

Studia Kantiana

**REVISTA
DA SOCIEDADE
KANT BRASILEIRA**

Volume 18

Número 2

Agosto de 2020

ISSN impresso 1518-403X

ISSN eletrônico 2317-7462

Editores

Joel Thiago Klein

Universidade Federal do Paraná
Florianópolis, Brasil
E-mail: jthklein@yahoo.com.br

Monique Hulshof

Universidade Estadual de Campinas
Campinas, Brasil
E-mail: mohulshof@gmail.com

Robinson dos Santos

Universidade Federal de Pelotas
Pelotas, Brasil
E-mail: dossantosrobinson@gmail.com

Comissão editorial

Christian Hamm

Universidade Federal de Santa Maria
Santa Maria, Brasil

Ricardo Terra

Universidade de São Paulo
São Paulo, Brasil

Zeljko Loparic

Universidade Estadual de Campinas
Campinas, Brasil

Web site

www.sociedadekant.org/studiakantiana

Assistentes editoriais

Nicole Martinazzo

Universidade Estadual de Campinas
Campinas, Brasil

Pedro Gallina Ferreira

Universidade Estadual de Campinas
Campinas, Brasil

Vinícius Carvalho

Universidade Estadual de Campinas
Campinas, Brasil

Endereço para correspondência

[Mailing address]:

Joel Thiago Klein

Departamento de Filosofia, UFPR
Rua Dr. Faivre, 405, - 6º Andar – Ed.
D. Pedro II, Curitiba- PR
CEP: 80060-140

E-mail: studia.kantiana@gmail.com

Conselho editorial

Alessandro Pinzani

Universidade Federal de Santa Catarina
Florianópolis, Brasil

António Marques

Universidade de Lisboa
Lisboa, Portugal

Christoph Horn

Universität Bonn,
Bonn, Alemanha

Daniel Tourinho Peres

Universidade Federal da Bahia
Salvador, Brasil

Dieter Schönecker

Universität Siegen
Siegen, Alemanha

Eckart Förster

Universidade de München
München, Alemanha

Francisco Javier Herrero Botin

Universidade Federal de Minas Gerais
Belo Horizonte, Brasil

Guido A. de Almeida

Universidade Federal do Rio de Janeiro
Rio de Janeiro, Brasil

Günter Zöllner

Ludwig Maximilian Universität
Munique, Alemanha

Heiner Klemme

Martin Luther Universität –
Halle/Wittenberg
Halle, Alemanha

Henry Allison

Universidade de Boston
Boston, Estados Unidos

José Alexandre D. Guerzoni

Universidade Federal do Rio Grande do Sul
Porto Alegre, Brasil

Júlio Esteves

Universidade Estadual do Norte Fluminense
Campos dos Goytacazes, Brasil

Luigi Caranti

Univerità di Catania
Catânia, Itália

Marco Zingano

Universidade de São Paulo
São Paulo, Brasil

Marcos Lutz Müller

Universidade Estadual de Campinas
Campinas, Brasil

Marcus Willaschek

Goethe Universität
Frankfurt am Main, Alemanha

Maria de Lourdes Borges

Universidade Federal de Santa Catarina
Florianópolis, Brasil

Mario Caimi

Universidade de Buenos Aires
Buenos Aires, Argentina

Nuria Sánchez Madrid

Universidade Complutense de Madrid
Madrid, Espanha

Oliver Sensen

University of Tulane
New Orleans, EUA

Otfried Höffe

Universidade de Tübingen
Tübingen, Alemanha

Oswaldo Giacóia

Universidade Estadual de Campinas
Campinas, Brasil

Pablo Muchnik

Emerson College
Boston, Estados Unidos

Patrícia Kauark
Universidade Federal de Minas Gerais
Belo Horizonte, Brasil

Paul Guyer
Universidade da Pennsylvania
Philadelphia, Estados Unidos

Sílvia Altmann
Universidade Federal do Rio Grande do Sul
Porto Alegre, Brasil

Vera Cristina Andrade Bueno
Pontifícia Univ. Católica do Rio de Janeiro
Rio de Janeiro, Brasil

Vinícius de Figueiredo
Universidade Federal do Paraná
Curitiba, Brasil

Studia Kantiana

Volume 18

Número 2

Agosto de 2020

ISSN impresso 1518-403X

ISSN eletrônico 2317-7462

Artigos

[Articles]

- 07 **As faculdades em Kant: onde a filosofia transcendental supera a psicologia empírica**
[The Faculties in Kant: where Transcendental Philosophy overcomes Empirical Psychology]
Maria de Lourdes Borges
- 19 **Pensar por si mesmo e uso público da razão: Kant e a universidade nos limites da razão**
[Thinking for Oneself and Public Use of Reason: Kant and the University within the Limits of Reason]
Ricardo Ribeiro Terra
- 37 **Vida e morte na filosofia prática de Kant: elementos para uma análise do aborto, a partir da *Fundamentação* e da Doutrina da virtude**
[Life and Death in Kant's Practical Philosophy: Elements for an Analysis of Abortion based on *Groundwork* and Doctrine of Virtue]
Delamar José Volpato Dutra

- 55 **As condições do esclarecimento, o conflito entre filosofia e religião e a ideia kantiana de universidade**
[The Conditions of Enlightenment, the Conflict between Philosophy and Religion and the Kantian Idea of University]

Bruno Nadai

- 83 **O que a *Teoria do Céu* tem a dizer sobre as raças humanas (mas que o jovem Kant não declara)?**
[What does the *Theory of the Heavens* have to say about human races (but that young Kant does not disclose)?]

Leonardo Rennó R. Santos

Resenha

- 109 **Toward a reassessment of Kant's notion of rhetoric. On Kant's theory and practice of popularity according to Ercolini and Santos**

Roberta Pasquare

- 120 **Informações aos autores**

- 121 **Information for authors**

- 122 **Siglas para citação das obras de Kant / *Siglenverzeichnis***

As faculdades em Kant: onde a filosofia transcendental supera a psicologia empírica

[The Faculties in Kant: where Transcendental Philosophy overcomes Empirical Psychology]

Maria de Lourdes Borges¹

Universidade Federal de Santa Catarina (Florianópolis, Brasil)

As Lições de Metafísica e psicologia dos anos 70

A referência a três faculdades da mente (ou ânimo)² é um aspecto importante das *Lições sobre Metafísica* e das *Lições sobre Antropologia*, ministradas por Kant desde os anos 1770, nas quais o filósofo expunha a divisão entre a faculdade de conhecer, a faculdade de sentir prazer e desprazer e a faculdade de desejar.

Na parte dedicada à psicologia das *Lições sobre Metafísica* que foram agrupadas em *Metaphysik L1*, datadas dos anos 70, Kant apresenta-nos as três faculdades (V-Met/Heinze, AA 28: 228-229): faculdade de conhecer, de desejar e a faculdade de prazer e desprazer. Nessa exposição, cada faculdade admite a divisão entre inferior e superior, que se relaciona ao fato do eu ser passivo ou ativo em relação às representações, desejos ou sentimentos de prazer e desprazer.

A faculdade de representação é denominada de faculdade de conhecer. A faculdade de conhecer inferior é o poder de ter representações na medida em que somos afetados por objetos; a superior é o poder de ter representações a partir de nós mesmos. (V-Met/Heinze, AA 28: 228). De forma análoga, a faculdade de desejar é inferior quando se deseja algo na medida em que somos afetados pelos objetos, sendo

¹ E-mail: mariaborges@yahoo.com.

² O termo utilizado por Kant é *Gemüt*, seguido muitas vezes pelo termo latino *Animus*. Traduzirei o termo aqui por **mente**, mas gostaria de mencionar a tradução de Valério Rohden, qual seja, **ânimo**, que seria igualmente aceitável. Ver Kant, *Crítica da Faculdade do Juízo*, tradução Valério Rohden, (Rio de Janeiro: Editora Forense Universitária, 1993), p. 48, nota 20.

superior quando se deseja algo independentemente de objetos externos; a faculdade de prazer e desprazer inferior é quando sentimos satisfação ou insatisfação com objetos que nos afetam, a superior quando sentimos prazer e desprazer independente de objetos. A sensibilidade seria a marca das faculdades inferiores, enquanto a intelectualidade é a marca das faculdades superiores:

Sensitividade é a condição dos objetos para conhecer algo na medida em que se é afetado por objetos - Mas intelectualidade é a faculdade de representação, de desejos, ou de sentimentos de prazer e desprazer, na medida em que se é totalmente independente dos objetos. (V-Met/Heinze, AA 28: 229)

De acordo com Frierson (FRIERSON 2014, p. 53), Kant segue, nas suas *Lições sobre Metafísica*, a psicologia da época, que era centralmente uma psicologia de faculdades. Kant se afastaria, contudo, de uma distinção bipartite entre faculdade cognitiva e apetitiva partilhada com Wolff e grande parte dos seus críticos. Ele utiliza, contudo, o texto *Metaphysica* de Baumgarten, um seguidor de Wolf, nas suas preleções sobre metafísica e sobre antropologia.

No texto “Elucidation of the sources of Kant’s Anthropology” Holly Wilson comenta que, nas suas lições sobre antropologia, Kant utiliza como livro texto as passagens sobre psicologia empírica do texto *Metaphysica* de Baumgarten e segue a ordem de exposição desse livro, ainda que nem todos os conteúdos ministrados nessas lições pudessem ser encontrados aí (WILSON, 2018, p.16).

Na *Metaphysica* (1739) de Baumgarten, a exposição da psicologia empírica se divide numa faculdade cognitiva e uma faculdade apetitiva. Kant se distancia em parte dessa concepção para adotar uma divisão tripartite, das faculdades de cognição, sentimento e desejo, na qual cada uma possui vários poderes distintos, nenhum dos quais é redutível ao outro. A faculdade de sentir prazer e desprazer é distinta da faculdade de conhecer, visto que o sentir não é um conhecimento confuso; ela deveria ser também distinta da faculdade de desejar, pois prazeres estéticos, por exemplo, não envolvem a faculdade de desejar. Baumgarten, ainda que admitindo, como Wolff, uma divisão bipartite, situa o prazer e desprazer dentro da faculdade apetitiva. O que Kant irá transformar essa sub-faculdade numa faculdade independente da faculdade de conhecer e da faculdade de desejar, chegando assim a uma divisão tripartite.

As *Lições* dos anos 80 continuam mantendo essa divisão tripartite entre as faculdades. Nas *Lições sobre Antropologia/ Mrongovius* (semestre de inverno 1784, 1785), nos é apresentado uma sessão sobre prazer e desprazer (V-Anth/ Mron, 25: 1316), e um capítulo dedicado à faculdade de desejar (V-Anth/ Mron, 25: 1334). Ainda que não haja propriamente aqui uma faculdade de prazer e desprazer, seu conteúdo já se apresenta como separado de uma faculdade do desejar. Assim, Mrongovius explica que os tipos de prazer e desprazer são sensibilidade, sentimento

e afeto, enquanto a faculdade de desejar se divide em propensão, instinto, inclinação e paixão. (V-Anth/ Mron, AA 25: 1339).

A referência a tal divisão aparece mais claramente nas *Lições de Ética* anotadas por Mrongovius no semestre de inverno de 84-85:

A faculdade de conhecimento, do sentimento de prazer e desprazer e a faculdade do desejo são as três faculdades da alma humana. Em todas elas, entram em jogo entendimento e sensibilidade. Se o entendimento está presente, então as seguintes ciências são possíveis: (1) lógica, em relação ao entendimento; (2) estética, o sentimento de prazer e desprazer no entendimento, que é o gosto, (3) filosofia prática, a faculdade de desejar em relação ao entendimento (V-Mo/Mron II, AA 29: 597).

Nota-se, então, analisando as lições dos anos 80, que há uma consolidação da ideia de que a mente teria três faculdades. Contudo, essa divisão da mente se desvanece na *Crítica da Razão Pura*.

