

ENTRE CONHECIMENTO E SENTIMENTO: KANT SOBRE O PRAZER ESTÉTICO DO CONHECIMENTO PRAGMÁTICO

FERNANDO MANUEL FERREIRA DA SILVA
Universidade de Lisboa

RESUMO

O presente ensaio propõe-se considerar o problema de uma dupla personalidade do Eu (Eu enquanto homem e Eu enquanto alma), no seio de um e o mesmo Eu, enquanto um dos problemas fundamentais da explicação da divisão e tarefa da antropologia kantiana, e do conceito de um novo homem reflexionante e sensiente, como eles surgem primeiramente nas *Lições de Antropologia* do autor (1772-1796), e posteriormente na *Antropologia num Enfoque Pragmático* (1798). Mais concretamente, pretendemos aferir até que ponto o conceito de *prazer* —prazer individual, na identificação da dupla personalidade, e prazer universal, na universal aplicação de tal dupla personalidade— desempenha aqui um papel de relevo, e é a chave do anterior problema: um prazer que é, afinal, o da gradual proporcionalização entre tais personalidades, bem como o das faculdades do ânimo humano.

Palavras-chave: alma, antropologia, homem, Kant, prazer.

ABSTRACT

BETWEEN KNOWLEDGE AND FEELING: KANT ON THE AESTHETIC PLEASURE OF PRAGMATIC KNOWLEDGE. The following article aims at considering the problem of a double personality of the I (the I as human being, and the I as soul) within one and the same I, as one of the fundamental problems in explaining the division and task of Kant's anthropology, and the concept of a new reflecting and sentient man, as they are present in Kant's *Lectures on Anthropology* (1772-1796), and later on in the *Anthropology from a Pragmatic Point of View* (1798). Namely, we intend to ascertain the extent to which the concept of *pleasure* —individual pleasure in identifying the double personality, and universal pleasure in the universal application of such a double personality— plays here a defining role, and is key towards resolving the previous problem: a pleasure which is, after all, that of the gradual proportionalization between such personalities, as well as between the faculties of the human spirit.

Keywords: anthropology, Kant, man, pleasure, soul.

1. *DIVISÃO E TAREFA DA ANTROPOLOGIA*

Ao se indagar pelas razões de ser do pensamento antropológico de Kant, cedo se percebe que elas não são de encontrar nas diversas secções que compõem a *Antropologia num Enfoque Pragmático*, ou as *Lições de Antropologia*; pois aí, o Eu surge já no seu comércio natural consigo próprio e com o mundo. Ao invés, é previamente ao exercício antropológico propriamente dito, a saber, em alguma correspondência, na obra póstuma e sobretudo nos proémios ou prólogos às *Lições de Antropologia* de Kant, que verdadeiramente há a encontrar sinais da contextualização teórica do problema, e das razões da singular linha de pensamento do filósofo; no fundo, aquilo que realmente define a posição de Kant no âmbito de um estudo pragmático do homem e a condição da antropologia no seio das ciências do conhecimento humano.

Entre estes sinais, destaca-se um em especial, até hoje pouco considerado, mas por sinal singularmente elucidativo da empresa antropológica kantiana. Ele surge no espólio manuscrito —nas «Reflexões»—, e por isso numa fase ainda embrionária no processo de formação do pensamento antropológico de Kant. Aí, exprime-se o que são «Tarefa e divisão da antropologia» (AA 15.2: 57).¹ A saber, diz Kant, na antropologia «atende-se sempre ao homem, não a um princípio de vida espiritual por si próprio subsistente, mas a este na comunhão do mesmo com o corpo», esta sendo a *tarefa da antropologia*; e, a fim de cumprir essa «tarefa» de «comunidade» entre corpo e princípio de vida no homem, *a alma* «possui duas capacidades originárias, que constituem o fundamento de todas as suas propriedades e efeitos»: «A capacidade para conhecer e a capacidade para sentir. No exercício da primeira, ela está ocupada com algo fora de si, em relação ao qual é curiosa. [...] Na segunda, ela ocupa-se consigo própria [...]» (id.), esta sendo a *divisão da antropologia*.

Assim tomada a questão, sem mais, dir-se-ia pois que, segundo a divisão kantiana da antropologia, o Eu é duplo, ou antes, ele surge duplamente no problema: por um lado, como *corpo*, por outro, como *alma*; ou, se se quiser, nas palavras de Kant, como corpo (na *capacidade de conhecer da alma*), e como alma (na *capacidade de sentir da alma*). O *Eu que é corpo* é visto como um Eu mutável, pois justamente está ligado a esse sempre dúctil «fole» que é o corpo (AA 25.1: 15): «No espaço de dez anos, o corpo é de outra matéria, tal

1 Com respeito às citações de Kant, recorremos ao método: abreviatura da obra, número de volume, número de página. A tradução das mesmas para língua portuguesa é da minha autoria e responsabilidade.

como um regato corre com outra água» (id.: 13); e o *Eu que é alma*, o «verdadeiro Eu» (ibid.), ele «é algo substancial, simples e permanente» (ibid.), e assim é por estar confinado à interioridade, e passividade, de si próprio, e portanto à sua própria unidade; pois «se todos os membros fossem separados do meu corpo, [...] eu consigo ainda dizer Eu» (ibid.). E portanto, diz Kant na anterior reflexão, por certo *existe apenas um Eu (den Mensch)*; mas, num respeito pragmático —no qual, mais do que tudo, há que considerar tanto fenómeno como lei, tanto efeito isolado como princípio universal—, o Eu tem porém uma dupla dimensão, da qual por seu turno tem de relevar, para nós, *um duplo campo de conhecimento e sentimento, entre a passividade da alma (no corpo, no conhecer) e a actividade da alma (na própria alma, no sentir)*. É deste duplo campo de conhecimento, e da sua análise, que há-de relevar, por sua vez, o referido «princípio de vida», que é afinal *tarefa* da antropologia: elementos estes que, na perspectiva da *escola*, num respeito teórico, por certo antes teriam de ser estudados *a partir de* princípios universais do procedimento do homem no mundo, mas que aqui, na visão pragmática de Kant, antes têm de ser vistos como os fenómenos que são, a saber, na sua aplicação real, física, ao mundo, e portanto, como conhecimento do mundo (*Kenntnis der Welt*), ou conhecimento do homem (*Kenntnis des Menschen*). Pois, para recordar palavras da *Antropologia* de 1798, e uma dinâmica teórica que sempre pauta o pensamento de Kant, este é um problema que não pode ser estudado pela perspectiva do Eu enquanto «mero espectador» (AA 7: 119), que procura saber «o que a natureza faz do homem», como é o caso em questões de natureza política, ou especulativa, *onde princípios não permitem que o conhecimento da alma possa ser sentimento da mesma*. Bem pelo contrário, o problema em pauta tem de ser abordado pelo prisma da prudência, pragmaticamente, de tal modo que se saiba «o que ele [o homem], enquanto ser que age livremente, faz, ou pode e deve fazer, de si próprio» (id.), como é o caso em questões de antropologia, ou de estética.

Ora, esta questão, e a dicotomia que ela encerra, eram centrais para o Kant-antropólogo, e a eles volta o Professor de Königsberg nas Lições de Antropologia; agora, porém, para dar ao problema da dicotomia corpo-alma, e à subsequente divisão e tarefa da antropologia, um cunho definitivo, segundo creio, sob a forma de *uma esfera maior, e uma esfera menor* do problema.

