedade de três campos para o exercício do pensamento. Assim, o filósofo deve poder determinar: “1º – As fontes (*Quellen*) do saber humano, 2º – O domínio (*Umfang*) do uso possível e útil de todo saber e, enfim, 3º – Os limites (*Grenzen*) da razão”. O que não nos remete em absoluto ao conteúdo da *Antropologia*, mas sim aos temas fundamentais de uma filosofia transcendental esboçados no *Opus Postumum*. Entre essa última formulação e a formulação crítica, a quarta questão aparece em um momento, para desaparecer no seguinte. Esse lampejar, na

²⁰ Para a compreensão da *Antropologia* como repetição da Crítica, e da repetição como retomada e aprimoramento, me apoio em Foucault (1961, pp. 32 ss.). Gros e Dávila (1996, p. 13) salientam que Foucault, por sua vez, em parte retoma, porém sem explicitá-lo, a leitura que Heidegger faz de Kant (em “Sobre a essência do fundamento”). Um pouco adiante, (Gros e Dávila 1996, p. 17) marcam a diferença entre os dois: “Heidegger sugeria a passagem de uma filosofia crítica a uma filosofia do *Dasein* como a verdade mais autêntica do kantismo, mas que esperava a repetição, pelo próprio Heidegger, para que fosse entregue como tal. Para Foucault, essa mesma passagem já havia sido praticada, mas nos próprios textos kantianos”. Béatrice Han (1998, p. 27) também destaca a importância de Heidegger para a compreensão do “*impensado* da obra de Foucault”. Em sua análise da repetição, Han (1998, pp. 38ss) releva os quatro sentidos pelos quais, segundo ela, pode-se dizer que a *Antropologia* repete a Crítica: ao reconduzir seu conteúdo, como um *espelho*; ao pressupô-la, como seu *fundamento*; ao retomá-la em sua *forma negativa*; ao percorrê-la novamente, para dar-lhe uma *forma mais acabada*.

Lógica, da centralidade da questão sobre o homem aparece em um movimento análogo àquele da *Antropologia* no *corpus* kantiano.

Com efeito, para Foucault (1961, p. 34), “a *Antropologia* tal como a conhecemos não se dá em nenhum momento como resposta à quarta questão”. A resposta à questão “O que é o homem?” se encontra em um pensamento presente apenas no *Opus Postumum*. Cito Foucault (1961, p. 52), quando ele comenta a temática dos últimos escritos de Kant, postumamente publicados²¹: “Deus que é ‘*Persönlichkeit*’, que é liberdade, que é, em relação ao homem e ao mundo, fonte absoluta; o mundo que é o todo, fechado sobre si mesmo, das coisas da experiência, que é verdade, e domínio inevitável; quanto ao homem, ele é a sua síntese – aquilo em que Deus e o mundo realmente se unificam – entretanto, ele é, em relação ao mundo, apenas um de seus habitantes; e, em relação a Deus, apenas um ser limitado”. O esforço reflexivo de uma elaboração definitiva para a resposta à questão sobre o homem (limite), que o apresenta como união de Deus (fonte) e mundo (domínio), não é tarefa da *Antropologia*, como a Lógica parecia indicar, mas se encontra no *Opus Postumum*. No *Opus Postumum*, o homem é a terceira divisão de uma nascente filosofia transcendental, na qual as duas outras divisões (Deus e Mundo) se unem num sistema. A filosofia transcendental é um sistema de idéias, derivadas *a priori* de conceitos, independente de todo empírico. “Como idéias, não contribuem em nada com a questão do conhecimento” (AK XXI, p. 86). Esse sistema de idéias, posto pelo próprio sujeito do dever, só pode ser pensado (*noumena*), pois o homem é um ser finito. “Aberta pela *Antropologia*, mas que imediatamente, devido a essa mesma abertura, se torna livre dela, a filosofia transcendental vai poder desenvolver o problema que a insistência da antropologia a forçou a desvelar: a pertença da verdade e da liberdade” (Foucault 1961, p. 52).

Certamente as três partes da obra de Kant – as Críticas, a *Antropologia* e a esboçada filosofia transcendental – remetem uma à outra. Elas delimitam os contornos de três campos discursivos que, apesar de interligados, não devem ser confundidos: o *a priori*, o originário e o fundamental. As Críticas revelam o homem como ser de um conhecimento finito; a *Antropologia*, como ser no mundo, vinculado ao tempo e à linguagem; a filosofia transcendental, finalmente, pensa o homem – não o homem tal qual ele se revela empiricamente, mas o homem como lugar da síntese de Deus e Mundo, como fundamento. Para Foucault (1961, p. 51), o lugar da *Antropologia* é o de passagem, pela repetição da Crítica, a uma filosofia transcendental. A *Antropologia* demarca o campo do originário, e essa demarcação permite o acesso ao campo do fundamental.