A Crítica da Razão Pura e a ênfase nas faculdades de conhecer

Ainda que as *Lições de ética* e as *Lições sobre Antropologia*, anotadas por Mrongovius, referentes aos semestres de 84 e 85, sejam ministradas numa época próxima à publicação da *Crítica da Razão Pura*, essa divisão não aparece claramente na primeira Crítica, que privilegia a busca de princípios a priori, ao invés de uma explanação sobre as três faculdades da mente.

Há um silêncio sobre essa tripartição e uma ênfase ao que poderíamos denominar de sub-faculdades da faculdade de conhecer, quais sejam, sensibilidade, imaginação entendimento, juízo e razão.

Na *Crítica da Razão Pura*, no início da *Analítica do Princípios*, Kant relaciona o plano da Lógica com as subdivisões da faculdade de conhecer superiores:

A lógica geral está construída sobre um plano que concorda exatamente com a divisão das faculdades superiores do conhecimento (*obere Erkenntnisvermogen*). Estas são: *entendimento*, *capacidade de julgar* (*Urteilstkraft*) e *razão*. Na sua analítica, aquela doutrina trata, por conseguinte, de *conceitos*, *juízos* (*Urteilen*) e *inferências* precisamente conforme às funções e à ordem daquelas capacidades da mente que se compreendem sob a denominação vaga de entendimento em geral. (KrV, B 169)

A analítica transcendental trata do uso objetivamente válido do entendimento e da capacidade de julgar; a dialética transcendental tratará das pretensões da razão.

Vê-se aqui que a divisão da lógica transcendental em analítica e dialética se relaciona com as três subdivisões da faculdade de conhecer superior: a analítica trataria do entendimento em geral, enquanto a razão teria seu lugar na dialética. Não

será objeto dessa crítica a faculdade de desejar, o que poderia ser compreensível, pois aqui ainda não se trata da razão prática. Contudo, a sensibilidade aparece aí, mas sempre como uma faculdade de conhecer inferior, não como fazendo parte de uma outra faculdade, o que seria o caso da faculdade de prazer e desprazer.

Julian Wuerth, no livro *Kant on Mind, Action and Ethics*, nos alerta para a ausência da consideração das faculdades de prazer e desprazer, bem como de desejar, na análise de comentadores sobre o sistema kantiano (WUERTH, 2014, p. 198). Ainda que esses autores ressaltem a importância da compreensão da análise das faculdades, acabam por reconhecer, como faculdades da mente, apenas as sub-faculdades do conhecer.

Wuerth refere-se aqui a várias obras que foram referência no estudo da estrutura da mente em Kant, tais como as de Waxman, Susan Neiman e Patricia Kitcher³, entre outros. Nelas, pouco ou nada é dito sobre as outras duas faculdades, além da faculdade de conhecer, nem sobre a interrelação entre essa e aquelas. O próprio Wuerth admite que essa ausência deriva em parte da pretensão dessas obras, cujo objetivo principal é analisar questões relativas ao conhecimento e aos limites desse.

Considero que parte da responsabilidade desse silêncio seria da própria *Crítica da Razão Pura*. Se essa é a obra da filosofia crítica por excelência, por que não há aí uma análise das três faculdades? Uma primeira resposta seria pensar que as outras faculdades apenas possuem alguma relevância quando examinamos o domínio da ação ou do gosto.

No livro *Kant and the faculty of feeling*, Diana Williamson afirma que, ainda que Kant adote na sua filosofia pré-crítica a tripartição das faculdades, o que inclui uma faculdade de prazer e desprazer, essa faculdade desaparece nas suas duas primeiras Críticas:

Ainda que Kant discuta os sentimentos no seu período pré-crítico, como nas *Observações sobre o sentimento de Belo e do Sublime*, a primeira e segunda crítica omitem qualquer referência ao sentimento como uma faculdade separada. Além disso, a primeira e segunda crítica explicam sua diferença em termos de razão prática e teórica, implicando que é necessário existir apenas duas Críticas. Kant escreveu uma terceira Crítica e, nessa obra, o sentimento é sua própria faculdade, que merece sua própria Crítica. Talvez devido a essa mudança na filosofia kantiana, há infelizmente uma falta de atenção dos *scholars* frente à faculdade de sentir. (SORENSEN; WILLIAMSON, 2018, p. x)

³ Julian Wuerth refere-se aos textos de comentadores que foram referência no estudo da *Crítica da Razão Pura*: Waxman (*Kant's Model of the Mind*, 1991), Susan Neiman (*The Unity of Reason*, 1997); Kitcher (*Kant's Transcendental Psychology*, 1990)

Na *Crítica da Razão Pura*, as outras faculdades da mente não são mencionadas, talvez porque o propósito seja apenas investigar as condições de possibilidade do próprio conhecimento. Tal não significa que as faculdades são refutadas, mas elas ficam em segundo plano como parte de uma psicologia empírica que é mantida em suspenso.

A primeira Crítica é uma clara refutação da *Metafísica* de Baumgarten, sendo que a dialética transcendental segue a divisão que esse autor faz da metafísica em cosmologia, psicologia e teologia. Assim, a psicologia racional é refutada nos paralogismos; entretanto, a psicologia empírica permanece:

Todavia, de acordo com o uso da escolástica, devemos conceder ainda a ela (a psicologia empírica) um pequeno espaço na metafísica, (mas somente como episódio), e isto por motivos de economia, porque ainda não é tão rica para constituir isoladamente um estudo e todavia é demasiado importante para que se possa repelir inteiramente ou ligá-la a outra matéria, com a qual tivesse ainda menos parentesco do que com a metafísica. (KrV, B 876/7).

O desaparecimento do discurso das faculdades na *Crítica da Razão Prática*

A referência às três faculdades da mente também não aparece na segunda *Crítica*. Teria o discurso das faculdades da mente desaparecido por completo, deixando lugar apenas para as sub-faculdades de conhecer? Teria o sujeito transcendental superado aquele resquício da psicologia empírica que ainda permanecia na primeira *Crítica*? Uma leitura mais atenta do texto encontrará uma nota que explica esse aparente desaparecimento:

Poder-se-ia ainda replicar-me porque também não elucidei antes o conceito de faculdade de apetição ou de sentimento de prazer; se bem que esta objeção seria injusta, porque tal elucidação, do modo como é fornecida na psicologia, justamente deveria ser pressuposta. Mas certamente aí mesmo a definição poderia ser estabelecida de modo tal que o sentimento de prazer fosse colocado como fundamento de determinação da faculdade de apetição (como também efetiva e geralmente costuma acontecer), pelo que porém o princípio supremo da filosofia prática necessariamente teria de acabar sendo empírico, o que contudo tem de ser decidido em primeiro lugar e é refutado completamente nessa crítica (KpV, AA 5:9n).

Kant afirma nessa nota que as faculdades deveriam ser pressupostas pelo leitor já acostumado com a psicologia, referindo-se provavelmente à psicologia empírica de Baumgarten e Wolff, não negando, portanto, a aceitação dessas faculdades enquanto elementos úteis para a compreensão da ação. Esclarece, contudo, que se ele tivesse feito referência a essas faculdades, seria compreendido que o sentimento

de prazer é o fundamento da faculdade de desejar, o que é exatamente o objeto da refutação pretendida na *Crítica da Razão Prática*.

Ao leitor que inicia a leitura da segunda Crítica, fica a dúvida: o discurso das faculdades seria uma forma provisória de falar sobre o domínio prático, o qual deveria ser substituído e superado, na medida da refutação pretendida? Segundo essa nota de advertência, tal não é o caso, pois a faculdade de desejar e o sentimento de prazer fariam parte de um pano de fundo não explícito da psicologia das faculdades. O que Kant contesta de seus predecessores é que a faculdade de sentir prazer e desprazer seja sempre o fundamento de determinação da faculdade de desejar.

O resgate das faculdades na terceira *Crítica*

Se na primeira e segunda Críticas, as faculdades de desejar e de sentir praticamente desaparecem, na terceira Crítica, Kant claramente assume a divisão das faculdades da mente como parte de sua filosofia transcendental. Na *Primeira Introdução da Crítica do Juízo*, de 1789, Kant afirma na sentença inicial da divisão “Sobre o sistema de todas as faculdades da mente humana”: Podemos reduzir as faculdades da mente (*Gemüth*) a três: a faculdade de conhecer, o sentimento de prazer e desprazer e a faculdade de desejar (EEKU AA 20:206)”. Nessa primeira introdução à KU, é relacionada a faculdade de conhecer com os princípios do entendimento puro e a faculdade de desejar com o conceito de liberdade da razão pura. E a essas duas é adicionada uma terceira, uma faculdade de receptividade, relacionada ao sentimento de prazer e desprazer:

Aqui a faculdade de conhecer (*Erkenntnißvermögen*) de acordo com conceitos tem seus princípios a priori no puro entendimento (no seu conceito de natureza), a faculdade de desejar (*Begehrungsvermögen*), na razão pura (no seu conceito de liberdade), e ainda resta nas propriedades da mente em geral, uma faculdade intermediária de receptividade, chamada de sentimento de prazer e desprazer (EEKU, AA 20: 207-208).

Kant relaciona as faculdades da mente com as faculdades de conhecer superiores: a faculdade de conhecer corresponde ao entendimento; a faculdade de prazer e desprazer ao juízo e a faculdade de desejar à Razão: “Encontra-se que o entendimento contém princípios próprios a priori para a faculdade de conhecer, o juízo somente para o sentimento de prazer e desprazer, e a razão meramente para a faculdade de desejar”. (EEKU, XI)

Qual a razão para a retomada de uma terceira faculdade na terceira crítica, após o silêncio da primeira e segunda críticas? Na carta de Kant a Carl Leonard Reinhold, um divulgador de filosofia kantiana da época, datada de 28 de dezembro de 1787, também nos é descrita a divisão entre essas três faculdades, além de sua

relação com as três *Críticas*. Kant nos fala aqui da preparação de uma terceira *Crítica* e da divisão das *Críticas* conforme os princípios a priori das três faculdades:

Estou trabalhando no momento numa *Crítica* do Gosto e descobri um novo tipo de princípios a priori, diferente dos examinados anteriormente. Pois existem três faculdades da mente: a faculdade de conhecer, a faculdade de sentir prazer e desprazer e a faculdade de desejar. Na *Crítica da Razão Pura*, eu encontrei princípios a priori para a primeira delas; na *Crítica da Razão Prática*, princípios a priori para a terceira. Tentei encontrá-los para a segunda também e, ainda que eu pensasse ser impossível encontrar tais princípios, a análise das faculdades da mente mencionadas permitiram-me descobrir uma sistematicidade, me dando um amplo material sobre o qual me maravilhar e, se possível explorá-lo, um material suficiente para o resto de minha existência. (Br, AA 10: 514-5)

A carta parece indicar que Kant procurava princípios a priori para a faculdade de prazer e desprazer, só tendo encontrado tardiamente. Assim, ele manteve a tripartição das faculdades durante todo o decorrer de suas *Lições sobre Antropologia*, ainda que não falasse sobre essa mesma divisão nas *Críticas*. Conforme ressalta Frierson:

Kant passou a ver o sentimento como capaz de uma investigação transcendental e a priori. Kant percebia os prazeres que seres humanos têm no sentimento de agradável – comida, sexo, reputação – como enraizados empiricamente e incapazes de uma investigação a priori. Mas, à medida em que continuava a estudar estética, ele passou a ver que juízos sobre o belo eram ao mesmo tempo subjetivos porque enraizados no sentimento, mas também universais e normativos”. (FRIERSON, 2013, p. 32, 33)

Frierson indica uma possível razão para que a faculdade de sentir prazer e desprazer, e com ela toda a estrutura das faculdades, não aparecesse nas duas *Críticas*. Sendo a faculdade de prazer e desprazer ligada a elementos empíricos, não parecia possível que sentimentos pudessem ter alguma relação com a busca de juízos a priori. O que Kant anuncia a Reinhold é a descoberta de juízos a priori ligados ao sentimento na sua *Crítica* do gosto, concluindo assim por uma tripartição das *Críticas* que corresponda a uma tripartição das faculdades.