Assim, nas Lições, mas concretamente nos proémios às mesmas, em lugar da simples divisão da antropologia anteriormente traçada nas Reflexões, a saber, o Eu que é corpo e o Eu que é alma (ou a alma que conhece, ou sente), diz-se agora que o Eu, o ser humano, tem uma «dupla personalidade», a qual se divide em Eu enquanto homem e Eu enquanto alma: «Todo o homem tem

em si, por assim dizer, uma dupla personalidade, o Eu enquanto alma, e o Eu enquanto homem» (AA 25.1: 13) Um, o *Eu enquanto homem*, é, dir-se-ia, a *esfera maior* da divisão antropológica de Kant, ele é a um tempo corpo e alma, alma reflexionante e alma sensiente do Eu (cf. id.: 245); e portanto, aí, para recuperar as ilações das Reflexões, a alma, longe de si, antes tem de «estar ocupada com algo fora de si, em relação ao qual é curiosa» (AA 15.2: 57); pois nisso mesmo consiste o conhecimento, na exteriorização da alma, e assim do Eu, no mundo (tanto assim, diria Kant, que se a alma há-de fazer coincidir a sua «capacidade para conhecer» com a saciação da curiosidade que lhe é inerente, então aqui ela tem de actuar «fora de si», sobre o corpo, e sobre o mundo, ela tem de ser activa, «a fim de conhecer» ambos). O outro, o *Eu enquanto alma*, é a cisão da alma com o corpo, e por isso, nessa retracção ensimesmante, ele é *esfera menor do problema, embora sempre parte da maior*. Pois no Eu enquanto alma, há todo *um mundo dentro de outro mundo*, todo um outro *Eu dentro do Eu*. A saber, ainda agora activa, a alma é aqui *passiva*; ela confina-se aqui a um relacionamento consigo própria, «ocupa-se consigo própria» (AA 15.2: 57), e, na sua passividade, apenas *sente*: sente-se a si própria, como Eu enquanto alma, no seio do Eu enquanto homem. E portanto, dir-se-ia que numa sua acepção, a alma, e com ela o Eu, é activa, sai de si e *conhece o mundo*, onde se insere, entre outros, o seu corpo; numa sua outra acepção, a alma, e com ela o Eu, é passiva, permanece em si, nada tem que ver com o corpo, e tem por único objectivo *sentir-se a si própria*. Numa, o Eu coloca a sua alma em contacto com o mundo, conhece mediante ela, e é *Eu no mundo*; na outra, o Eu esconde a sua alma do mundo, sente mediante ela, e é Eu em si, Eu no Eu; e justamente nesta sua «dupla personalidade», ambas são a divisão, os constituintes do Eu pragmático por Kant proposto na sua empresa antropológica, das quais terá de relevar a resolução da tarefa da antropologia, o «princípio de vida».

Assim, e para enunciar de uma só vez a «divisão», bem como a «tarefa» da antropologia, poder-se-ia afirmar o seguinte: para Kant, a antropologia, enquanto ciência do homem, *divide-se em Eu enquanto corpo e Eu enquanto alma*, alma cognoscente (esfera maior) e alma sensiente (esfera menor), e ela tem justamente por «tarefa» que desta relação activo-passiva da alma com o corpo, e do corpo com a alma, desta relação entre esferas maior e menor da divisão da antropologia, em suma, desta «dupla personalidade», surja comunhão com um ulterior princípio de vida: isto é, *um ânimo saudável*.² Esta

2 Pois isso o visa Kant, para quem antropologia é também «Seelensgesundheitslehre» (AA 15.2: 57).

investigação, detalha ainda Kant nas Reflexões 158a e 159, traduz-se em três vectores, todos referentes à divisão, e todos apontando à tarefa da antropologia:

É exigido. 1. Desenvolvimento das determinações originárias destas duas capacidades, e suas leis. 2. A influência recíproca de uma sobre a outra. 3. Princípios sobre como o génio e o carácter de um homem dependem do grau, da força, da vivacidade e do progresso de uma e outra destas capacidades, e da proporção que existe entre elas (como os sentimentos podem tornar-se conhecimentos, como os conhecimentos podem tornar-se sentimentos, e assim vir a ser rodas motrizes). (AA 15.2: 57)

Ora, se exceptuarmos a difícil análise às «determinações originárias destas duas capacidades» (1.), a mais difícil aferição da «influência» recíproca entre estas (2.), e a ainda mais difícil análise à maneira como o «carácter de um homem» depende da «proporção» das mesmas, de tal modo que «sentimentos podem tornar-se conhecimentos, e conhecimentos sentimentos» (3.), as quais são questões que de modo algum podemos arrogar-nos resolver aqui, então, resta a pergunta: o que há de problemático naquilo que realmente nos interessa, a saber, na questão da divisão e/ou tarefa da antropologia? Isto é, onde se coloca o problema da medição e contra-medição das duas esferas do Eu, das capacidades sensiente e reflexiva da alma (divisão da antropologia), e na subsequente obtenção do princípio de vida (tarefa da antropologia), sendo que estas, pese embora a sua natural oposição, são porém duas dimensões de um mesmo Eu?

A resposta a esta importante questão, que é propriamente o foco deste ensaio, está já em parte dada: o que há de problemático numa antropologia num enfoque pragmático é, desde logo, a sua *divisão* em Eu enquanto homem e Eu enquanto alma, alma cognoscente e alma sensiente, a qual, em qualquer outro enfoque, é facilmente suplantável, ou não é sequer posta enquanto problema, mas que aqui não pode de todo ser suprimida; mas também, em adição, a sua *tarefa*, a qual, por sinal, carece da resolução dos problemas inerentes à divisão da antropologia, isto é, do natural conflito entre esferas; de outro modo, não lhe é permitido chegar a bom porto, adquirindo um princípio de vida. Mas, para Kant, como veremos em maior detalhe em II., o verdadeiro problema aqui não está tanto na divisão, na tarefa, ou até no conjunto de ambas, mas sim naquilo que, ironicamente, mencionámos como sendo um factor de atenuação do problema, mas que, aos olhos do filósofo, é um factor de decisiva acentuação do mesmo: a saber, o facto de que estas duas esferas do problema do Eu, que são a sua divisão, e são pressupostos para o cumprimento da sua tarefa,

serem todavia, e cito-me a mim próprio: «duas dimensões de um mesmo Eu», e portanto, requererem do Eu, da sua auto-análise, o esforço de uma perspectiva pragmática, um prisma especial que saiba encarar esta «dupla personalidade» do Eu, e por conseguinte esta dupla esfera de compreensão da (sua) alma.

Assim, reiteramos, se por momentos nos afastássemos deste aparentemente tão complexo prisma, decidíssemos abandonar a perspectiva pragmática e acolher a perspectiva da escola, então, a questão de um Eu de dupla personalidade, um Eu cindido entre esferas, um Eu de contrários, e das suas acções e omissões no mundo —a divisão da antropologia—, por certo nem se colocaria; e, por outro lado, não se colocando, tão-pouco a dificuldade da tarefa da antropologia, e os seus três vectores principais, seriam sequer levantados; pois estes seriam desde logo *resolvidos mediante* um princípio suficientemente abarcante para a coexistência de todos. E então, com esta desambiguação do Eu, a tarefa da antropologia era resolvida para além do problema; ou ela era tacitamente negada, por ser julgada de impossível resolução, e com esta desambiguação do Eu, a tarefa da antropologia era resolvida aquém do problema. Mas a perspectiva pragmática aqui adoptada por Kant é, porém, completamente diferente, e não só pelas questões que encerra, mas por propor resolvê-las no próprio Eu pragmático, ela sugere um problema que não parece poder ser resolvido nem além, nem aquém de si próprio. E porquê? Porque se a divisão da antropologia, por si só, parte já da contraposição de duas capacidades originárias da alma, Eu enquanto homem e Eu enquanto alma; se, para além disso, é tarefa da antropologia unir esses Eus em torno de um princípio de vida; em suma, se, como veremos na Secção II. deste texto, parte da antropologia é conhecimento do Eu pela alma, conhecimento externo, ou *conhecimento do Eu no mundo*; e outra parte é conhecimento do Eu pela alma, conhecimento interno, ou *conhecimento do Eu no Eu*, então, no fazer da antropologia, isto é, tanto no próprio posicionamento do Eu que se questiona sobre a sua habilidade (*Geschicklichkeit*), e a dos outros, para proceder prudentemente no mundo, como no questionamento do Eu sobre a sua presença em si, é sempre e apenas o Eu, embora na sua dupla personalidade, que assim se questiona. Ou antes, por um lado, é o Eu que assim se questiona, mas sempre tem de se dispersar entre a sua «dupla personalidade»; por outro, a sua «dupla personalidade», que todavia tem de ser dupla, vê-se sempre restrita —ou infalivelmente ligada— ao Eu que questiona. O que significa, pois, que à vista do Eu que vive essa mesma eterna ingerência na sua observação de si e do mundo, de si no mundo e de si em si, surge uma incongruência, uma contradição não apenas propriamente entre divisão e tarefa da antropologia, mas sobretudo *destas no seio do próprio Eu*, onde elas são ora unas, ora separadas, ora dupla personalidade, ora Eu: a saber, porque