²¹Förster (1993) conta a interessante história dos manuscritos, só publicados em 1936-38.

O campo do *a priori* estabelece a finitude do homem, indica os limites críticos para a razão cognoscente e concebe a liberdade prática como postulado e idéia da razão. No campo do originário, a verdade do conhecimento e a liberdade da vontade humana devem ser pensadas em sua relação com o mundo, nas dispersões que o tempo provoca e no acolhimento da linguagem. Entretanto, o estudo e a confirmação de um espaço no mundo para uma liberdade pragmática mostram como a *Antropologia* reconhece, no originário do homem, a possibilidade de uma transcendência. A ausência de intuição intelectual, por um lado, e a presença no homem de duas naturezas, peculiares e determinantes, por outro, são sempre instigadas na *Antropologia* por um princípio vivificante que permite ao homem transcender sua passividade originária. O pensamento kantiano sobre um princípio de transcendência do homem no mundo não se inscreve como catástrofe, clímax de um questionar que se resolve como retorno e busca de fundamentação nos conteúdos da Crítica, mas como passagem, como abertura de uma “fala enfim liberada” (Foucault 1961, p. 41). Fala que ultrapassa e completa a Crítica: a filosofia transcendental. Os campos do *a priori* e do originário só encontram seu fundamento no homem, tal qual ele é pensado no *Opus Postumum*, como síntese de Deus e do mundo, em que se cruzam liberdade e verdade.

Tríplice estrutura conceitual, as noções de fonte, domínio e limite servem para Foucault como grade de inteligibilidade do pensamento kantiano. Foucault (1961, p. 53) propõe compreender a partir delas “a ligação de uma Crítica a uma Antropologia, e de uma Antropologia a uma Filosofia transcendental”. Deus é a fonte ontológica infinita; o mundo é domínio inesgotável das existências; o homem é a finitude como limite, em que Deus e mundo encontram sua síntese. Essas três noções, Foucault as utiliza também em sua interpretação do conceito de mundo em Kant. O mundo é fonte de todo saber, mesmo se esse saber encontra sua condição de possibilidade na passividade originária da sensibilidade e na espontaneidade do *Gemüt*. O mundo é também domínio de todos os predicados possíveis presentes nos juízos do sujeito. Finalmente, o mundo é limite da experiência e exclui todo uso transcendental da razão no conhecimento. As mesmas três noções também orientam, como vimos na Lógica, as três questões do filosofar. E, ainda, elas dão sentido às três divisões inter-relacionadas da filosofia kantiana, ao especificar os lugares da Crítica (fonte), da *Antropologia* (domínio) e do *Opus Postumum* (limite). O objeto da Crítica se abre como interrogação das relações entre a passividade e a espontaneidade no conhecimento, do tema transcendental, do *a priori* – questões que remetem à noção de fonte. A *Antropologia* se interessa pelo originário, pelo que se mostra nas relações entre a dispersão temporal das sínteses e os princípios da linguagem – questões que se movem em torno da noção de domínio. A questão sobre o homem

como finitude, em que se relacionam liberdade e verdade, é objeto da filosofia transcendental, que pensa o fundamental e se ordena sob a noção de limite.

Para Foucault, Kant perfaz a divisão da filosofia em três campos discursivos distintos, divisão teoricamente insuperável. A demarcação dos seus receptivos conteúdos teria sido o mérito de Kant. O *a priori* como fonte, o originário como domínio e o fundamental como limite devem permanecer irredutíveis um ao outro. Essa é a ressalva que Foucault faz à filosofia pós-kantiana, e a Husserl, em particular, a de que teria reduzido o *a priori* e o fundamental ao campo da experiência, ao originário: “Jamais, sem dúvida, essa ‘desestruturação’ do campo filosófico foi tão sensível, como no rasto da fenomenologia” (Foucault 1961, p. 54).