Relação entre as três faculdades: *Ignoti nulla cupido*

Um importante aspecto da taxonomia kantiana das faculdades é determinar como elas se relacionam entre si. Na *Metaphysik LI* nos é apresentada a prioridade da faculdade de conhecer em relação às outras duas:

Todo prazer e desprazer pressupõem o conhecimento de objetos, seja o conhecimento da sensação ou da intuição, ou de conceitos; e assim como se diz não há desejo pelo desconhecido (*ignoti nulla cupido*), pode-se também dizer não existe satisfação no desconhecido (*ignoti nulla complacentia*). (V-Met/Heinze, AA 28:246).

Nós só podemos desejar o que conhecemos, ou seja, a faculdade de conhecer é primeira em relação à faculdade de desejar; não podemos sentir prazer e desprazer sem conhecer o objeto, logo a faculdade de sentir prazer e desprazer seria secundária em relação à faculdade cognitiva.

A faculdade de desejar, por sua vez, depende da faculdade de sentir prazer e desprazer. Conforme podemos ver na *Metaphysik Mrongovius*:

Nós temos prazer e desprazer sem desejar, por exemplo, quando vemos uma bela área, e ela nos encanta, mas não queremos possuí-la por essa razão. Prazer e desprazer é algo totalmente diferente da faculdade de desejar. Mas, por outro lado, não podemos desejar nada que não esteja baseado no prazer ou desprazer. Pois o que não me dá prazer, eu também não desejo. Logo, prazer e desprazer precedem o desejo. (V-Met/Mron, AA 29: 877).

As preleções sobre Metafísica anotadas por Mrongovius referem-se aos semestres de 82/83. A ideia de que o desejar sempre é posterior ao prazer e desprazer se modificará no decorrer da obra kantiana, apresentando ao menos uma situação na qual o prazer ou desprazer sucedem o desejar, qual seja, a ação moral. Essa compreensão decorre da concepção de que a faculdade de desejar não se refere apenas ao desejo do objeto, mas é uma força motriz da ação humana. Conforme lemos nas *Lições sobre Antropologia, Friedlander*: “o desejo é a satisfação com a realidade do objeto. Não podemos explicá-lo exatamente, contudo, na medida em que ele pertence à Antropologia, é esse aspecto do ser pensante que é a força motriz no mundo físico. É o poder ativo de autodeterminação das ações do ser pensante” (V-Anth/ Fried, AA 25: 577).

Kant atribuiria ao desejo um papel indispensável na autodeterminação da ação humana. Mas esse desejo deveria ser sempre posterior ao sentimento de prazer e desprazer? Qual a relação de sucessão entre o desejar, a ação e o sentimento de prazer e desprazer? Ainda que, na maioria dos casos de ação humana, o prazer realmente preceda o desejo, há outros em que o prazer pode ser um efeito do desejo. As ações morais fariam parte desse último grupo, ao menos se considerarmos o sentimento moral, tal como Kant o define na *Metafísica dos Costumes*: um prazer ou desprazer oriundo do fato de que suas ações estão ou não em conformidade ao dever.

Conforme lemos nesse texto, o sentimento moral é posterior ao desejar, sendo definido como “a suscetibilidade a sentir prazer ou desprazer meramente do fato de ser consciente de que nossas ações são consistentes ou são contrárias à lei do dever” (MS, AA 6: 399).

Entre o transcendental e a psicologia empírica: uma rica e coerente tessitura bordada no tempo

Acompanhando o desenvolvimento da filosofia kantiana nas suas obras publicadas e nas *Vorlesungen*, podemos ver que ela parte de uma psicologia empírica de faculdades. Nas duas primeiras Críticas, contudo, esse discurso fica oculto, ainda que continue ativo nas *Lições sobre Metafísica e sobre Antropologia*. De certa forma, a tripartição das faculdades da mente nunca foi abandonada, apenas, por um período de tempo, ela não se relaciona diretamente com a busca de princípios a priori. Nos anos 90, a partir da concepção da *Crítica do Juízo*, esses dois aspectos da filosofia kantiana se encontram e o discurso das faculdades passa a ocupar um lugar de destaque na filosofia crítica.

Alguns autores, como Frierson, vêem na permanência da tripartição da mente, entre outros aspectos, uma prova de que a psicologia empírica permanece em toda a obra de Kant. Minha diferença com Frierson (FRIERSON, 2014, p. 46) é que eu entendo que aquilo que era objeto da psicologia empírica transforma-se aos poucos numa antropologia prática. As lições sobre antropologia se originam numa psicologia empírica, mas, à medida em que Kant não encontra um lugar para ela na sua metafísica, decide por tornar a antropologia uma disciplina independente ⁴.

Podemos traçar um histórico dessa transformação da psicologia empírica numa antropologia a partir dos anos 70. Se examinarmos as *Lições da Antropologia* de 72/73 (Anth, AA 25:8), não há uma divisão clara entre antropologia e psicologia empírica; contudo nas *Lições de Antropologia* de 80 (Anth, AA 25: 243) e na *Crítica da Razão Pura*, a psicologia empírica acaba sendo incorporada como parte de uma antropologia. Na *Crítica da Razão Pura*, Kant assim se manifesta sobre o destino provável de uma psicologia empírica, tão logo pudesse abandonar seu refúgio provisório: “Ela (a psicologia empírica) é apenas uma estrangeira há muita aceita, a qual se garante refúgio até que ela possa ser aceita numa antropologia completa” (KrV, A 849, B 877).

⁴ Sigo, nessa tese, a posição de Holly Wilson (WILSON, 2018, p 14), já defendida anteriormente também por Reinardt Brandt.(BRANDT; STARK, 2007)

O discurso sobre uma psicologia empírica acaba dando lugar a uma antropologia prática. É isso que constatamos, por exemplo, na *Fundamentação da Metafísica do Costumes* (GMS, AA 4:388) quando Kant afirma que a ética, a exemplo da física, também possui uma parte empírica e outra racional. Contudo, a parte empírica da ética não é uma psicologia empírica, mas uma antropologia prática. Essa afirmação é corroborada pelas anotações de Mrongovius sobre as *Lições de Ética* ministradas em 1785:

A metafísica dos costumes ou *metaphysica pura* é apenas a primeira parte da moral- a segunda parte é *philosophia moralis applicata*, antropologia moral, a qual pertencem os princípios empíricos. É exatamente como na metafísica e na física. A moral não pode ser construída sob princípios empíricos, pois isto acarreta uma necessidade, não absoluta, mas condicional. (...) *Moralia pura* é baseada em leis necessárias, portanto, não pode ser fundada sobre a constituição particular do ser humano. A constituição particular do ser humano, e as leis nela baseadas, tornam-se importantes na Antropologia moral, sob o nome de ética” (*Moral Mrongovius* II AA 29:599)

Em meados dos anos 80, portanto, podemos constatar um abandono progressivo do termo psicologia empírica. As faculdades, que eram objeto dessa disciplina desde as aulas de metafísica ministradas segundo o texto de Baumgarten, passam a fazer parte de uma antropologia, que mais tarde receberá a alcunha de antropologia pragmática.

Referências Bibliográficas

- BRANDT, R.; STARK, W. “Einleitung”. In: Kant, *Vorlesungen über Anthropologie*. Ak 25; 1 e 2. Berlin: Walter de Gruyter, 1997.
- FRIERSON, P. *Kant's empirical psychology*. Cambridge: Cambridge University Press, 2014
- FRIERSON, P. *What is the human being?* New York: Routledge, 2013.
- KANT, I. *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 Gottingen. Berlin: Walter de Gruyter & Co., 1900-)
- SORENSEN, K.; WILLIAMSON, D. (org.). *Kant and the Faculty of Feeling*. Cambridge: Cambridge University Press, 2018.
- WILSON, H. “Elucidation of the sources of Kant's Anthropology”. In: GUALTIERO, LOUDEN. *Knowledge, Moral, and Practice in Kant's Anthropology*. Londres: Palgrave Macmillan, 2018.
- WUERTH, J. *Kant on Mind, Action, and Ethics*. Oxford: Oxford University Press, 2014
- WOLFF, C. “Reasonable Thoughts About the Actions of Men, for the Promotion of Happiness”. In *Moral Philosophy from Montaigne to Kant*. SCHNEEWIND, Jerome (Ed). Cambridge University Press, 2003.

Resumo: Nesse artigo, pretendo analisar as faculdades da mente em Kant. Seguiremos o trajeto das obras kantianas, desde as *Lições sobre Metafísica* e as *Lições sobre Antropologia* ministradas nos anos 70 e 80, comparando-as com as três *Críticas*. Tomando como fio condutor os textos acima mencionados, procederei à análise da obra kantiana, em busca de elementos que nos permitam elaborar um mapeamento das faculdades da mente em Kant. Esse mapeamento nos parece interessante, pois ele irá mostrar a refinada e complexa relação entre a filosofia transcendental kantiana, sua busca por princípios a priori, e sua antropologia prática, que inclui elementos da psicologia empírica

Palavras-chave: faculdades da mente, psicologia, metafísica, prazer, desejo, antropologia.

Abstract: In this article, I analyze the mind faculties in Kant. I explore mainly the *Lessons on Metaphysics* and *Lessons on Anthropology*, comparing them to the three Critiques, trying to build a map of faculties and its development from the 70's to the 90's. The map will show the refined and complex relation between transcendental philosophy and pragmatic anthropology, which incorporate elements of the former empirical psychology.

Keywords: mind faculties, psychology, metaphysics, pleasure, desire, anthropology.

Recebido em: 04/2020

Aprovado em: 06/2020

Pensar por si mesmo e uso público da razão: Kant e a universidade nos limites da razão¹

[Thinking for Oneself and Public Use of Reason: Kant
and the University within the Limits of Reason]

Ricardo Ribeiro Terra*

Universidade de São Paulo/CEBRAP (São Paulo, Brasil)

A preocupação de Kant com o ensino, o desenvolvimento das ciências e as instituições relacionadas a essas atividades percorre toda a sua vida acadêmica. Basta lembrar, para mencionar alguns exemplos, a “Notícia das Aulas de 1765-1766”, o Prefácio da segunda edição da *Crítica da razão pura* (1787) ou os cursos de Pedagogia que foram ministrados entre 1776 e 1787. Isso sem falar, é claro, de *O Conflito das faculdades* (1798).

Pode-se seguir o desenvolvimento dessas questões em duas perspectivas complementares: por um lado, o desdobramento da própria filosofia kantiana, e, por outro lado, a reação de Kant aos acontecimentos históricos e científicos do período que se inicia nos anos 1760 e se estende até perto do final da década de 1790. Nessas perspectivas tomadas em conjunto são fundamentais a noção de uso público da razão na *Crítica da razão pura*, as noções de autonomia e de uso público da razão desenvolvidas em 1784, assim como as reações políticas e filosóficas de Kant a eventos como a Revolução Francesa ou as mudanças políticas na Prússia com a morte de Frederico II.

O “diagnóstico de época” de Kant, para usar um conceito anacrônico, pode ser muito produtivo para a comparação com os diagnósticos de Fichte, Schleiermacher e Humboldt, e pode até auxiliar no diagnóstico de época no Brasil da década de 2020. Encontramos no diagnóstico de Kant alguns elementos que

¹ A revisão de Ana Claudia Lopes e as traduções dos textos em alemão de Diego Kosbiau Trevisan foram decisivas para a escrita desse artigo. Agradeço também à paciência de Monique Hulshof. Tomei emprestado de Readings (1996) a expressão “Universidade nos limites da razão”. As obras de Kant são citadas conforme as abreviaturas da *Kant-Studien*. Quando disponível, indica-se também a página da edição da tradução em português (algumas traduções foram modificadas).

* E-mail: ricardor@usp.br

merecem destaque: pensar por si mesmo (*Selbstdenken*), razão pública, revolução científica, independência da Faculdade de Filosofia, oposição à censura, relação entre as faculdades, saber desinteressado e saber utilitário, relação com o Estado, valorização e desvalorização de disciplinas, além da defesa do cosmopolitismo – esta última questão sendo importante na diferenciação entre a posição de Kant e as de Fichte e de Humboldt.