sempre se tem de partir de um Eu, mas esse Eu, sabendo-se não um Eu qualquer, tem de se auto-analisar ao mesmo tempo na sua unidade interna e na sua duplicidade externa, isto é, tomando consciência da sua dupla personalidade (da divisão), e do facto de que o conhecimento de uma sua dimensão está já sempre impregnado da outra, e por fim deturpa reciprocamente esse conhecimento, então, incorre-se na dificuldade de que esse Eu tenha de ocupar ao mesmo tempo ambas as posições objectiva e subjectiva, passiva e activa (*Ich als Mensch e Ich als Seele*) do seu questionamento, a fim de melhor ver quais as ligações entre ambos os campos; mas, ao mesmo tempo, de que esse Eu nunca consiga estar em nenhuma, ou ser verdadeiramente ambas, justamente porque, ao ser uma, ele se apercebe de ser também outra, e vice-versa.

Assim, convenhamos, o cerne do problema está aqui não na percepção em si, no Eu, da dupla personalidade, que está ao alcance de qualquer um, mas na *percepção, na consciência* de ser em si, no Eu que é duplamente pessoal, de que a dupla personalidade existe e tem de ser analisada, e de ser aí, e assim, mediante a dupla personalidade, que o Eu tem de ser analisado; e, a esse respeito, o autor de tal realização, o antropólogo, não pode deixar passar sem mais estes naturais *fenómenos* da vida do Eu, por muito contraditórios que eles sejam, antes tem de os inquirir, pois é deles que ele tem de extrair elementos em favor de um diálogo entre conhecimento e sentimento (3.), entre a sua alma na relação com o corpo, e a sua alma em relação consigo própria (2.), e a posterior obtenção de um princípio de vida.

2. A DUPLA PERSONALIDADE DO EU PRAGMÁTICO.

O PROBLEMA DO CONHECIMENTO DO EU EM SI QUE É EU NO MUNDO

Passamos a ver como Kant expõe definitivamente o problema de divisão e tarefa da antropologia, primeiro nas Lições, depois definitivamente, na *Antropologia* de 1798; a saber, como Kant elenca as vantagens, bem como as dificuldades de uma antropologia pragmática, onde se insere aquela que descrevemos na Secção I.; como ele re-apresenta aquela que é a mais natural, mas, talvez por isso mesmo, a maior dificuldade que uma antropologia pragmática enfrenta, e como reconsidera o que é verdadeiramente problemático nesta (II.); e, por fim, que espécie de solução o filósofo propõe, como esta lhe poderá servir de fiança para a criação de uma nova escrita antropológica, e esta, por sua vez, de fiança para o correcto estudo do homem no mundo (III.).

Por certo, não é desconhecido que, logo nas primeiras palavras do ano inaugural das suas Lições, Kant refere que uma antropologia, enquanto ciência do homem, é de um natural interesse para todos, por dizer respeito não

ao homem em si, mas à humanidade: «Com efeito, nada parece ser mais interessante para os homens do que esta ciência» (AA 25.2: 7). As vantagens da antropologia são múltiplas, e evidentes: desde logo, porque «Quanto melhor conhecermos os homens, tanto melhor sabemos orientar as nossas acções para que estas encontrem correspondência nas daqueles» (id.: 734); mas, para além dos benefícios do seu carácter prudente, a antropologia traz ainda vantagens para a ciência da educação, por ensinar os homens sobre a sua acção prudente sobre o mundo (cf. id.: 1437), para a história (cf. id.: 1212); para as ciências, por ser delas antecâmara, e por dar para a mão «os princípios subjectivos de todas as ciências» (cf. id.: 734-735), e até para a moral e a teologia (ibid.), ou não pretendesse a antropologia pragmática de Kant ser a propedêutica destes domínios de conhecimento,³ e ulteriormente alcançar para eles princípios.

Mas, diz Kant, não obstante isto, não só esta ciência fora até então *singularmente negligenciada*,⁴ como ela nunca fora sequer tentada *como* o era nas Lições (AA 25.2: 859, etc.), a saber, *num respeito pragmático*, a ponto de se poder dizer que «da grande provisão de observações dos autores ingleses» —Hume, Addison, Pope, Hutcheson, entre outros— «não se podia obter uma ciência coerente do homem» (AA 25.1: 7). Isto é, a procura, a partir da experiência e dos seus fenómenos, de descrever o procedimento do Eu no mundo tendo em especial conta *o Eu enquanto ser livre*, e o que *ele faz*, como modelo para o que *o ser humano em geral faz*, não fora ainda intentada, pelo menos não nestes termos. O que significa que nem a antropologia fora ainda *dividida* como o fizera Kant, nem, por conseguinte, a antropologia estava ainda imbuída da *tarefa* de unir alma cognoscente e alma sensiente em torno de um «princípio de vida» (I.).

Ora, Kant identifica vários problemas como possíveis *causas* disto: em primeiro lugar, a consabida ligação da antropologia à psicologia empírica, e a sua inclusão sob a aba teórica da metafísica, o que, diz Kant, se dera devido aos Antigos, e era um erro, pois «a metafísica nada tem que ver com os

3 Segundo Kant, um tal novo estudo pragmático do Eu, por tratar da *acção do Eu no mundo*, tinha uma índole propedêutica – pois a antropologia parte da experiência (dos «fenómenos») para princípios («as leis»), isto é, de fenómenos para os «primeiros fundamentos da possibilidade de modificação da natureza humana em geral» (AA 10: 145), e não o contrário; prova de que a antropologia era *uma ciência por direito próprio*, e não estava sob a alçada, nem tão-pouco se inscrevia sob, a psicologia, e esta sob a metafísica (como em Baumgarten ou Platner), antes estabelecia com estas relações de outra ordem.

4 «[...] e porém, nenhuma [ciência] foi mais negligenciada do que justamente esta» (AA 25.1: 7).

conhecimentos da experiência» (AA 25.1: 8). Depois, o facto, deste último não dissociável, segundo o qual a aquisição de conhecimentos da antropologia parecer ser ilusória, por obter ela conhecimentos que, por pertencerem ao Eu, e portanto serem aparentemente consabidos de cada um, são tidos como desnecessários: «A culpa reside certamente na dificuldade de colocar esta espécie de observações, bem como na singular ilusão segundo a qual se crê conhecer aquilo com que estamos habituados a conviver» (id.: 7); e, a partir destas causas, outras tantas se apresentam, se não nas Lições, então já na Antropologia de 98: a saber, o facto de não haver fontes para a antropologia, antes apenas meios de auxílio e instrução, como histórias universais, romances, biografias, peças ou relatos de viagem, a que se tem de recorrer na avaliação de caracteres e situações (cf. AA 7: 121); a volatilidade de circunstâncias locais e temporais, as quais, já de si mutáveis, ainda por cima criam hábitos que muito dissimulam o verdadeiro carácter dos homens que os adquirem (id.); ou, por fim, o facto de que, ao saber-se observado por outro, qualquer homem se dissimulará, ou pelo menos não se apresentará em toda a sua naturalidade, a descrição da qual é no fundo o propósito de uma antropologia pragmática (ibid.).