Ao que parece, a respeito do mérito que Foucault reconhece no pensamento analítico kantiano, encontramos em Béatrice Han uma leitura divergente. Segundo Han, o tema transcendental em Kant apresenta, para Foucault, duas formulações: (1) a formulação crítica inicial que separa rigorosamente o *a priori* do empírico e (2) a formulação antropológica, tal como ela aparece na *Lógica*, em que a questão acerca do homem ocupa o centro do filosofar. Na leitura de Han, a segunda formulação torna “concretizada uma transposição do *a priori* em ‘originário’. Ora, um tal deslocamento é problemático, pois faz valer os conteúdos empíricos como as suas próprias condições de possibilidade” (Han 1998, p.11). Assim, Han explica duplamente porque Foucault, em “As palavras e as coisas”, considera Kant o limiar da nossa modernidade: Kant rompe com o classicismo ao estabelecer um limite crítico às pretensões da razão, para, num segundo movimento, deslizar e inaugurar ele mesmo a ilusão antropológica, que acomete o pensar moderno. “A mesma lógica, que conduzirá Kant a passar da questão dos limites do conhecimento àquela da natureza do homem, teria flexionado desde o início a empresa crítica, atribuindo a essa ‘imagem concreta do homem’ a tarefa, senão a de ‘organizar e de comandar’, pelo menos a de ‘guiar’ e a de ‘orientar’ secretamente o pensamento kantiano” (Han 1998, p. 37). Para Han, “Seria assim possível isolar, no próprio Kant, tanto o paradigma da ‘divisão’ primeira empírico-transcendental [...], como o das ‘confusões’ em que se enredarão os pós-kantianos” (Han 1998, p. 38).

Em um primeiro momento, Han releva que, para Foucault, a repetição da Crítica pela *Antropologia* conduz Kant ao fundamental, em obediência ao tema transcendental, em sua formulação crítica. Han releva também que o significado do conceito kantiano de mundo aberto, em progresso, tal como é apresentado na *Antropologia*, pressupõe as correlações transcendentais da Críti-

ca (entre passividade e espontaneidade, entre necessidade e liberdade, e entre razão e *Geist*²²). O conceito pragmático de mundo permite a Kant conjurar dois “perigos inquietantes”: a redução da reflexão sobre o homem à reflexão sobre o mundo; a compreensão do homem como ser inteiramente determinado por sua pertença ao mundo (Han 1998, p. 46). Mas, além dessa relação de repetição entre *Antropologia* e Crítica, fiel ao tema transcendental, Han vê uma segunda forma de relação, que constitui, para a autora, o deslize de Kant na ilusão antropológica.

Para melhor acompanhar esse segundo momento de Han, convém lembrarmos a análise foucaultiana do *Geist*, como ponto comum e de costura da Crítica com a *Antropologia*. Análise que conduz a leituras divergentes, entre os comentadores do texto de Foucault, a respeito do posicionamento de Kant em referência às antropologias filosóficas subseqüentes. Han (1998, p. 49) concorda que, para Foucault, o *Geist* é o elemento articulador do *homo natura* com o sujeito da liberdade, e se constitui como o ponto (*clef de voûte*) que assenta o conteúdo da *Antropologia* e dá legitimidade à possibilidade de transcendência do homem. Justamente por isso, porém, Han vê o *Geist*, fato originário, como um deslocamento da *Antropologia* em relação à Crítica, que inverte a relação de precedência lógica de uma à outra. Segundo Han, o *Geist* funciona como o elemento que transpõe o tema transcendental da Crítica para o nível do originário, nível em que as sínteses, garantidas na Crítica por estruturas *a priori*, se revelam retrospectivamente como já dadas. Isso “tem por conseqüência a ruína do projeto crítico, atribuindo à *Antropologia* a procura de um fundamento, o qual lhe arrebatava, ao mesmo tempo, seus pressupostos teóricos e a ambivalência de seu objeto” (Han 1998, p. 54). Para Han, esse deslocamento, efetuado pelo próprio Kant, faz com que a *Antropologia*, no seu aspecto pragmático, estabeleça uma confusão entre a perspectiva antropológica sobre o homem-objeto e a perspectiva crítica sobre o sujeito-homem.