Neste texto, revisito de modo preliminar como esses elementos são primeiramente formulados por Kant em seu próprio método de ensino e alcançam suas reflexões sobre a universidade em seu último escrito publicado em vida. Na primeira parte, procuro indicar a maneira como Kant concebe o ensino como guia, atividade e exercício, que conduzem o aluno e, principalmente, o estudante universitário a pensarem por si mesmos. Para tanto, sigo o caminho da noção de pensar por si mesmo desde os primeiros escritos da década de 1760 até que se torne uma das máximas do entendimento comum. Na segunda parte, recupero a concepção kantiana de esfera pública, da *Crítica da razão pura* até os escritos da década de 1790, e concluo com a concepção de universidade cosmopolita centrada na Faculdade de Filosofia.

I. O ensino como guia para se pensar por si mesmo

Vale a pena voltar à década de 1760 e seguir a formação das concepções kantianas sobre ensino, universidade, filosofia e ciências, principalmente em relação a alguns escritos de alcance bem distintos, como a breve “Notícia do Prof. Immanuel Kant sobre a organização de suas preleções no semestre de inverno de 1765-1766” e as grandes obras que apenas lateralmente tratam das questões enumeradas.

Kant, como *Aufklärer*, valorizava de maneira fundamental a educação em todos os níveis. Como ressalta Manfred Kühn na excelente biografia de Kant:

Kant sempre teve interesse em educação <Erziehung>. Isso se origina não apenas do fato de que ele, no início dos anos 1760, tenha lido o *Emílio*, de Rousseau; antes, <a educação> foi um tema a respeito do qual ele se preocupou ao menos desde a época em que era preceptor <Hofmeister>. A exposição oral que ele sustentou por ocasião de seu doutorado como Magister [em 1755] foi dedicada, por fim, ao tema “Da exposição mais fácil e rigorosa da filosofia”. (Kühn, 2003, p. 264)

O interesse de Kant pela necessária renovação do ensino também fica patente em seu entusiasmo inicial com a experiência das mudanças pedagógicas no Instituto educacional *Philanthropin*, fundado por Johann Bernhard Basedow. Naquela época, Kant chega a publicar dois pequenos textos a respeito do projeto de Basedow no

Königsbergische Gelehrte und Politische Zeitungen, o primeiro, em 28 de março de 1776, e, o segundo, em 27 março de 1777 (cf. AP, AA 02: 447-52).

As considerações de Kant sobre o ensino provinham de suas leituras, particularmente de Rousseau, e de sua experiência como professor. Desse modo, não eram apenas formulações teóricas abstratas, mas eram fruto também da prática de suas aulas. Em suas *Briefe zur Beförderung der Humanität* (Cartas para o aprimoramento da humanidade), J. G. Herder, que foi aluno de Kant de 1762 a 1764 – antes, portanto, da “Notícia” –, nos dá algumas pistas a respeito. A partir da carta 77, Herder trata de bibliotecas, dos efeitos da leitura, da história da leitura e de como a educação leva ao esclarecimento dos costumes. Na carta 79, ele relata seu estado de ânimo quando entrou na grande sala da biblioteca das quatro Faculdades, isto é, Teologia, Direito, Medicina e Filosofia. No que nos interessa mais de perto, Herder descreve como eram as aulas de Kant. Vale a pena citar uma longa passagem:

Tive a felicidade de conhecer um filósofo que foi meu professor. Em seus anos mais prósperos, ele tinha a alegre vivacidade de um adolescente, a qual, como creio, também o acompanha em sua idade mais avançada. Sua cabeça aberta, talhada para o pensar, era uma sede de inabalável jovialidade e júbilo; o discurso mais imaginativo fluía de seus lábios; gracejo e espirituosidade e humor estavam sempre à disposição, e sua exposição docente era o convívio que mais entretinha. Com exatamente o mesmo espírito com que examinava Leibniz, Wolff, Baumgarten, Crusius, Hume, e um físico seguia as leis da natureza de Kepler, Newton, ele também acolhia os escritos de Rousseau à época publicados, seu “Emílio” e sua “Heloísa”, assim como toda descoberta da natureza que lhe vinha ao conhecimento, avaliava-os e sempre retornava a um imparcial *conhecimento da natureza e ao valor moral do ser humano*. História da natureza, dos povos, do ser humano, teoria da natureza, matemática e experiência eram as fontes a partir das quais ele dava vida à sua exposição e convívio; não lhe era indiferente nada que fosse digno de saber; nenhuma intriga, nenhuma seita, nenhum preconceito, nenhuma ambição por fazer nome jamais teve, para ele, o menor atrativo diante do alargamento e elucidação da verdade. De bom grado, ele encorajava e incitava ao *pensar por si mesmo* <Selbstdenken>; o despotismo era estranho a seu ânimo <Gemüt>. Esse homem, que menciono com a maior gratidão e reverência, é *Immanuel Kant*; sua imagem repousa de bom grado diante de mim. (Herder, 2013, p. 291)²

Kant lecionou na Albertina de 1755 a 1770, como livre-docente, e de 1770 a 1796, como professor ordinário. Em 1762, quando Herder chega a Königsberg, Kant era um jovem professor de 38 anos.³ O trecho da carta 79 nos permite vislumbrar como eram as aulas do futuro autor das três Críticas. Grande vitalidade, erudição e referências à atualidade literária, filosófica e científica. Pelas anotações das aulas feitas por alunos – inclusive por Herder – que foram publicadas nas obras completas de Kant, podemos imaginar o esforço kantiano na formação dos estudantes.

² Tradução de Diego Kosbiau Trevisan, a quem agradeço.

³ Sobre Herder como aluno de Kant, cf. Kühn, 2003, p. 155 ss.

É bom lembrar que, na maioria dos cursos naquela universidade, os professores eram obrigados a seguir manuais escolhidos pelas autoridades prussianas. Não obstante, as observações nas margens dos exemplares usados por Kant e as anotações dos alunos nos permitem acompanhar como Kant, com o tempo, introduzia suas opiniões e articulava sua própria filosofia. Nos cursos de geografia e de antropologia, como não tinha de seguir um manual, Kant podia exercitar diretamente suas capacidades didáticas e mobilizar sua grande erudição.

De qualquer forma, é importante salientar a atualidade e o cosmopolitismo das reflexões kantianas em suas aulas. O professor referia-se a experimentos científicos, a livros franceses e ingleses recentes, e, o mais interessante, não apenas de filosofia, mas também de literatura. Christian Friedrich Jensch, que também foi aluno de Kant, enumera autores lidos por seu professor: além dos tratados e ensaios de Hume, Leibniz, Montaigne, também os romances de Fielding e de Richardson (cf. Kühn, 2003, p. 159). Os recursos que permitiam conduzir os estudantes à reflexão provinham de várias fontes, como as ciências, a literatura, a história, a geografia e a filosofia. Kant rompia, assim, a estrutura fechada dos cursos da Albertina, possibilitando a formação e a liberdade de pensamento dos estudantes.

Encontramos a explicitação dessa perspectiva de ensino e a concepção da própria filosofia de Kant na “Notícia das Aulas de 1765-1766”. Ali são formuladas algumas questões relativas ao ensino universitário que serão mantidas e ampliadas em obras posteriores. A “Notícia” tem uma parte inicial, digamos, pedagógica, e uma parte com o resumo das questões pertinentes às disciplinas que seriam desenvolvidas nas aulas daquele período, a saber, Metafísica, Lógica, Ética e Geografia Física.⁴ Na parte pedagógica, é desenvolvida precisamente a concepção de ensino que Herder teve a oportunidade de observar sendo realizada nas aulas de Kant.

A liberdade de pensar por si mesmo (*Selbstdenken*) referida por Herder será um ponto fundamental na posição kantiana a respeito da formação do aluno expressa na “Notícia”. Como veremos adiante, ao longo de anos, até se tornar a primeira das máximas do entendimento humano comum na terceira *Crítica*, a expressão *Selbstdenken* é reformulada e adquire novas determinações.

É importante ressaltar que a “Notícia” é endereçada ao estudante universitário, que é diferente do aluno do ensino secundário: “O adolescente que acabou sua formação escolar estava acostumado a *aprender*. Ele pensa que, de agora em diante, vai *aprender Filosofia*, o que, porém, é impossível, pois agora ele deve *aprender a filosofar*. Semelhante didática, exige-a a própria natureza da Filosofia” (NEV, AA 02: 306, p. 174).

⁴ As relações entre geografia, antropologia, história e política constituem um aspecto inovador do pensamento kantiano. Ver Santos, 2016.

Dessa forma, a atividade do professor do curso elementar e secundário é diferente da postura do docente universitário.⁵ Este “não deve ensinar *pensamentos*, mas deve ensinar a *pensar*; não se deve *carregá-lo* [o estudante], mas *guiá-lo*, se se quer que ele seja apto no futuro a *caminhar* por si próprio” (NEV, AA 2: 306, p. 174.). E, mais ainda, ele incentivava que os estudantes fizessem o mesmo:

Também o autor filosófico em que nos baseamos no ensino deve ser considerado não como o modelo do juízo, mas apenas como o ensejo de julgarmos nós próprios sobre ele e até mesmo contra ele; e o método de refletir e concluir *por conta própria* é aquilo cujo domínio o aprendiz está a rigor buscando, o qual também é o único que lhe pode ser útil, de tal sorte que os discernimentos decididos que por ventura se tenham obtido ao mesmo tempo têm que ser considerados como consequências contingentes dele, consequências estas para cuja plena abundância ele só tem de plantar em si mesmo a raiz fecunda. (NEV, AA 02: 307, p. 175)

Os exemplos dos clássicos servem como modelo não para serem repetidos ou copiados, mas como oportunidade de exercer a faculdade de julgar, concordando ou discordando do autor em pauta. Esse exercício possibilita a articulação de um método de refletir por si mesmo. O ensino e o aprendizado estão no quadro da *Aufklärung* – a atividade universitária, o aprendizado da lógica permite ao estudante que ele vá “do país do preconceito e do erro para o domínio da razão esclarecida *<in das Gebiet der aufgeklärteren Vernunft>* e da ciência” (NEV, AA 02: 310, p. 177).

Vamos desenvolver esse ponto em detalhe. Diante do fato de que não é possível aprender filosofia (já que ela não existe puramente enquanto tal), a tarefa do estudante será a de aprender a filosofar, a de aprender a pensar; mas isso não significa que não se deva ler os clássicos ou aprender as ciências. O que muda é a

⁵ Humboldt amplia essa perspectiva ao atribuir a diferença entre aluno e estudante universitário para todas as ciências (cf. Terra, 2019). Vale a pena lembrar que Humboldt, além do *Selbstdenken*, propõe o trabalho de pesquisa cooperativo que será possível de forma sistemática com a introdução da prática do seminário, iniciada na Universidade de Göttingen. Para Humboldt, o sistema de ensino tinha o seguinte formato: “Só reconheço como estágios naturais: a educação elementar, a educação escolar, a educação universitária. A educação elementar abarca tão somente a designação das ideias de acordo com todos os tipos e sua primeira classificação originária. Ela também pode, sem qualquer prejuízo, incorporar mais ou menos objetos na matéria a esta forma no conhecimento da natureza e da Terra. É ela que torna possível aprender coisas propriamente ditas e seguir um professor. Então a educação escolar introduz o aluno à matemática, a conhecimentos linguísticos e de história até o ponto em que seria inútil vinculá-lo a um professor e à própria aula. Ela torna o aluno cada vez mais independente do professor, mas ensina a ele tudo o que um professor pode ensinar. A universidade está reservada para o que a pessoa só pode encontrar por ela própria e nela própria: o acesso *<Einsicht>* à ciência pura. Para esse ato próprio *<SelbstActus>* em direção ao entendimento mais próprio, é necessário liberdade e uma solidão *<Einsamkeit>* útil – e é a partir desses dois pontos que, ao mesmo tempo, flui toda a organização externa das universidades. Acompanhar cursos é apenas algo lateral. O essencial é estar em comunidade próxima com pessoas da mesma opinião e com os pares, e a consciência de que, no mesmo lugar, já existe um número de pessoas que já completaram sua formação *<vollendet Gebildeter>* e que se dedicam apenas à elevação e à difusão da ciência” (Humboldt, 2010, p. 191. Tradução de Bianca Tavorlari, a quem agradeço.

relação com os clássicos. Não basta conhecê-los, decorá-los. Os clássicos são modelos, mas os modelos não estão aí para serem reproduzidos.