Ora, todos estes problemas, uns mais, outros menos, são por Kant apresentados como passíveis de solucionamento por parte do antropólogo pragmático, o qual, ele próprio também um Eu, e justamente o Eu que deve proceder pragmaticamente na análise a si próprio, e aos outros no mundo, tem de enfrentar. Pois, no fundo, todos eles, uns mais, outros menos directamente, reportam àquele que é o da divisão e tarefa da antropologia, que, como vimos, envolve de maneira muito especial o Eu-antropólogo. Mas entre estes problemas, diz Kant enfim na *Antropologia* de 1798, há um que, sendo o mais natural, é também *crítico*, e que justamente nos reconduz ao problema da divisão e tarefa da antropologia, e por isso ao da dupla personalidade do Eu. Este, reformula-o Kant nas seguintes palavras:

Se ele [o homem] quiser investigar-se a si próprio, ele é trazido, especialmente com respeito ao seu estado no afecto, que nesse caso não permite habitualmente nenhuma dissimulação, a uma situação crítica: a saber, que, se as molas propulsoras [*Triebfedern*] estão em acção, ele não se observa, e se ele se observa, as molas propulsoras repousam. (AA 7: 121)

À primeira vista, este problema nada tem de *crítico*; ou antes, o que ele tem de crítico aparenta ser evidente, e resultar do facto de que, quando desvia os seus olhos do mundo e olha para o seu interior, o Eu – e com ele a indagação antropológica – enfrentam expectáveis dificuldades, as mesmas que sempre

enfrenta o Eu quando se quer inspeccionar, e vir a termos consigo próprio sobre os limites da sua exterioridade e interioridade, alteridade e subjectividade. Numa palavra, a natural e já em I. aflorada dificuldade de se posicionar em observação de um objecto de análise que é, no fim de contas, o próprio observador: *o Eu que se observa a si próprio*.

A antropologia pragmática de Kant, relembro contudo, não trata apenas da auto-observação do Eu —de outro modo, não seria pragmática—, mas sim da observação do *Eu no mundo*. E esta sim, divide-se em observação do *Eu no mundo* (*Weltkenntnis, Ich als Mensch*), ou, se quisermos, o conhecimento do homem na sua possível aplicação prudente no mundo, onde «é apenas tomado o que é necessário com respeito ao conhecimento do mundo, conquanto ele seja apenas pragmático» (AA 25.1: 470); pois «O fundamento do conhecimento pragmático é o conhecimento do mundo, onde se pode fazer uso de todos os conhecimentos teoréticos» (id.: 469), ao qual podemos chamar com Kant, numa palavra, conhecimento da natureza; e em observação do *Eu no mundo*, ou do Eu no Eu (*Selbstkenntnis, Ich als Seele*), isto é, o conhecimento do homem propriamente dito («a segunda parte do conhecimento do mundo»; id.: 470), segundo o qual o Eu enquanto homem tem já uma ligação à acção exterior —e portanto, ao mundo externo, à natureza—, mas também, como Eu enquanto alma, uma dimensão interna, dir-se-ia, um *mundo interno*, na sua passividade e reclusão em relação ao mundo. Daí que Kant diga: «O mundo enquanto um objecto do sentido externo é natureza, o mundo como um objecto do sentido interno é o homem» (id.: 469). Pois, com efeito, o Eu está no mundo, ou antes, ele está no Eu, ao mesmo tempo que está no mundo; e se fosse só o primeiro caso, bastaria a fisiologia para tomar as rédeas do problema; se fosse só o último, a antropologia fisiológica, ou até a metafísica, tratariam do mesmo. Mas, a meu ver, o facto de o Eu estar nos dois casos *ao mesmo tempo*, para além de aludir já à anterior citação, recoloca o problema da antropologia pragmática: pois se o homem estivesse apenas em si, e de nada do que é seu, e de si extrai, tivesse de fazer aplicação no mundo —para lembrar Kant, se dele não fosse exigida uma habilidade prudente no mundo—, então, por certo, o Eu seria igual a si próprio, seria uno consigo próprio, e não havendo reflexão no mundo, nem para isso qualquer estímulo, ele seria eterno *sentimento* de si próprio (o que aqui parece afigurar-se como reflexão, ou inflexão total), para sempre girando no círculo do seu perene auto-conhecimento. Por outro lado, se estivesse apenas no mundo, e se desconhecesse a si próprio, o Eu por certo não poderia sequer arrogar-se esse nome, sendo todo ele composto pela sua reflexão —que aqui parece afigurar-se como sentimento—, ele estaria não em prudente aplicação de si, mas em perene e imutável dispersão no mundo,

o qual, com toda a sua multiplicidade e ambiguidade, faria deste um insignificante grão na sua infinita engrenagem. *Mas, aqui, não é nenhum destes o caso.* Bem pelo contrário, para Kant, a antropologia pragmática trata o *Eu no mundo*, o que significa justamente, e definitivamente, que *o Eu está em si, e no mundo*. E se está, então isso significa justamente que tem de haver entre mundo e Eu inextirpáveis relações de reciprocidade, bem como, porém, um inevitável hiato: tanto quando o Eu age como homem, na sua aplicação ao mundo, como quando sofre como alma, na aplicação do mundo a si. Isto é, *há na antropologia pragmática de Kant uma inquebrável ligação entre mundo e Eu*; e ainda que o Eu seja aí central, e tenha de o ser (cf. AA 25.1: 10, 244, 245), porém, não se pode evitar pensar que em momento algum desta ligação o Eu pode ser pensado como não estando no mundo (como estando apenas em si). Razão por que afirmamos: tal como o Eu está no mundo, também, dir-se-ia, o mundo está no Eu, à volta do Eu, sempre o envolvendo, inelutavelmente, independentemente de no Eu existir sob a forma de um outro mundo, meramente subjectivo, ou de a este se afigurar na sua forma tradicional, objectiva; e esse é, para Kant, o verdadeiro significado de «dupla personalidade»: um «conhecimento do mundo» que abarca um «conhecimento de si»,⁵ de um Eu em si, e um em si no mundo.

Ora, esta convicção vinca definitivamente a *simultaneidade* de Eu e mundo, Eu enquanto alma e Eu enquanto homem, e por certo com isto *define de vez* o campo de análise da antropologia pragmática de Kant. Mas, ao mesmo tempo, essa simultaneidade reexplica, e até acentua, o referido *problema crítico* que ela própria encerra, e que se prende com uma *salutar coexistência* entre ambos, que Kant ulteriormente visa, e que não pode ser depreendida da mera simultaneidade de ambos os pólos do problema. Pois, ao se admitir, como o faz Kant, que *ao mesmo tempo* o Eu está no mundo, e o mundo no Eu, e que conhecimento de Si é conhecimento do mundo, e disso fazendo posição de partida para a análise a este naquele, então *dois problemas prévios* surgem:

(1) Em primeiro lugar, o Eu, vendo-se em situação de se questionar antropologicamente, ou antes, pragmaticamente a si próprio (*Ich als Seele*), nunca pode dissociar-se do mundo; pois é próprio do mundo, pelas suas características, pelas necessárias circunstâncias em que envolve o Eu, numa palavra, por aquilo em que faz sofrer o Eu enquanto alma, ingerir-se na própria análise do Eu a si próprio – daí, por exemplo, que num auto-escrutínio que não admite dissimulação, como a inquisição a si próprio do Eu, nem nos afectos, mas nem mesmo em qualquer outro estado de ânimo, o Eu consiga inquirir-se a si pró-

5 Cf. AA 25.1: 245: «O Eu significa em sentido amplo o homem, e em sentido restrito a alma».

prio *genuinamente*. Pois o Eu não consegue nunca libertar-se do mundo, e porque quando o sentir da alma está em acção, o reflectir da alma não o percebe, e quando o reflectir da alma está em acção, o sentir da alma não a percebe, então, daqui resulta, reiteramos com Kant, que «se as molas propulsoras estão em acção, ele não se observa, e se ele se observa, as molas propulsoras repousam» (AA 7: 121). Ou seja, para relembrar uma citação anterior, quando as molas propulsoras (o sentimento) estão em acção, não há observação (reflexão); e quando há reflexão, tais manifestações de sentimento estão em repouso, ocultas; e portanto, não se dá ainda aqui, entre as duas esferas de compreensão da alma humana, qualquer *sentimento da reflexão*, ou *reflexão do sentimento* (sub-tarefa 3, I.) que mostrem estas molas propulsoras como elas têm de ser mostradas, antes apenas e só divisão.