Gros, Dávila e Terra, porém, parecem concordar entre si com o fato de que, para Foucault, a *Antropologia*, apesar de certa ambivalência, não chega ao ponto de confundir o projeto antropológico com o crítico. Para Gros e Dávila (1996, p. 20), “Kant teria estipulado como propriamente irreduzíveis esses três planos teóricos: a investigação das condições *a priori* do conhecimento, a descrição das sínteses humanas comprometidas com o tempo e a determinação das estruturas fundamentais da presença no mundo”. Terra (1997, p. 83), por sua vez, fala em uma tensão que não se resolve em Kant: “A tensão do empírico e do crítico permanece, e é essa tensão que será desfeita

²²Nesse primeiro momento, Han (1998, p. 46) se esquivava de nomear explicitamente o *Geist*, ao referir-se à terceira correlação transcendental, entre razão e *Geist*. Contudo, esse termo é evidente no texto de Foucault (1961, p. 40). Talvez isso se explique pelo fato de Han reservar ao *Geist*, como veremos logo adiante, uma outra função que não a de justificar a *Antropologia* como repetição da Crítica.

nas antropologias contemporâneas”. Para Terra (1997, p. 85), a análise que Foucault faz de Kant permite “entender o equívoco”, não de Kant, mas das filosofias pós-kantianas.

Segundo Foucault, a formulação antropológica, que emerge na Lógica, é apenas um episódio – ela não perdura²³. Foucault sinaliza claramente que a *lição* de Kant é justamente a de que “a empiricidade da Antropologia não pode se fundar nela mesma” – negação do projeto filosófico que se constitui como ilusão antropológica (Foucault 1961, p. 60). As questões de fundo – “como pensar, analisar, justificar e fundar a finitude, numa reflexão que não passe por uma ontologia do infinito” (Foucault 1961, p. 61) – não encontram respostas na própria *Antropologia*, no campo do originário, mas no *Opus Postumum*, no campo fundamental da filosofia transcendental. Em Kant, a pergunta sobre o homem não remete à *Antropologia*, seria uma ilusão crer que a antropologia possa valer “não apenas como ciência do homem, e ciência e horizonte de todas as ciências do homem, mas [também como] ciência do que funda e limita, para o homem, o seu conhecimento” (Foucault 1961, p. 59). Em todo caso, isso não é o que faz Kant, que mantém as tarefas da Crítica e da *Antropologia*, sem confundi-las.

Apesar da instabilidade e do não-hermetismo, próprios ao ponto de vista pragmático da *Antropologia*, a ilusão antropológica, Foucault não a posiciona em Kant, mas na filosofia, que após Kant, tenta superar a tríplice divisão discursiva por ele estabelecida. Com isso em mente, talvez faça sentido uma segunda justificativa para a presença de Nietzsche na epígrafe deste artigo. Ela se explicaria pela filiação a Kant que Foucault (1961, p. 54) atribui a Nietzsche. Esse fio que conduz de Kant a Nietzsche é justamente a negação da ilusão antropológica.

Em relação aos saberes, a Crítica é negativa: sua pretensão dialética é de retirar da linguagem científica toda formulação não autorizada pelas condições de possibilidade da experiência. Inversamente, a *Antropologia* é positiva, mas sua positividade se alimenta da experiência temporal e lingüística, e com isso abre mão de um conteúdo necessário, universal ou eterno. A *Antropologia* como saber tem validade contingente e restrita, e além disso ela envelhece, dissolve-se no tempo. Por isso ela deve ser reformulada a cada instante do mundo. Apenas a sistematização da *Antropologia*, com seu plano estruturado de acordo com o modelo das Críticas, assegura a possibilidade de sua contínua renovação (AK VII, pp. 121-122). Sobretudo, a *Antropolo-*

²³ “A referência da Lógica a uma Antropologia, que traria a si toda interrogação filosófica, não parece ser mais do que um episódio no pensamento kantiano. Episódio entre uma antropologia que não pretende uma tal universalidade de sentido e uma Filosofia transcendental que leva a interrogação sobre o homem a um nível bem mais radical” (Foucault 1961, p. 41).

gia é passagem ao fundamental, no sentido de que ela libera, justamente, pela deterioração de sua positividade, o pensamento para uma outra positividade – esta necessária, universal e eterna –, a filosofia transcendental, da qual Kant esboça os primeiros traços no *Opus Postumum*. Afinal, como seria possível estabelecer uma positividade fundamentada no homem, como união de Deus e do mundo, sem experimentar o mundo como um saber que se deteriora continuamente?