A caracterização da aprendizagem do filosofar funda-se na própria concepção da filosofia como atividade crítica, já que, como lemos na *Lógica*: “filosofar é algo que só se pode aprender pelo exercício e o uso próprio da razão” (Log, AA 09: 25, p. 42). Assim, o próprio filósofo, “na qualidade de quem pensa por si mesmo <als *Selbstdenker*>”, tem de fazer um uso livre e pessoal de sua razão, não um uso servilmente imitativo [...]. Por conseguinte, se quisermos nos exercitar na atividade de pensar por si mesmo ou filosofar, teremos de olhar mais para o *método* de nosso uso da razão do que para as proposições mesmas a que chegamos por intermédio dele” (Log, AA 09: 26, p. 43).

Na “Notícia” Kant acrescenta mais uma característica aos seus elementos de pedagogia: “O método peculiar de ensino na Filosofia é zetético, como lhe chamavam os Antigos (de *zetein*), isto é, investigante <*forschend*>” (NEV, AA 02: 307, 175).⁶ Novamente, pode-se relacionar o método da própria filosofia com o método do ensino. É bom lembrar que em 1764 é publicada a *Investigação sobre a evidência dos princípios da teologia natural e da moral* (UD, AA 02), na qual Kant ressalta a importância do método de Newton que, “na ciência da natureza, transformou a falta de nexo das hipóteses físicas em um procedimento seguro, segundo a experiência e a geometria” (UD, AA 02: 275, p. 103). O caminho está aberto para a filosofia, já que “o autêntico método da metafísica é, no fundo, idêntico àquele introduzido por *Newton* na ciência da natureza e que foi de consequências profícuas para ela” (UD, AA 02: 286, p. 119). A comparação das grandes mudanças na física e as possíveis mudanças na metafísica percorre muitos dos textos de Kant, principalmente o Prefácio da segunda edição da *Crítica da razão pura*, na qual se busca para a filosofia uma revolução similar àquelas já ocorridas na matemática e na física.

Uma maneira de continuar a reconstrução da prática e da reflexão kantianas sobre a educação e sobre as missões do ensino secundário e da universidade é seguir como fio condutor as anotações feitas por alunos de suas aulas em Königsberg. Particularmente importantes são algumas passagens das Preleções sobre a *Enciclopédia Filosófica*.

O curso de *Enciclopédia Filosófica* era uma espécie de introdução à filosofia. Como era habitual na Albertina, Kant seguia um manual que, por disposição das autoridades (*praecepto regio*), era o de Feder,⁷ mas abordava os temas com grande liberdade, expondo o que pensava. Kant ministrou o curso por dez semestres, de

⁶ Humboldt amplia essa perspectiva, pois, a seu ver, os métodos de ensino da filologia, da história, etc., também seriam investigantes.

⁷ Como indica Paul Natorp (ver Päd, AA 09:569), trata-se do *Grundriss der Philosophischen Wissenschaften nebst der nötigen Geschichte zum gebrauch seiner Zuhörer* (Coburg 1767; 2. ed. 1769), de Johan Georg Heinrich Feder.

1767/68 até 1781/82 (Petrone, 2003, p. 247).⁸ Em relação à questão que aqui está sendo tratada, encontramos ideias similares àquelas presentes na “Notícia”. Um curso de introdução sistemática à filosofia é uma boa ocasião para a reflexão sobre o ensino e a aprendizagem.

O principal objetivo do curso consistia em criar condições para que os estudantes desenvolvessem suas capacidades de pensar por si próprios, pois: “Filosofar não significa imitar o pensamento de alguém, mas pensar por si mesmo e, na verdade, *a priori*. Nenhum professor de filosofia deve apenas explicar um autor, mas deve, ao mesmo tempo, dar instruções sobre o método de filosofar” (PhilEnz, AA 29,1,1: 7). A leitura cuidadosa é fundamental, mas, como na “Notícia”, os clássicos não devem se imitados, pois oferecem ocasião para o aprendizado do pensar, e não apenas para o de pensamentos.

Em diversas passagens, Kant chega a detalhar a maneira de se ler um livro e insiste em aspectos diferentes na análise dos textos. Um primeiro desafio diz respeito à originalidade e à expressão dos pensamentos: “em todo livro é preciso tentar encontrar a ideia do autor. Isso é algo importante e difícil. Frequentemente o autor não tem consciência de sua própria ideia, e, assim, é tanto mais difícil encontrá-la” (PhilEnz, AA 29,1,1: 28). No mesmo sentido, encontramos a célebre passagem da *Crítica da razão pura* em que Kant expõe as noções de conceito e de ideia, referindo-se a Aristóteles e Platão, e afirma que é possível pela comparação dos pensamentos entender um autor “melhor do que ele se entendeu a si mesmo” (KrV, A 314/ B 370). Já na leitura, uma vez que a atividade do leitor não é apenas a repetição das ideias, há uma atividade filosofante à medida que, para entendermos o que o autor não tem consciência e, mesmo, entender os pensamentos melhor que o autor, é necessário refletir, filosofar.

Kant dá mais um passo insistindo na necessidade de situar a originalidade da obra que está sendo lida:

É preciso conhecer o que é característico de um livro, isto é, não o simples conteúdo, mas o que lhe é peculiar, o que ele tem de específico diante de outros livros. Os alemães não têm quase que nenhum caráter peculiar, pois mantiveram muito do método de escola <*Schul Methode*> e imitaram em demasia. Por serem criadas a partir dele, o gênio não pode sujeitar-se às regras, mas, antes, elas lhe servem apenas como orientação. No gênio, encontra-se o caráter peculiar. – Notar o que é característico aguça muito a reflexão. (PhilEnz, AA 29,1,1: 29-30)

⁸ Ver também a introdução de Gerhard Lehman à *Enciclopédia* (PhilEnz, AA, 29: 662). Há uma disputa sobre as datas das anotações que foram publicadas na edição da Academia, mas essa questão temporal não interfere em nosso argumento.

Na leitura, digamos, filosófica, de alguma forma é necessário a participação no caráter genial do autor. Isso possibilita a formação do pensador, já que só se pode ensinar criando a situação para se aprender a filosofar.⁹

Finalmente, para aprender a pensar é necessário a leitura, mas também o ensino pelos professores:

Pensar por si mesmo é bom, mas aprender por si mesmo, não. Uma exposição oral <Vortrag>, mesmo se não é completamente elaborada, é muito instrutiva. Não se ouve algo completamente elaborado e pensado, mas se vê de maneira natural como se pensa, e isso é muito mais útil. Quando escuto uma exposição noto melhor algo, falso ou verdadeiro. Escutando, pensa-se sempre mais do que lendo. Em uma exposição oral temos mais intuição. (PhilEnz, AA 29,1,1: 7)

Como na “Notícia”, ressalta-se que o importante tanto na leitura como nas aulas é que o estudante seja colocado em uma situação em que pode exercitar a reflexão. Na exposição oral em um curso, o estudante pode acompanhar o próprio processo do pensamento. Nas aulas de Kant descritas por Herder, o admirável era que os estudantes podiam acompanhar o pensamento do professor, que reagia a novas obras filosóficas ou científicas, e não ficava apenas repetindo pensamentos dos autores dos manuais que eram obrigatoriamente utilizados.

Kant se ocupou de um grande número de disciplinas diferentes, inclusive ministrou o curso de Pedagogia por quatro vezes (nos semestres 1776/77, 1780, 1783/84, 1786/87).¹⁰ Friedrich Theodor Rink organizou as notas a respeito dos cursos e publicou, em 1803, *Sobre a pedagogia* (AA 09). Nesse curso, Kant desenvolve vários aspectos da educação, desde o bebê até o estudante. O que interessa diretamente à questão que está sendo elaborada neste artigo são apenas os princípios fundamentais. Assim, chamaremos a atenção para alguns elementos que ampliam ou dão maior precisão ao que foi desenvolvido nos textos anteriores aqui tratados.

Até aqui nos referimos a textos em que Kant está preocupado com o ensino universitário. No curso de pedagogia, o foco é no ensino pré-universitário, mas, de qualquer modo, as questões são semelhantes. Como favorecer o desenvolvimento da liberdade? Kant compara a dificuldade da educação com a da arte de governar:

⁹ Kant vai longe em suas considerações sobre o estudo dos livros e chega a dar conselhos sobre a alternância de leituras que são proveitosas: “Muitas coisas são de tal modo constituídas que exigem não uma reflexão aplicada, mas, antes, muito prolongada. É preciso sempre considerá-las de um outro ponto de vista e lê-las em períodos bem diferentes [...]. É algo peculiar que nosso ânimo <Gemüt> se distraia <sich erholt> por meio de novas ocupações. Não se pode nunca ler um único livro com atenção, mas, antes, é preciso ter à mão um outro de conteúdo completamente diferente. A sociedade é também uma distração para o ânimo, pois ela é igualmente uma ocupação [...]. Se se retém dos romances apenas as anedotas, então isso não tem utilidade alguma, pois qualquer um pode conceber e sonhar uma [anedota] igual. São úteis apenas romances nos quais se encontram sentimentos e comédias à maneira de Shakespeare, nas quais o escritor descobre ângulos escondidos no ser humano” (PhilEnz, AA 29,1,1: 28-29).

¹⁰ Cf. a introdução de Paul Natorp (Päd, AA 09: 569).

Um dos principais problemas da educação é como poder conciliar a submissão à coerção das leis com a capacidade de se servir de sua liberdade. Pois a coerção é necessária! De que modo, porém, cultivar a liberdade sob a coerção? Eu devo habituar o educando a tolerar uma coerção à sua liberdade e, ao mesmo tempo, conduzi-lo a fazer bom uso de sua liberdade (Päd, AA 09: 453, p. 32).

Quem educa o governante? Quem educa o educador? O processo da *Aufklärung* é complexo e, de certa forma, é circular:

O ser humano pode ser ou treinado, disciplinado, instruído mecanicamente, ou ser efetivamente ilustrado *<aufgeklärt>* [...]. Entretanto, não é suficiente treinar as crianças; urge que aprendam a pensar. Deve-se observar os princípios dos quais todas as ações derivam (Päd, AA 09: 450, p. 27).

Sublinhe-se que, para Kant, mesmo as crianças devem aprender a pensar, não apenas os estudantes de filosofia. A educação é uma ampla formação intelectual, cultural e moral, mas também visa a formação do cidadão e, como veremos, do cidadão do mundo. A formação geral está vinculada a um certo diagnóstico do presente, como diz Kant: “Vivemos em uma época de disciplina, de cultura e civilização, mas não ainda em uma época de moralização. Nas condições atuais, pode dizer-se que a felicidade dos Estados cresce na mesma medida que a miséria dos homens” (Päd, AA 09: 451, p. 28). A formação tem uma dimensão vinculada ao indivíduo, uma outra vinculada à política, e, finalmente, uma que diz respeito a toda a espécie humana. Dessa forma:

O homem precisa da formação *escolástica*, ou da instrução, para estar habilitado a conseguir todos os seus fins. Essa formação lhe dá um valor em relação a si mesmo, como um indivíduo. A formação para a *prudência*, porém, prepara-o para que se torne cidadão, uma vez que lhe confere um valor público. Desse modo, ele aprende tanto a tirar partido da sociedade civil para os seus propósitos como a conformar-se à sociedade civil. Finalmente, a formação *moral* lhe dá um valor que diz respeito à inteira espécie humana (Päd, AA 09: 455, p. 35).