(2) Por outro lado, o mundo, vendo-se em situação de ser questionado pragmaticamente por aquele que nele infalivelmente se insere (*Ich als Mensch*), tão-pouco parece poder confiar numa visão não-dissimulada por parte do Eu. Pois, neste gesto, também tal análise nunca pode ser dissociada daquele que a empreende: neste caso, o Eu, ou melhor ainda, o Eu dos Eus, *o antropólogo*; e portanto, tal análise sempre estará marcada pela incontornável subjectividade do Eu, o qual, mesmo que lhe fosse dado observar todos os homens, e estes em todas as suas diferentes relações, nunca poderia expor o seu ponto de vista senão como *o seu próprio*, e com isso denunciaria já não só a sua restritiva subjectividade, como a sua inserção no seio de um problema que em muito o ultrapassa; e isso porque, para além da dissimulação do Eu no mundo, justamente o Eu está no seio do mundo, com toda a inevitável dissimulação que, como vimos, isso encerra.

Assim, parece que olhe-se para onde se olhar, e parta-se de onde se partir, o problema do Eu no mundo, isto é, da sua «dupla personalidade», mantém-se; um problema que, reiteramos, não existe na aplicação prudente do homem no mundo, nas suas acções e omissões, na sua vida em geral, apenas quando este delas tem consciência, e as pretende observar sob um ponto de vista pragmático. Pois, se existisse na sua solidão, e não estivesse no mundo, o Eu não teria mundo onde agir, e não teria até si e ao seu auto-conhecimento nenhum curso disponível; e portanto, um Eu total (Eu = Eu) não é aqui a resposta; e se o mundo existisse na sua solidão, também sobre o mundo não haveria quem agisse, e este permaneceria para sempre igual; e portanto, tão-pouco um Eu zero, completamente neutro (Eu = mundo), parece ser aqui a resposta. Mas, segundo parece agora, nem mesmo na necessária simultaneidade entre Eu e mundo (alma passiva e alma activa), inevitável numa antropologia que se pretende pragmática, há ainda uma sã convivência entre duas esferas de observação. Isto

é, para além do anterior problema de um Eu que é sujeito e objecto, observador e observado na mesma observação (2.), e da respectiva face externa desse mesmo problema, segundo a qual também o mundo é externo e interno ao Eu, e portanto campo de observação ao mesmo tempo que factor de observação (1.), agora, porém, vê-se que da inevitável hibridez destas duas orientações do mesmo ponto de vista pragmático parece relevar também apenas *conflito*.

Assim, e para expor de uma só vez a questão, por um prisma do problema, o Eu, para ser devidamente visto no mundo, teria de se apresentar aí na sua máxima *objectividade* (isto é: a alma teria de se desprender por completo de si, e vir a ser homem); o mesmo é dizer que, a fim de não diria escapar a, mas certamente abarcar e ultrapassar a sua mera subjectividade em direcção à universalidade da observação pragmático-antropológica, e respectivos princípios que Kant ulteriormente pretende para a sua empresa, o antropólogo teria de abdicar de toda a sua subjectividade, e ver objectivamente, livre de todo o ruído, dissimulação e não-verdade subjectiva, o mundo. Ora, isto é *impossível*, mas tão-pouco para Kant *desejável*; pois se o antropólogo assim procedesse para com o Eu, então, ele veria em tudo actos, relações e fenómenos universais, só tomaria por bom e válido para a sua antropologia o que também encontrasse em si mesmo, e por isso julgasse comum a todos; e portanto, ulteriormente —o que é muito pior— teria de corromper a afinidade que o liga a outros Eus no acto da composição da antropologia. Numa palavra, dir-se-ia, o Eu estaria já sempre ou em excessivo, ou em insuficiente contacto com o mundo, e, portanto, não se estaria já a ver o problema pelo prisma da antropologia pragmática.

Mas, pelo outro prisma, o mundo, para ser devidamente compreendido na sua relação com o Eu, teria de se apresentar na sua máxima subjectividade (isto é: o Eu enquanto homem, para sempre voltar a si e ser Eu enquanto alma, teria de abdicar de existir, e perder-se neste último). Pois o mundo, onde tudo o que o Eu não é está, mas onde também os outros Eus estão, é por isso aqui, tal como o próprio Eu, sujeito e objecto de estudo do antropólogo; *objecto de estudo*, pois, ao ter como principal fim o estudo do Eu, de si próprio e dos outros (*Selbstkenntnis*), mas estando este no seio do conhecimento do mundo, então há que conhecer o mundo, e as acções do Eu neste, a fim de melhor conhecer o Eu; *sujeito de estudo*, pois, estando o Eu, e portanto o antropólogo, incontornavelmente no seio do mundo, e agindo sempre o mundo sobre todas as acções do Eu, e portanto, ulteriormente, até mesmo sobre a observação daquele Eu que se propõe observar pragmaticamente os outros Eus na sua acção no mundo, então, dir-se-ia, também ele não pode deixar de sempre estar contido na visão de estudo, como se, tal como o Eu, ao ser observado, também ele observasse em conjunto.

A questão, porém, é que ao ser o mundo objecto de estudo, este nunca se restringe tanto na sua objectividade, de tal modo que o Eu o possa apreender genuinamente —por culpa, justamente, da própria subjectividade do Eu—, e ao ser sujeito de estudo, ele nunca se expande tanto na sua subjectividade, por culpa da objectividade do próprio Eu, que passa por este ser apreendido genuinamente. E portanto, reiteramos, aqui o mundo estaria já sempre ou em excessivo, ou em insuficiente contacto com o Eu, e portanto não se veria já o problema pelo prisma da antropologia pragmática: a hibridez de um dos pólos conflituava com a hibridez de outro, e ambos conflituavam em toda a linha entre si, daqui decorrendo a explicitação do problema como a ele alude Kant.

Assim, por todas estas razões, diria que o problema que aqui nos preocupa não é tanto, ou apenas, um problema de alinhamento, de necessária consonância, de equilíbrio e harmonia entre contrários, entre Eu enquanto homem e Eu enquanto alma, do qual emergirá um princípio de vida que regule o diálogo entre ambos, como ele já anteriormente fora por Kant enunciado; pois esse escrutínio do Eu a si próprio, essa procura de fazer da divisão comunhão na antropologia, que é a tarefa desta, designa-a Kant, já de si, como uma «viagem ao inferno» (*Höllenfahrt*; AA 25.1: 7), e a isso atribui verdadeiramente o filósofo a causa de até hoje não haver ainda uma antropologia pragmática. Mais do que isso, porém, este problema prende-se com a dificuldade de o Eu, isto é, o antropólogo, explicar, e sobretudo adoptar uma perspectiva científica que seja genuinamente pragmática, isto é, pragmática, porque tece uma linha, um prisma invisível entre Eu, enquanto alma individual, e Nós, enquanto alma no mundo.⁶ A saber, um prisma que nos permita observar o Eu de tal modo que os anteriores problemas sejam suprimidos, e assim se contorne a dificuldade de encontrar um feixe de ligação entre exterioridade e a interioridade do Eu, entre homem e alma, no fundo, entre o seu Eu e o mundo, que não seja nem excessivo, nem insuficiente em favor de um ou outro (pois isso é dissimulação, e apenas promove desarmonia); numa palavra, um prisma que antes alcance aquilo que Kant sempre almeja para a saúde do Eu, e deseja, uma e outra vez, em muitos dos tópicos em que na Antropologia o Eu se vê aplicado: total igualdade, completa linearidade e harmonia («proporção»), e por adição completa cientificidade entre ambos; ou, se se quiser, uma outra linha de diálogo, por certo colocando o Eu e o mundo numa relação mais singular, mas nunca tão ténue que esta equidade se desvaneça, e nunca tão extrema, que esta equidade