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

a) Obras de Kant referidas

- KANT, Immanuel. *Kritik der reinen Vernunft*. 2. Auflage. Kants Werke. Akademie Textausgabe. Band 3. Berlin: Walter de Gruyter & Co, 1968 [1787] (AKIII).
- . *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*. Kants Werke. Akademie Textausgabe. Band 4. Berlin: Walter de Gruyter & Co, 1968 [1785] (AK IV).
- . *Kritik der praktischen Vernunft*. Kants Werke. Akademie Textausgabe. Band 5. Berlin: Walter de Gruyter & Co, 1968 [1788] (AK V).
- . *Kritik der Urtheilskraft*. Kants Werke. Akademie Textausgabe. Band 5. Berlin: Walter de Gruyter & Co, 1968 [1790] (AK Vb).
- . *Die Metaphysik der Sitten*. Kants Werke. Akademie Textausgabe. Band 6. Berlin: Walter de Gruyter & Co, 1968 [1797] (AK VI).
- . *Anthropologie in pragmatischer Hinsicht*. Kants Werke. Akademie Textausgabe. Band 7. Berlin: Walter de Gruyter & Co, 1973 [1798] (AK VII).
- . *Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht*. Kants Werke. Akademie Textausgabe. Band 8. Berlin: Walter de Gruyter & Co, 1969 [1784] (AK VIIIa).
- . *Zum ewigen Frieden*. Kants Werke. Akademie Textausgabe. Band 8. Berlin: Walter de Gruyter & Co, 1969 [1795] (AK VIIIb).
- . *Opus postumum*. Kants Handschriftlicher Nachlass. Akademie Textausgabe. Band 21. Berlin: Walter de Gruyter & Co, 1973 (AK XXI).

b) Traduções consultadas

- KANT, Immanuel. *Oeuvres philosophiques*. Vol 1. Trad. diversos. Paris: Gallimard, 1980.
- . *Oeuvres philosophiques*. Vol 2. Trad. diversos. Paris: Gallimard, 1985.
- . *Oeuvres philosophiques*. Vol 3. Trad. diversos. Paris: Gallimard, 1986.
- . *Opus postumum*. Trad. Eckart Förster e Michael Rosen. Cambridge: Cambridge University Press, 1993. 303p.
- . *Crítica da faculdade do juízo*. Trad. Antônio Marques e Valério Rohden. Lisboa: Casa da Moeda, 1998.
- . *Crítica da razão pura*. Col. Os Pensadores. Trad. Valério Rohden e Udo Baldur Moosburger. São Paulo: Nova Cultural, 1999.
- . *Anthropologie du point de vue pragmatique*. Trad. Michel Foucault [1964]. Paris: J. Vrin, 2002 [1798]. 290p.
- . *Crítica da razão prática*. Trad. Afonso Bertagnoli. São Paulo: Ediouro, s/d.

c) Literatura crítica referida – livros

CARNOIS, Bernard. *The Coherence of Kant's Doctrine of Freedom*. Trad. David Booth. Chicago: University of Chicago, 1987. 174 p.

HAN, Béatrice. *L'ontologie manquée de Michel Foucault*. Grenoble: Jérôme Millon, 1998. 323 p.

PHILONENKO, Alexis. *L'oeuvre de Kant*. 3eme. T. II. Paris: J. Vrin, 1988.

d) Literatura crítica referida – teses e artigos

FOUCAULT, Michel. *Introduction à l'Anthropologie de Kant*. Thèse Complémentaire (Doctorat ès lettres) – Inédita. Paris: Biblioteca da Universidade da Sorbonne, 1961. 65p.

Disponível em: <<http://www.foucault.qut.edu.au/links.html>>. Acesso em: 16.03.2006.

FÖRSTER, Eckart. “Introduction”. In: Immanuel Kant (1993). Pp. XV-LVII.

GROS, Frédéric; DÁVILA, Jorge. *Michel Foucault, lector de Kant*. Venezuela: Consejo de Publicaciones de la Universidad de los Andes, 1996. 38p.

Disponível em: <http://www.comunidadandina.org/bda/ficha_bda.asp?registro=89>. Acesso em: 04.06.2006.

TERRA, Ricardo. “Foucault leitor de Kant: da antropologia à ontologia do presente”. *Analytica*, v. 2, n. 1., pp. 73-87.

e) Outras obras referidas

DESCARTES, René. *Les passions de l'âme*. Paris: J. Vrin, 1994 [1649].

FOUCAULT, Michel. *Les mots et les choses*. Paris: Gallimard, 1966.

FOUCAULT, Michel. *Raymond Roussel*. Paris: Gallimard, 1963.

NIETZSCHE, F. *Além do bem e do mal: prelúdio a uma filosofia do futuro*. Trad. Paulo César Lima de Souza (1992). São Paulo: Companhia de Bolso, 2005 [1886].