II. Liberdade, uso público da razão e *Aufklärung*

Para uma compreensão mais ampla do ensino como ocasião do desenvolvimento do pensar por si mesmo, convém dar um passo a mais e examinar as condições que possibilitam o próprio pensamento. É interessante ressaltar que as observações kantianas sobre a independência e a liberdade do pensar e sobre a abertura para os outros são significativamente ampliadas com o uso de metáforas

políticas na parte final da própria *Crítica da razão pura*, na Doutrina Transcendental do Método.¹¹

Para o desenvolvimento das ciências e das humanidades é fundamental o exercício do espírito crítico, o vínculo com a pesquisa e a formação do pensamento próprio para o ensino do filosofar.¹² Como, no entanto, o aprendizado não é apenas dos indivíduos, há também um aprendizado histórico, e a relação e debate sem restrições entre os pensadores é condição de possibilidade para a busca da verdade. Vale a pena citar longamente algumas passagens da primeira *Crítica*:

A razão tem de submeter-se à crítica em todos os seus empreendimentos, e não pode comprometer a liberdade desta, através de proibições, sem prejudicar-se a si mesma e levantar uma suspeita desvantajosa contra si. E não há nada tão importante, no que diz respeito à sua utilidade, nem nada tão sagrado, que pudesse eximir-se dessa inspeção de controle e exame que não leva em conta a reputação das pessoas. **Nessa liberdade está baseada a própria existência da razão**, que não tem uma autoridade ditatorial, e cuja sentença, pelo contrário, nunca é outra senão **o livre consenso dos cidadãos**, que têm de poder sempre, cada um deles, expressar tanto suas reservas como também seu veto sem qualquer resistência”. (KrV, A 738-9/B 766, p. 546. Ênfase minha)

Na *Crítica da razão pura* já está presente um tema que tomará maior amplitude em textos posteriores, a saber, a cautela que consiste em desvincular a liberdade de uma perspectiva sediciosa contra os governantes. A liberdade é um direito sagrado e seus resultados no plano do conhecimento podem levar ao aperfeiçoamento das instituições:

A essa liberdade pertence também, portanto, a liberdade de oferecer ao julgamento público os próprios pensamentos e dúvidas, que não conseguimos solucionar por nós mesmos, sem sermos acusados por isso de sermos cidadãos revoltosos ou perigosos. Isso já faz parte do direito originário da razão humana, que **não reconhece outro juiz senão a própria razão humana universal**, em que cada um tem sua voz; e como dela deve brotar todo melhoramento de que nosso estado é capaz, tal direito é sagrado e não pode ser restringido (KrV, A 752/B 780, p. 554. Ênfase minha).

Em 1786, em “Que significa orientar-se no pensamento?”, Kant salienta a importância da comunicação em relação à liberdade de falar e escrever. Contra a imagem de um sujeito fechado em si mesmo, a comunicação, a discussão e o debate são valorizados e tidos como condição fundamental do próprio pensamento:

Ouve-se dizer: a liberdade de *falar* ou de *escrever* pode nos ser tirada por um poder superior, mas não a liberdade de *pensar*. Mas quanto e com que correção poderíamos nós *pensar* se, por assim dizer, não pensássemos em conjunto com outros, a quem

¹¹ Onora O'Neill (1989) chama a atenção para a Doutrina Transcendental do Método e para as metáforas políticas usadas por Kant e dá indicações preciosas a respeito do primado da razão prática. Para um estudo sistemático das metáforas jurídicas ver Trevisan (2018).

¹² “Dentre todas as ciências (*a priori*) da razão, portanto, só se pode aprender a matemática, e nunca a filosofia (a não ser historicamente), ainda que, no que diz respeito à razão, se possa – quando muito aprender a filosofar [...] só se pode aprender a filosofar” (KrV, A 837-8/ B 865-6).

comunicamos nossos pensamentos, enquanto eles comunicam a nós os deles! Portanto, podemos com razão dizer que este poder exterior que retira dos homens **a liberdade de comunicar publicamente seus pensamentos** rouba-lhes também a liberdade de *pensar* (WDO, AA 08: 144, p. 92. Ênfase minha)

Na primeira parte deste artigo procurei mostrar a importância do ensino na formação da independência do pensar. Esse princípio, isto é, a independência do pensar, é ampliado na caracterização do esclarecimento: “*Sapere aude!* Tem coragem de fazer uso de teu *próprio* entendimento, tal é o lema do esclarecimento <*Aufklärung*>” (WA, AA 08: 35, p. 100). O movimento do esclarecimento é a saída da menoridade pelo uso da razão sem a direção de um outro, sem que se seja tutelado. Desse modo, “*Pensar por si mesmo* <*Selbstdenken*> significa procurar em si mesmo a suprema pedra de toque da verdade (isto é, em sua própria razão); e a máxima de pensar sempre por si mesmo é o esclarecimento” (WDO, AA 08: 146, p. 98).

Nas passagens da *Crítica da razão pura* citadas acima é acrescentado outro aspecto fundamental da liberdade, a saber, a comunicação livre do pensamento. A própria existência da razão depende da comunicação, depende da busca comunicativa do conhecimento. Assim, a consolidação do conhecimento passa pelo debate dos “cidadãos” da comunidade do conhecimento. Em *Mudança estrutural da esfera pública*, antes de citar a seguinte passagem “A pedra de toque do assentimento, portanto – se ele é convicção ou mera persuasão –, é, externamente, a possibilidade de comunicá-lo e considerá-lo válido para a razão de todo ser humano” (KrV, A 820/ B 848, p. 593), Habermas comenta que “já em *Crítica da razão pura*, Kant havia atribuído ao consenso público dos que discutem entre si mediante razões a função de controle pragmático da verdade” (Habermas, 2011, p. 272).

Na *Crítica da faculdade de julgar*, aos dois princípios soma-se um terceiro, em um desdobramento e consolidação de temas que perpassam todo o pensamento kantiano e que são articulados como sendo as máximas do entendimento humano comum: “1. Pensar por si mesmo; 2. Pensar no lugar de todos os demais; 3. Pensar sempre em concordância consigo próprio. A primeira é a máxima do modo de pensar

livre de preconceitos, a segunda do *ampliado*¹³ e a terceira do *consequente*” (KU, AA 5: 294, p. 192).¹⁴

A primeira máxima é aquela que insiste no pensar livre de preconceitos, não cair na heteronomia, na superstição, em suma, libertar-se da tutela de outro – o que é possível com o esclarecimento. A segunda máxima, o modo de pensar ampliado, indica a possibilidade de ir além da perspectiva subjetiva privada e “refletir sobre seu próprio juízo de um ponto de vista universal (que ele <o homem> só pode estabelecer colocando-se no ponto de vista dos outros)” (KU, AA 05: 295, p. 192-93). A máxima do pensar consequente envolve as duas primeiras e pode-se dizer que “a primeira é a máxima do entendimento; a segunda, da faculdade de julgar; a terceira, da razão” (KU, AA 05: 295, p. 193.)

Já tínhamos visto na *Crítica da razão pura* como a própria existência da razão está vinculada à possibilidade da liberdade na comunicação dos pensamentos. Os pensamentos necessitam sempre do confronto com outros pensamentos, os cidadãos do conhecimento pertencem a uma república de sábios. Acabamos de ver a articulação das máximas que exigem que se pense por si mesmo, mas que também se pense no lugar dos outros e se pense de maneira consequente. Na república dos sábios é absolutamente necessária a existência de uma esfera pública livre.

Nesse sentido, convém lembrar uma outra passagem de Habermas que afirma que “ainda antes de o *tópos* da opinião pública ganhar cidadania no domínio da língua alemã, a ideia de uma esfera pública burguesa encontra sua forma teórica madura no desdobramento do princípio da publicidade em Kant, nos termos de uma Filosofia do direito e uma Filosofia da história” (Habermas, 2011, p. 264). Dando mais um passo, Habermas escreve:

Quando a discussão mediante razões é reabilitada por Kant na forma de leis da razão prática, de modo que até mesmo a legislação política deveria ser submetida a seu

¹³ “É essa capacidade de uma ‘mentalidade alargada’ que habilita os homens a julgarem; como tal, ela foi descoberta por Kant na primeira parte de sua *Crítica do Juízo*, embora ele não reconhecesse as implicações políticas e morais de sua descoberta” (Arendt, 1972, p. 299). Nas *Lições sobre a filosofia política de Kant*, a posição de H. Arendt (1993) é mais matizada, inclusive quando cita cartas de Kant a Marcus Herz da década de 1770. Vale a pena citar duas passagens dessas cartas. A primeira, da carta de 7 de julho de 1771: “não considero as objeções razoáveis apenas do lado de como poderiam ser refutadas, mas reflito tecendo-as sem cessar com meus juízos e dou o direito de rejeitar todas a minhas mais estimadas opiniões anteriores, o senhor sabe bem. Sempre espero que, ao considerar meus juízos do ponto de vista dos outros, eu chegue a uma terceira posição que será melhor que a minha anterior” (Br, AA 10: 122). A segunda, da carta de 21 de fevereiro de 1772: “A mente deve estar sempre e sem interrupção aberta a qualquer observação casual que a si mesma oferece nos momentos de sossego ou também de felicidade, ainda que nem sempre esteja consentida. As animações e distrações devem sustentar as suas forças em flexibilidade e movimentação, pelo que se fica em posição de olhar sempre o objeto de outros lados e alargar o seu horizonte a partir de uma observação microscópica até uma perspectiva geral, de modo que tomem todos os pontos de vista pensáveis dos quais, por seu lado, um verifique o juízo ótico do outro” (Br, AA 10: 132, p. 145).

¹⁴ Para uma análise detalhada das diversas ocorrências das máximas ver Merrit (2018). Não é possível, neste artigo, determo-nos na questão das máximas, mas vale a pena indicar variantes da segunda máxima na *Antropologia*: “2. Pensar-se (na comunicação com seres humanos) no lugar do outro” (Anth, AA 07: 200, p. 99); e “Pensar-se (na comunicação com seres humanos) no lugar de **todos** os outros” (Anth, AA 07: 228, p. 126. Ênfase minha).

controle, aquelas pessoas privadas burguesas já haviam formado um público, e sua esfera de discussão, a saber, a esfera pública <Öffentlichkeit>, se instituiu em suas funções políticas de mediar o Estado e a sociedade. Por isso, a publicidade <Publizität> em Kant vale como aquele único princípio que pode afiançar a consonância da política com a moral. Kant apreende a “publicidade” [Öffentlichkeit] como princípio da ordem jurídica e, sobretudo, como método do Esclarecimento. (Habermas, 2011, p. 266)

Pensar em comunicação com os outros, pensar levando em conta as posições de todos os outros, e ter a comunicação como pedra de toque para o assentimento, levam à constituição de uma esfera pública, para usar o termo de Habermas. Para Kant, o esclarecimento se dá no âmbito do que ele chama de uso público da razão, que é contraposto ao uso privado. O uso público da razão é aquele exercido no mundo dos sábios, dos eruditos, no âmbito do conhecimento. Já o uso privado é aquele procedimento do pastor, do jurista, do militar ou do médico no exercício de suas atividades. O uso público deve ser inteiramente livre da interferência do governo ou das igrejas. O uso privado tem de seguir os ordenamentos da igreja, dos códigos, do exército ou dos regulamentos médicos. O pastor em suas atividades religiosas deve seguir os ordenamentos da igreja, o militar tem de obedecer à cadeia de comando, e os juristas precisam se referir ao direito positivo; porém, como intelectuais, o pastor pode escrever livros discordando da visão da hierarquia, o militar pode escrever sobre a doutrina militar em desacordo com as posturas estabelecidas e, do mesmo modo, os juristas podem elaborar críticas ao direito positivo. Dessa maneira, Kant pensa que a limitação da liberdade no uso privado da razão não atrapalharia em nada o desenvolvimento do esclarecimento.