6 Cf. AA 25.1: 8: «A disposição é por isso na ciência o mais magnífico, se se receber esta do conhecimento da natureza do homem».

seja corrompida, antes apenas suficientemente singular para que se faça do sentimento reflexão, e da reflexão sentimento. Esta sim, parece-me ser a verdadeira dificuldade, o verdadeiro ponto crítico inerente ao pensamento de um Eu pragmático como Kant o expõe na sua Antropologia; esta sim, parece-me ser a verdadeira dificuldade inerente à «viagem infernal» que o Eu aí tem de empreender a si próprio.

3. O CONHECIMENTO PRAGMÁTICO, OU O PRAZER DO AMOR À ESPÉCIE

Vemos agora, pois, quão longe estamos da superficialidade, ou da dispensabilidade de uma ciência como a antropologia – assim tida, relembramos, por tratar de coisas que, por serem humanas, se julgavam consabidas, não submissíveis a leis, ou então aprendíveis pelo convívio connosco próprios no mundo (cf. AA 25.2: 733). Bem pelo contrário, reitera Kant em 1777/78, «Não há maior e mais importante investigação para os homens, do que o conhecimento do ser humano» (id.); e isto justamente porque a antropologia pragmática, ao contrário da antropologia escolástica, não procura causas para leis, antes procura leis mediante efeitos (cf. id.: 856). A saber, 1) ela indaga pela aplicação prudente, isto é, *natural*, do homem no mundo, e para o fazer, disto tem de dissociar o que aí é artificial ou afectado, o que é vício, aprendizagem, e portanto *não naturalmente humano*:

Por aqui se deixará depreender o que no homem é natural, e o que nele é artificial ou adquirido, isso é o mais difícil, e será o nosso objecto principal: separar o homem, conquanto ele seja natural, dos homens talhados pela educação e outras influências... (AA 25.1: 8,9).

Ao mesmo tempo, e o que é *infernal* neste trajecto, 2) em razão desse seu singular posicionamento em relação ao homem no mundo, a antropologia pragmática enfrenta como um dos seus problemas principais justamente a difícil relação que se funda nessa aplicação prudente, entre um e outro, no Eu (Eu = Eu enquanto homem + Eu enquanto alma), e o ainda mais difícil ofício de descrever, *enquanto Eu*, essa relação (Eu = Eu enquanto homem + Eu enquanto alma = *Eu*); e por fim, 3) compete-lhe deduzir desta nova posição, e seu desenvolvimento, as referidas leis —o dito «princípio de vida»—, assim cumprindo com aquela que é a sua *tarefa*. E portanto, dir-se-ia, a antropologia visa procurar leis para a observação do Eu em si, e do Eu no mundo, mas leis não apenas para o Eu na sua aplicação em geral a este, mas sobretudo para o Eu observador, que é ele próprio personagem principal em si, e no palco do

mundo, e que por isso devem servir de princípios propedêuticos para outras observações, outras ciências. Daí revela a «maior», a «mais importante» relevância de uma tal espécie de questionamento.

Ora, tentando traduzir para outras palavras estas diferentes razões da importância da antropologia, dir-se-ia o seguinte: há, como é óbvio, uma dificuldade inerente a observar o natural nos homens, mesmo que sem mais. Primeiro, porque *natural* é o que está na (justamente, natural) aplicação do homem no mundo (cada homem sendo, porém, Eu enquanto homem e Eu enquanto alma); mas então, natural, só se por isto se entender múltíplice, ou duplamente múltíplice aplicação do homem no mundo. Pois, por um lado, diz Kant, há que atender à posição do homem como corpo (*Ich als Mensch*), e todas as influências, educação, habituação, vícios que aí lhe são conferidos pelo mundo, e atestados ou repercutidos na alma, e que a antropologia pragmática tem de pôr de lado na sua descrição deste. E por outro, há que atender à posição do homem como alma (*Ich als Seele*), e todas as influências —caprichos, afectos, paixões— em que ele se pode colocar a si mesmo, ou ser colocado pelo mundo, e repercutir em si ou no mundo, e que a antropologia pragmática tão-pouco pode tomar em linha de conta. Não é difícil ver, pois, que o resultado da junção de tantos, e tão ínfimos factores de ponderação (ou desvirtuação), por certo torna o *natural* de difícil visibilidade, e que a *divisão* da antropologia apenas acentua ainda mais essa dificuldade: e que, por conseguinte, isto tem de resultar num complexo problema, só por si, para o antropólogo, e mais ainda para o antropólogo pragmático. Mas, reiteramos, se a isto acrescermos o problema de II., a saber, que essas influências recíprocas entre homem e mundo, objecto da antropologia, tenham de se imiscuir uma na outra no Eu, e no Eu que sempre tem de ser o antropólogo (Eu = Eu enquanto homem + Eu enquanto alma = *Eu*), de tal modo que, ao analisar o Eu, e seus muito variegados pensamentos, sentimentos, afectos, o Eu sempre é influenciado pelo Nós do mundo; e ao analisar o Nós do mundo, e suas igualmente variadas influências sobre o Eu, o Eu sempre é influenciado pelo Eu, então o problema acentua-se decisivamente; ele é como um *nó górdio*, pois do mundo não se pode prescindir sem se deixar de ser Eu (não há aqui, para Kant, um Eu sem Nós), e do Eu não se pode prescindir sem o mundo deixar de ser mundo (não há aqui, para Kant, um Nós sem Eu). Mas justamente a conjunção de ambos parece ser a raiz do problema, e portanto, dadas estas condições do mesmo, somos levados a questionar, não apenas como o antropólogo pragmático em acção, o que é o natural da relação entre Eu e mundo, mas também e sobretudo, como Kant, o que é natural na relação entre Eu e mundo ao olhar de um Eu que considera, ele próprio, esta relação entre Eu e mundo. Pois se vários factores há que encobrem

a natural relação homem-mundo aos olhos do Eu que por isso indaga, o maior deles parece porém ser que os olhos do Eu que indaga são os mesmos do Eu que se pretende natural, mas numa relação igualmente pouco natural deste com o mundo; isto é, ele está exposto às mesmas vicissitudes que o Eu que nisso não pensa, mas com a agravante de pensar sobre isso mesmo. E por isso perguntamos: o que pode ser natural nesta relação, se pela consideração dela própria se percebe que ela nada tem de natural? Ou, o que é o mesmo: como pensar Eu e Nós, a um tempo, numa relação que não parece poder permitir a sua coexistência?

Ora, para responder a esta pergunta, Kant não procede a qualquer medição de forças que resultasse ou na mútua glorificação de ambas as dimensões do Eu, ou na extinção de ambas; nem a Kant interessa que uma suplante a outra. Não; o problema não estava sequer, para o filósofo, na posição ou contraposição de ambos. Pois, com efeito, parece perguntar-se aqui por o que pode o Eu enquanto alma *conhecer* do Eu enquanto corpo, e este daquele; e por conseguinte, por o que pode o Eu antropólogo *conhecer* do Eu em geral (do Nós), ao mesmo tempo que se conhece a si próprio; sem que, porém, o que ele conhece de si próprio intervenha no que ele tem de conhecer de si no mundo, e vice-versa. Pois, numa palavra, e aqui parece estar o fulcro de todo o problema, o problema reside no próprio conhecimento, e, mais propriamente, no conhecimento do Eu: ora no que o Eu conhece de si próprio, e que sempre se imiscui no conhecimento do Nós do mundo, ora no que o Eu conhece do Nós do mundo, e que sempre se imiscui no seu conhecimento de si próprio (pois, afinal, o que é o conhecimento, senão invariavelmente flexão e reflexão, acto e contra-acto entre um objecto e um sujeito, um exterior e um interior?) E portanto, dir-se-ia, para Kant, a questão não podia estar aqui, como ela estaria num conhecimento desta índole, isto é, num conhecimento *especulativo*: a saber, num conhecimento que leva a outros conhecimentos, e que, nesta sequência, pode ser um acto *ad infinitum*, o que sempre representaria uma perpetuação do problema da antropologia, a impossibilidade da obtenção de leis, e a própria impossibilidade de existência de uma antropologia pragmática. Bem pelo contrário, era necessária aqui toda uma mudança de prisma, uma mudança no modo de ver o problema; numa palavra, uma ruptura com um prisma milenar, de índole cognocêntrica, porque egocêntrica, em favor de um novo, e muito específico estar no mundo do Eu-antropólogo: um estar no mundo que, justamente pela sua novidade e especificidade, e dada a anterior problemática, instaurasse um novo paradigma de conhecimento —ou da ausência dele— como próprio do conhecimento pragmático, e que, na natural ausência de conhecimento ela mesma, a saber, *no sentimento*, soubesse dis-

cernir a verdadeira forma de conhecimento; que, com isto, propusesse simultaneamente um novo Eu-antropólogo, um novo Eu pragmático, e que, por fim, assim lograsse se não suprimir, pelo menos *acolher em si* a questão da incontornabilidade de um Eu que está dentro e fora de si, em toda a humanidade e na sua própria alma, e cumprir com a tarefa da antropologia.

Assim, diz Kant, redefinindo decisivamente o problema: «Podemos considerar o conhecimento do homem de uma maneira dupla» (AA 25.2: 733): como conhecimento especulativo e como conhecimento pragmático.

Ora, com respeito ao conhecimento especulativo, pressupõe-se justamente que haja um objecto e um sujeito, ou, se quisermos, um Eu enquanto homem e um Eu enquanto alma, pois estes são, dir-se-ia, *specula* um do outro, na medida em que são duas figuras distintas de um mesmo ser. Daí que, diga Kant, o conhecimento especulativo sirva para «investigação da sede de saber» (id.), e nisso, para «satisfazer o entendimento» (ibid.). Mas, ao mesmo tempo, justamente o facto de estes serem duas faces de *uma mesma moeda* —o Eu— faz com que, por este prisma, o discernimento das suas influências mútuas, a sua muito necessária separação, a delimitação de ambos seja especialmente difícil; e isto, já sem pensar quando isto é feito justamente pelo Eu-antropólogo, que se questiona, em si e fora de si, sobre estas questões; neste último, aliás, isto é de tão difícil execução que nunca é obtível. E porquê? Porque, neste terreno especulativo, quanto mais o antropólogo pragmático persistir no conhecimento do Eu, tanto mais esse conhecimento avança sobre si, progredindo por certo, mas não sem a influência, o ruído do mundo: o que, não obstante, por certo sempre saciará a sede de conhecer, e satisfará o entendimento; e quanto mais o antropólogo pragmático persistir no conhecimento de si no mundo —do Nós—, justamente o mesmo acontece, mas inversamente. Mas, diz Kant, ao se insistir neste conhecimento especulativo, ou, o que é o mesmo, ao se forçar o antropólogo pragmático a percorrer campos que não são os seus, antes são os de *uma crítica*, isso resulta em que de uma antropologia se peça que promova mais e mais conhecimento; isto é, mais e mais conhecimento não-pragmático, imbuindo-se o problema de um Eu que se vê a si para ver o mundo, e que vê o mundo para se ver a si, e que faz isto para *conhecer*, pois o conhecimento assim o exige: o que faz com que a antropologia tenha de exceder os seus confins propedêuticos, como se ela fosse parte de uma crítica, como se ela fosse pura filosofia!, e como se dela se esperasse que conhecesse antes as causas para as leis. Ora, diz Kant, porque a antropologia pragmática não é nenhuma destas coisas, e nada disto é dela esperado, então aqui o conhecimento especulativo é por certo votado à investigação da sede de saber, e visa satisfazer o entendimento, mas também é apenas votado à «investigação

da sede de saber» (ibid.), e esta provoca «uma satisfação no entendimento» (ibid.), mas no entendimento apenas: «Pois *apenas* na investigação da sede de saber se satisfaz o entendimento» (ibid., it meus). Isto é, ela é visão do problema pelo anterior prisma cognocêntrico, e por conseguinte, no nosso caso, deixa o problema de uma antropologia pragmática irresolvido.

Por outro lado, *com respeito ao conhecimento pragmático*, e sobretudo ao que Kant neste vê, o caso é bem diferente. Pois aqui, pressupõe-se, *não há especulação*; isto é, há certamente um Eu enquanto homem e um Eu enquanto alma, e há certamente um Eu-antropólogo que tem de sentir esta sua dualidade com angústia ímpar, pois estes são incontornáveis, e até necessários na sua dificuldade à boa resolução do problema. Mas a diferença, diz Kant, é que não existe entre estes *nenhum conhecimento* – isto é, nenhum outro, adquirido, viciado conhecimento para além do *natural*, e que lhes é já presente, deveras naturalmente, aquando da sua simultânea união e contraposição. Pois, diz o próprio Kant, o conhecimento pragmático «não visa mais conhecimento» (AA 25.2: 733), a não ser o *natural*; e ao assim proceder, ao ser pragmático, e visar apenas *o conhecimento do natural* na visão do homem em si e no mundo, então o conhecimento pragmático, porque é propedêutico, nunca ultrapassa uma linha que lhe deve estar vetada, antes ele próprio, pela sua posição e preparação daquela, deve ajudar a construí-la e cimentá-la enquanto tal: a referida linha entre conhecimento pragmático e conhecimento crítico, que Kant tão bem conhecia, cuja correcta delimitação tão importante era para Kant, e que aqui nos é pelo grande filósofo mostrada na sua clara influência recíproca. Ora, o que isto significa, no problema da visão dupla do Eu-antropólogo, não é que o Eu deixa de se experienciar a si no mundo, e ao mundo em si, ou que o problema é com esta cessação do conhecimento resolvido. Não, isso é incontornável; mas, porque não há mais especulação, conhecimento, antes há na visão pragmática, dir-se-ia, algo como uma ausência de conhecimento, e isso porque o olhar do Eu é directamente orientado para o natural de si próprio e de si no mundo, então, Eu enquanto homem e Eu enquanto alma, conhecimento do mundo e conhecimento de si, como que perdem a sua índole contrária (que só têm na vertente crítica do problema), o facto de que o Eu não se possa desfazer de si em consideração do Nós, e do Nós em consideração do Eu, embora real, deixa de ser um problema, antes é visto como é —*um facto natural da vida humana*—, e a própria consideração disto pelo Eu-antropólogo, embora parecendo agravar o problema, não mais se põe senão como justamente *o mais natural de um ser que é inexoravelmente um ser de contrários*, e um ser de contrários que visa a clarificação das suas relações consigo próprio e com o mundo. Pois, reiteramos: a questão aqui está no modo de conhecer que é afirmado na

antropologia pragmática: e onde o conhecimento é promovido, o natural é sonogado, e apresentado como estranho, mas onde o conhecimento é interrompido, o natural reemerge, e surge aos olhos do Eu como algo que lhe é próprio, e que o Eu bem conhece e que o integra como parte de algo muito superior ao individual. E portanto, ao olhar para si com os olhos do mundo, e para o mundo com olhos de si, o antropólogo pragmático abandona a anterior visão especular: pois, no primeiro, ele deixa de ver nisto uma intromissão, antes privilegia até isto, na medida em que, enquanto Eu, não conhece, antes se sente parte do Nós, no Eu. Com a interrupção do conhecimento, o Eu como que tem de regredir em si, de se antecipar a si próprio, e essa regressão condu-lo também à sua natural comunhão com o Nós, sentimento da reflexão. E no segundo, o mesmo acontece, com a diferença de aqui o Nós não conhecer, antes se sentir parte do Eu, no Eu. Com a interrupção do conhecimento, o Eu no mundo como que tem de regredir em si, de se antecipar a si próprio, e essa regressão condu-lo também à sua natural comunhão com o Eu - reflexão do sentimento: afinal de contas, duas condições para a resolução da tarefa da antropologia num enfoque pragmático.