As expressões uso público e uso privado nos sentidos empregados por Kant podem causar certa estranheza. Laursen acredita que a terminologia kantiana representa uma postura subversiva, pois retomaria o sentido antigo de “público”:

O substantivo “público” em alemão (*Publicum* ou *Publikum*) derivou seu significado diretamente de raízes no Latim que já possuíam uma dupla tradição. Por um lado, o latim *publicus* tomou seu significado mais antigo de *populus*, ou “o Estado, na medida em que repousa em uma comunidade natural de seres humanos”, como coloca um comentador moderno.¹⁵ Mas *publicus* também significava aquilo que estava a céu aberto, que não estava dentro de casa, ou que era de efeito ou uso geral na sociedade. Assim, as ruas, as praças, o teatro e os viadutos eram chamados “público”.¹⁶ O adjetivo “público” em alemão (*öffentlich*), que se traduz de modo mais literal como “aberto”, passou a ser associado com *Publicum* mediante esse último significado. (Laursen, 1986, p. 585)

¹⁵ Laursen está se referindo a Müllejans (1961, p. 5).

¹⁶ Laursen está se referindo a Höscher (1978, p. 420). Sobre a crítica pública ver Soraya Nour (2004, p. 70 ss.).

Um lento processo transforma “público” em algo que pertence ao príncipe, ao Estado. Kant subverte o sentido ao retomar a antiga concepção de público como algo aberto, comum aos cidadãos. Daí a importância da liberdade para o uso público da razão.

Em 1784, ano de publicação de “O que é o esclarecimento?”, já se pode ver indiretamente os temores de Kant diante da sucessão de Frederico II, pois já se percebia que o herdeiro não tinha a ampla visão de seu tio. O novo rei estabeleceu a censura de maneira mais rígida, e o próprio Kant foi censurado. Kant entra em um embate com a Faculdade de Teologia quando publica em uma revista partes do que constituirá *A Religião nos limites da simples razão* (1793).

No ano seguinte à morte de Frederico Guilherme II, Kant publica *O conflito das faculdades* (1798). Nesse texto, ele explica com detalhes o processo de censura que sofreu, inclusive divulgando a carta que recebeu do rei. O conflito de que trata o título diz respeito aos conflitos das faculdades ditas superiores, Teologia, Direito e Medicina, com a faculdade dita inferior, a faculdade de Filosofia.

A maneira como Kant concebe a universidade tem como base a estrutura existente na Albertina, mas, digamos, ele inverte a hierarquia. Como foi dito, a universidade era dividida em faculdades superiores, assim chamadas por causa de seu grande interesse político, e a faculdade inferior, a de filosofia (que incluía a matemática, as ciências naturais, a metafísica da natureza e a dos costumes, mas também a história, a geografia e o conhecimento erudito das línguas). A faculdade inferior deveria ser completamente livre, pois buscaria a verdade. Já as faculdades superiores poderiam sofrer um maior controle estatal, sem prejuízo na realização de suas missões.

Encontra-se aqui uma distinção similar àquela presente em “O que é o esclarecimento?”. Nas faculdades superiores, uma perspectiva similar ao uso privado da razão, e, na faculdade inferior, o uso público. Em ambos os textos, porém, causa estranheza a aceitação de grande interferência estatal no uso privado.

Uma explicação para a disparidade entre a defesa da liberdade plena no uso público e a aceitação de restrições no uso privado nos dois escritos pode ser encontrada na estratégia argumentativa kantiana. A defesa da liberdade no uso público da razão em “O que é o esclarecimento?” está vinculada a um propósito político articulado com uma estratégia retórica. Do mesmo modo, a defesa da liberdade em *O conflito das faculdades* também está articulada com uma estratégia retórica (cf. Clarke, 1997). Como há uma lacuna entre o poder e a razão, é necessário uma estratégia similar nos dois textos para a defesa do esclarecimento e da liberdade, quer dizer, para mostrar aos próprios governantes a vantagem em permitir a liberdade de escrita, em “O que é o Esclarecimento?”, e a liberdade na faculdade inferior, em *O Conflito das Faculdades*. Kant procura convencer os governantes de que observar as novas ideias e a crítica à administração no espaço público e na Faculdade de Filosofia seria proveitoso para o conhecimento do governante, e até poderia sugerir

alguma reforma para o próprio Estado. Em ambos os escritos, visando o progressivo esclarecimento e levando em conta o vão entre poder e razão, e, além disso, para não assustar o poder com uma possível atitude revolucionária, Kant admite a presença forte do governo no uso privado da razão e nas faculdades superiores.

Em *À Paz Perpetua*, livro que imita em suas divisões um tratado de paz, Kant, com fina ironia, reserva para a defesa da liberdade um suplemento com o título “Artigo secreto para a paz perpétua”, que consta de um único artigo: “as máximas dos filósofos sobre as condições de possibilidade da paz pública devem ser consultadas pelos Estados equipados para a guerra” (ZeF, AA 08: 368, p. 55). Os governantes podem consultar secretamente os resultados das pesquisas e análises dos estudiosos, mas, para que os estudiosos possam estabelecer os debates necessários para o bom conhecimento, é preciso que sejam livres, é necessária a liberdade de palavra e escrita. O artigo secreto visa a possibilidade da esfera pública.

Para concluir, pode-se dizer que a filosofia kantiana será fundamental na formação do espírito da Universidade de Berlim na versão presente nos textos de Humboldt (cf. Terra, 2019). Michael Clarke, entretanto, tem uma visão um tanto diferente:

É tentador interpretar o ensaio de Kant como um precursor [da] universidade alemã do século XIX, particularmente porque Fichte, Schelling e Humboldt prestaram tributos a Kant. O ideal neo-humanista do cultivo pessoal por meio da ciência exige liberdade acadêmica. Essa liberdade, porém, é a liberdade de distância e desapego de preocupações políticas. Como veremos, a liberdade defendida por Kant é uma liberdade crítica com um propósito político de esclarecimento. (Clarke, 1997, p. 66)

É preciso concordar com Clarke que, no ensaio de Kant, há um vínculo das faculdades superiores com o Estado; mas, de qualquer modo, a perspectiva kantiana do pensamento fundado na autonomia e visando o esclarecimento formam um horizonte a partir do qual foram desenvolvidos os elementos fundamentais que levaram à fundação daquela nova universidade em Berlim. De certa forma, podemos dizer que, em Berlim, houve uma ampliação para toda a universidade das características da Faculdade de Filosofia.

No entanto, há uma outra diferença importante entre a concepção de ensino de Kant e a de Humboldt, uma dimensão que mostra a amplitude das mudanças intelectuais, políticas e econômicas, na Prússia no início do século XIX. Trata-se do vínculo da universidade com a formação da cultura e da ciência em língua alemã, em Humboldt, contraposta à universidade nos limites da razão, na perspectiva kantiana. Essa perspectiva cosmopolita pode ser vista em uma passagem do final das lições de pedagogia dirigidas aos alunos do secundário, mas que vale também com mais força para os estudantes universitários:

[Deve-se orientar o jovem] à filantropia no trato com os outros e então às intenções <Gesinnungen> cosmopolitas. Em nossa alma há algo pelo que tomamos interesse: 1. pelo nosso Si <Selbst>; 2. por aqueles que conosco cresceram; e, então, 3. tem de ocorrer um interesse pelo bem do mundo <Weltbesten>. É preciso fazer as crianças conhecerem esse interesse para que elas possam por ele se animar. **Eles devem alegrar-se pelo bem do mundo mesmo que não seja vantajoso para a pátria ou para o ganho de si mesmos.** (Päd, AA 09: 499, p. 106. Ênfase minha)

Talvez as reflexões kantianas sobre a necessária liberdade, a comunicação entre cidadãos buscando a verdade, e a autonomia da Faculdade de Filosofia, possam nos dar algumas pistas para a resistência diante do descalabro de nossa época.

Referências Bibliográficas

- ARENDT, H. “Verdade e política” [1968]. In: *Entre o passado e o futuro*. Tradução: Mauro W. Barbosa. São Paulo: Perspectiva, 1972.
- ARENDT, H. *Lições sobre a filosofia política de Kant*. Tradução: André Duarte Macedo. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 1993.
- CLARKE, M. “Kant’s Rhetoric of Enlightenment”. In: *The Review of Politics*, vol. 59, no.1, 1997.
- HABERMAS, J. *Mudança estrutural da esfera pública* [1962]. Tradução: Denilson Werle. São Paulo: Unesp, 2011.
- HERDER, J. G. *Briefe zur Beförderung der Humanität* [1793-97]. 2. ed. Berliner Ausgabe, 2013.
- HÖLSCHER, L. “Öffentlichkeit”. In: *Geschichtliche Grundbegriff*. Band 4. Org. Otto Brunner, Werner Conze, e Reinhardt Koselleck. Stuttgart: Klett-Cotta, 1978.
- HUMBOLDT, W. “Unmaßgeblich Gedanken über den Plan zur Eirichtung des Litauischen Stadtschulwesens” [1809]. In: *Werke IV – Schriften zur Politik und zum Bildungswesen*. Darmstadt: WBG, 2010
- KANT, I. *Gesammelte Schriften: herausgegeben von der Deutschen Akademie der Wissenschaften*. 29 vols. Berlin: Walter de Gruyter, 1900-
- KANT, I. “Investigação sobre a evidência dos princípios da teologia natural e da moral” [1764]. Tradução: Luciano Codato. In: *Escritos pré-críticos*. São Paulo: Unesp, 2005.
- KANT, I. “Notícia do Prof. Immanuel Kant sobre a organização de suas preleções no semestre de inverno de 1765-1766”. In: *Lógica*. Tradução: Guido de Almeida. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1992.
- KANT, I. “Carta a Marcus Herz” [1772]. Tradução: Antonio Marques. In: *Dissertação de 1770. Seguida de Carta a Marcus Herz*. Lisboa: Imprensa Nacional, 1985.
- KANT, I. *Crítica da razão pura* [1781/1787]. Tradução: Fernando Costa Matos. Petrópolis: Vozes, 2012.
- KANT, I. “Resposta à pergunta: o que é esclarecimento?” [1784]. In: *Textos Seletos*. Tradução: Floriano de Souza Fernandes. Petrópolis: Vozes, 1974.

- KANT, I. “O que significa orientar-se no pensamento?” [1786]. In: *Textos seletos*. Tradução: Floriano de Souza Fernandes. Petrópolis: Vozes, 1974.
- KANT, I. *Crítica da faculdade de julgar* [1790]. Tradução: Fernando C. Mattos. Petrópolis: Vozes, 2016.
- KANT, I. *À Paz perpétua* [1795]. Tradução: Marco Zingano. Porto Alegre: L&PM, 2008.
- KANT, I. *Antropologia de um ponto de vista pragmático* [1798]. Tradução: Clélia Martins, Márcio Suzuki (revisão) e Vinicius de Figueiredo (revisão). São Paulo, Iluminuras, 2002.
- KANT, I. *Lógica* [1800]. Tradução: Guido de Almeida. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1992.
- KANT, I. *Sobre Pedagogia* [1803]. Tradução: Francisco Cock Fontanella. 2. ed. Piracicaba: UNIMEP, 1999.
- KÜHN, M. *Kant: Eine Biographie*. Munique: C.H. Beck, 2003.
- LAURSEN, J. C. “The subversive Kant: The vocabulary of ‘Public’ and ‘Publicity’”. In: *Political Theory*, vol. 14, no. 4, 1986.
- MERRIT, M. *Kant on Reflection and Virtue*. Cambridge, UK: Cambridge University Press, 2018.
- MÜLLEJANS, H. *Publicus und Privatus im Römischen Recht und im Älteren Kanonisch Recht unter besonderer Berücksichtigung der Unterscheidung Ius publicum und Ius privatum*. Munique: Hüber, 1961.
- NOUR, S. *À Paz Perpétua de Kant*. São Paulo: Martins Fontes, 2004.
- O’NEILL, O. *Constructions of Reason: Explorations of Kant’s Practical Philosophy*. Cambridge, UK: Cambridge University Press, 1989.
- PETRONE, G. L. “Il filosofo è soltanto un’idea”, in: Kant, Immanuel. *Enciclopedia filosofica*. Milano, Bompiani, 2003, p. 5-61.
- READINGS, B. *The University in Ruins*. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1996.
- SANTOS, L. R. R. *O cultivo das faculdades humanas nas Preleções de Kant sobre antropologia*. Tese de doutorado. Universidade de São Paulo, 2016.
- TERRA, R. “Humboldt e a formação do modelo de universidade de pesquisa alemã”. In: *Cadernos de Filosofia Alemã*, vol. 24, no. 1.
- TREVISAN, D. K. *Der Gerichtshof der Vernunft. Eine historische und systematische Untersuchung über die juridischen Metaphern der Kritik der reinen Vernunft*. Würzburg: Königshausen & Neumann, 2018.