Assim, resta-nos perguntar: este outro tipo de conhecimento, assim tomado enquanto não-conhecimento, ou enquanto singular sentimento: significa isto que a antropologia, dissociando-se do conhecimento, estagna em si própria? Ou que a antropologia se confina assim ao natural apenas para fugir ao anterior problema entre Eu no Eu e Eu no mundo? Não, de todo. E isso justamente porque este sentimento, reitera Kant, é reflexão, e essa mesma reflexão, que sempre o é e tem de ser, é afinal também um sentimento, e isso é aqui o natural do ser humano. Isto é, ao homem comum, objecto da antropologia, cabe-lhe alternar reflexão e sentimento, tal como isto sucede no normal decorrer da sua vida. Mas ao Eu-antropólogo, importa-lhe antes perceber que o conhecimento que ele visa passa por uma *cessação do conhecimento*, sob a forma de um sentimento que sonoga a tão problemática reflexividade da reflexão, e uma reflexão que atenua a poderosa impetuosidade unívoca do sentimento: um sentimento-reflexão daquela espécie única que não divide Eu e mundo, nem os une sem mais, antes ao mesmo tempo logra unir o Eu a si e o Eu ao mundo apenas o suficiente para não haver entre estes confusão ou ingerência —o suficiente, pois, para que entre estes haja um sentimento que é, ele próprio, conhecimento—, ou antes, justamente, um sentimento (do Eu) que vale já como reflexão (do mundo), e vice versa. E portanto, dir-se-ia, não só esta cessação do conhecimento não vota a antropologia à estagnação, como o que ela antes propõe é *uma outra ordem de conhecimento* —um que não mediante a mera racionalidade inerente ao conhecimento—, e portanto também toda uma nova relação, mais *popular*, aqui de um cariz *estético*, do Eu consigo próprio

e com o Nós do mundo. Pois esse sentimento-reflexão, esse não-conhecimento, essa *mola propulsora*, ou como lhe queiramos chamar, ele só é possível justamente quando o Eu, sentindo-se livre das anteriores restrições, mas também não totalmente livre, reflectindo, mas também sentindo, experiencia nisto, nesta união que é divisão, uma outra relação entre conhecer os outros, e conhecer-se a si próprio; aliás, segundo Kant, o conhecimento pragmático «não visa novo conhecimento», antes pelo contrário, daí [do conhecimento pragmático], extraímos tão-somente um proveito consumado, porque universal («ausgemachten Nutzen» [AA 25.2: 733], «allgemeinen Nutzen» [id.: 853]); e essa nova relação, ela surge não na anterior, muito problemática visão cognocêntrica, mas na visão conjunta de Eu e mundo, na respectiva constatação de uniformidade nas acções entre homens, e sobretudo no esforço por uniformizar as acções entre estes, de onde decorre não mera cisão ou divisão, não dupla personalidade entre reflexão e sentimento, mas ambos a um tempo: a saber, um sentimento de prazer, uma utilidade singularmente agradável, pois universal: uma consciência de um *amor à espécie*: e é esse prazer inerente à antropologia pragmática que, para além de ser muito importante para o Eu-subjectivo, pois ele é prova da correcta disposição das suas faculdades anímicas, é ainda importante para o Eu-objectivo, pois ele é a melhor prova de um mais correcto estar no mundo do estudioso dos homens.

Assim, conclui-se, *por um lado*, ao contrário do conhecimento especulativo, o conhecimento pragmático, ou não-conhecimento, não visa apenas a sede de saber, e muito menos *satisfaz apenas o entendimento*. Ao invés, um tal prazer, e o singular pensamento que até ele nos trouxe —a saber, a simultânea divisão e união, interioridade e exterioridade de sentimento e reflexão—, Kant impõe-os não só como modelos de pensamento das restantes categorias do ânimo, como vê neles o próprio fim ulterior destes; fim para o qual estes tendem justamente não mediante a sua cisão, ou a sua fusão, mas uma semelhante união na desunião: algo a que Kant chamaria *harmonia ou proporção* das faculdades do ânimo, e na qual reveria justamente este prazer (veja-se os exemplos da imaginação, da memória, do engenho). E portanto, depreende-se, o prazer inerente à observação pragmática, à própria antropologia, ou pressupõe, ou visa, mas certamente comprova ele próprio o objectivo de satisfazer não apenas o entendimento, mas também as inferiores faculdades do ânimo. *Por outro lado*, esta mesma harmonia das faculdades, ela própria disposição geral e superior de um ânimo que procede unindo o dividido, preserva o dividido no unido, parte de se saber o Eu, e sobretudo o Eu-antropólogo, não confusamente idêntico, não ingerindo-se na análise às acções prudentes do outro, mas justamente em igual aplicação prudente no mundo. Isto é, a

sua percepção, como a percepção do Eu em relação a si e ao mundo, gera «auto-satisfação» (AA 25.2: 734): um sentimento de ordem estética, que é aliás um sentimento de simultânea subjectividade, e pertença à espécie; uma aproximação entre interno e externo, corpo e alma, em direcção ao princípio de vida que tem de reger sobre o todo, uma outra universalidade que em muito ultrapassa até mesmo a necessária universalidade do conhecimento especulativo, e que por isso é mais visível não aí, mas justamente aqui, na observação pragmática do homem, na antropologia, uma das mais agradáveis matérias.⁷

BIBLIOGRAFIA

- Brandt, R. (1999) *Kritischer Kommentar zu Kants Anthropologie in pragmatischer Hinsicht (1798)*. Hamburg: Felix Meiner.
- (2007) *Die Bestimmung des Menschen bei Kant*. Hamburg: Felix Meiner.
- Calian, N. (2011) *Die Erfindung des Menschen. Kants Vorlesungen über die Pragmatische Anthropologie, 1772-1795*. United States: Proquest / Umi Dissertation Publishing.
- Ferrari, J. (ed.) (1997) *L'Année 1798. Kant et la naissance de l'anthropologie au siècle des Lumières*. Paris: Vrin.
- Giordanetti, P.; Pozzo, R.; Sgarbi, M. (2012) *Kant's Philosophy of the Unconscious*. New York / Berlin: Walter de Gruyter.
- Guyer, P. (1997) *Kant and the Claims of Taste*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Kant, I. (1900 —) *Gesammelte Schriften*. Hrsg.: Bd. 1-22 Preussische Akademie der Wissenschaften, Bd. 23 Deutsche Akademie der Wissenschaften zu Berlin, ab Bd. 24 Akademie der Wissenschaften zu Göttingen. Berlin : Walter de Gruyter (AA).
- Makowiak, A. (2009) *Kant, l'imagination et la question de l'homme*. Grenoble: Jérôme Millon.
- Nobbe, F. (1995) *Kants Frage nach dem Menschen: Die Kritik der ästhetischen Urteilskraft als transzendente Anthropologie*. Frankfurt: Peter Lang.
- Sturm, Th. (2009) *Kant und die Wissenschaften vom Menschen*. Paderborn: Mentis.

7 «Esta observação do homem é porém uma das mais agradáveis matérias» (AA 25.2: 733).