Resumo: Este texto tem por objetivo revisitar a relação entre as reflexões de Kant sobre o ensino da filosofia e a centralidade da liberdade plena no exercício da pesquisa. A primeira parte indica a maneira como Kant concebe o ensino como guia, como atividade e exercício que conduzem o aluno e, principalmente, o estudante universitário a pensarem por si mesmos. Também se procura seguir o caminho da noção de pensar por si mesmo desde os primeiros escritos dos anos 1760 até que se torne uma das máximas do entendimento comum. A segunda parte recupera a concepção kantiana de esfera pública, partindo da *Crítica da razão pura* até os textos da década de 1790, e conclui com a concepção de universidade cosmopolita centrada na Faculdade de Filosofia.

Palavras-chave: *Selbstdenken*; ensino; uso público da razão; universidade.

Abstract: This text aims to revisit the relationship between Kant's reflections on the teaching of philosophy and the centrality of full freedom in the exercise of research. The first part outlines the ways in which Kant conceives teaching as a guide, as an activity, and as an exercise, leading the student, and particularly the university student, to think for themselves. It also seeks to track the notion of thinking for oneself since the first writings of the 1760s until it becomes one of the maxims of common understanding. The second part seeks to recollect the Kantian conception of public sphere from the *Critique of pure reason* to the texts of the 1790s, concluding with the conception of a cosmopolitan university centered on the Faculty of Philosophy.

Keywords: *Selbstdenken*; teaching; public use of reason; university.

Recebido em: 10/2020

Aprovado em: 11/2020

Vida e morte na filosofia prática de Kant: elementos para uma análise do aborto, a partir da *Fundamentação* e da Doutrina da virtude

[Life and Death in Kant's Practical Philosophy: Elements
for an Analysis of Abortion based on *Groundwork* and
Doctrine of Virtue]

Delamar José Volpato Dutra*

Universidade Federal de Santa Catarina (Florianópolis, Brasil)

"It is best to be clear about this idealized case [abortion] first for once we clear about it, we have a guide that helps us to think about other cases, which force us to consider exceptional circumstances" (Rawls, 2005, p. 243, nota 32).

Viés ético e viés jurídico em relação ao aborto

Há diversas maneiras de tratar da questão do aborto. Sob um ângulo ético, Singer (1993) e Marquis (2014) são dois exemplares de tal tratamento, o primeiro de forma favorável ao aborto, o segundo de forma contrária. Nesse particular, o texto de Singer é relevante por ter relacionado, de forma consistente, os fetos e os animais¹.

* djvdutra@yahoo.com.br

¹ "Comparing, and in some cases equating, the lives of humans and animals is exactly what this book is about; in fact it could be said that if there is any single aspect of this book that distinguishes it from other approaches to such issues as human equality, abortion, euthanasia, and the environment, it is the fact that these topics are approached with a conscious disavowal of any assumption that all members of our own species have, merely

Sob um viés jurídico, em 1970, *Roe v. Wade* chegou à Suprema Corte dos Estados Unidos e em 22 de janeiro de 1973 a Corte decidiu por sete votos a dois pela permissão do aborto, segundo um esquema de trimestres, isso de forma contrária à legislação penal da maioria dos Estados da federação. Em 1971, Thomson escreveu um artigo a respeito do aborto, já no contexto dessa disputa jurídica sobre a questão. Esse artigo de Thomson suscitou um grande debate sobre o aborto. Duas das reações ao mesmo foram a de Finnis (1973) e a de Hare (2002).²

As reações de Finnis e de Hare recusam como promissora a tratativa da questão do aborto pelo viés jurídico, ou seja, pelo viés dos direitos. De acordo com ambos os autores, dever-se-ia resolver, previamente, a questão moral do aborto. Nesse viés, Hare (2002, p. 148) toma os direitos como sendo problemáticos, pois eles seriam o “stamping ground of intuitionists”. Já, para Finnis (1973, p. 130), os direitos não seriam o argumento fundamental, visto que fundamental seria justamente analisar a intenção de matar uma vida humana, aliás, a mesma intenção que se encontra na proibição absoluta do suicídio, no que, por certo, não haveria que se falar da errância do suicídio por estar nele em questão um direito. Aliás, ambos defendem que só na aparência o argumento de Thomson seria jurídico. Na verdade, ela teria mobilizado um argumento moral. Nesse diapasão, Finnis constrói a sua argumentação em um viés que ele chama de ética tradicional ocidental. Hare argumenta a partir de um viés utilitarista e kantiano. Ambas são posições éticas restritivas ao aborto, e não jurídicas.

O fato é que, já com Hare os kantianos passam a tratar diretamente da questão do aborto. Talvez, um dos primeiros textos diretos sobre isso seja o de Gensler (1986), seguido pelo de Hare (1989). Esse caminho conduz a análise do aborto em Kant nos termos de alguma versão do imperativo categórico. Porém, como ver-se-á, assim como Finnis e Hare tomaram por problemático o caminho jurídico seguido por Thompson, ambos passarão por um diagnóstico semelhante por parte de Denis (2007), cuja avaliação afirmará que essa estratégia moral kantiana de tratamento do aborto com base em alguma versão do imperativo categórico traz poucas luzes sobre a problemática. Ademais, haveria questões prévias a serem resolvidas, como se o feto seria ou não seria uma pessoa, questão essa que o imperativo categórico pressuporia, mas não trataria diretamente.

No que diz respeito a esse ponto, dois posicionamentos podem ser apresentados. Um deles despersonaliza o feto, pelo menos até um certo estágio de seu desenvolvimento, como fê-lo a Suprema Corte dos Estados Unidos em 1973; o outro personaliza o feto, em geral, desde a concepção. Pretende-se alinhar Kant no contexto dessa discussão.

because they are members of our species, any distinctive worth or inherent value that puts them above members of other species” (Singer, 1993, p. IX).

² Os textos de Hare foram publicados em 1975, *Abortion and the Golden Rule*, e em 1989, *A Kantian Approach to Abortion*. Ambos estão no livro *Essays on Bioethics*.

Imperativo categórico e aborto: Hare e Gensler *versus* Denis

Qual é a perspectiva kantiana imputada a Hare? Já no texto de 1975, Hare combatia Thompson devido ao uso feito por ela de termos como *direito* e *pessoa*. Direitos, para ele, como dito, são o *stamping ground of intuitionists*, o que significa que tudo pode ser um *direito*, a depender da intuição, o que leva a direitos que “cannot simultaneously be complied with” (Hare, 2002, p. 148). No caso do conceito de *pessoa*, ele teria *fuzzy edge* (Hare, 2002, p. 150). Portanto, ele recusa as duas perspectivas, aquela dos direitos e aquela da personalização. No lugar, ele diz ser necessária uma teoria moral que responda como o feto deve ser tratado (Hare, 2002, p. 150), a qual ele vai encontrar, de forma exemplar, na regra de ouro e no imperativo categórico (Hare, 2002, p. 153). Segundo Hare, a regra de ouro, o imperativo categórico, a teoria do observador ideal, a teoria do contratante racional, vários tipos de utilitarismo e o prescritivismo universal por ele mesmo proposto, têm em comum a justificação lógica que o seu prescritivismo aponta. Tal base lógica, no que concerne ao aborto, seria mais bem formulada por meio da regra de ouro:

[...] that we should do to others as we wish them to do to us. It is a logical extension of this form of argument to say that we should do to others what *we are glad was done to us*. Two (surely readily admissible) changes are involved here. The first is a mere difference in the two tenses which cannot be morally relevant. Instead of saying that we should do to others as we wish them (in the future) to do to us, we say that we should do to others as we wish that they had done to us (in the past). The second is a change from the hypothetical to the actual [...] The application of this injunction to the problem of abortion is obvious. If we are glad that nobody terminated the pregnancy that resulted in *our* birth, then we are enjoined not, *ceteris paribus*, to terminate any pregnancy which will result in the birth of a person having a life like ours. (Hare, 1975, p. 208).

Segundo ele, a universalidade, que é a parte lógica da regra de ouro, “requires us to make the same moral judgment about qualitatively identical cases, and about cases which are *relevantly* similar” (Hare, 1975, p. 208-9). Pela regra de ouro, epiteta Hare, poucos prescreveriam o próprio aborto, sendo, portanto, de se pressupor uma cautela de preservar a vida e de deixar a pessoa se suicidar, caso realmente não quisesse viver, mas tal, certamente, também seria proibido pelo imperativo categórico. Desse modo, se há alguma satisfação em não ter sido abortado, a prescrição do aborto dos outros geraria uma inconsistência lógica. Tal inconsistência sinalizaria, ademais, para um problema de equidade na consideração dos interesses de todos.

No texto específico a respeito de Kant, Hare (1989) direciona o questionamento a como cada um aconselharia sua mãe a respeito da possibilidade de seu próprio aborto. Cada um teria que considerar a possibilidade de sua mãe ter

abortado, o que implicaria “[...] if she had had an abortion, I would not now have existed” (Hare, 2002, p. 173). O que dever-se-ia querer? “I shall not, other things being equal, will (to use another Kantian term) that she should have the abortion, thereby depriving me of the possibility of existence” (Hare, 2002, p. 150). A pergunta, então, seria: por que não se poderia querer a sua própria não existência?

Sabidamente, Hare pensa que o utilitarismo de ato e o kantismo podem ser reconciliados. Isso implicaria, para ele, ter que se pôr no lugar dos afetados, ou seja, dever-se-ia proceder de tal modo que as consequências para as preferências de todos os afetados teriam que ser consideradas imparcialmente, sob pena de, em não sendo assim, a pessoa ser egoísta amoralista. O resultado da aplicação do utilitarismo de ato formulado de forma apropriada, bem como sob um viés kantiano, “[...] levar-nos-ia ao ponto de vista que, considerando todas as gravidezes juntas como uma classe, o aborto seria errado na vasta maioria deles. Por isso eu disse que meu argumento apoiou a visão de que o aborto é errado *em geral*” (Hare, 2002, p. 179). Segundo ele, a grande questão é se podemos fazer exceções à proibição do aborto e se essas exceções podem ser outras além daquelas admitidas para o homicídio (Hare, 2002, p. 179).³

Hare não avança o argumento, mas se a consistência lógica de sustentar a correção do aborto implicar, como ele defende, a prescrição do próprio aborto, isso equivaleria a um tipo de suicídio mediante auxílio de terceiro, ou seja, poderia alguém querer a sua própria não existência? Por certo, para Kant, não se pode querer o suicídio, nunca, sem exceção.

Nesse diapasão do uso do imperativo categórico para tratar do aborto, Gensler (1986, p. 83) tem um argumento mais econômico e põe o acento na consistência: “[...] abortion is wrong and certain Kantian consistency requirements more or less force us into thinking this”. Assim como Hare, ele apela à regra de ouro como base: “Se você for consistente em pensar que o *aborto é permitido normalmente*, então, você consentirá com a ideia de *você ter sido abortado* em circunstâncias normais” (Gensler, 1986, p. 93). Poder-se-ia dizer, aquele que prescrevesse o próprio aborto, das duas uma, ou seria cínico ou estaria a prescrever o próprio suicídio mediante auxílio de terceiro. Em ambos os casos, o argumento não se sustentaria.

Devido às contusões de se aplicar alguma formulação do imperativo categórico ao caso do aborto, Denis (2007) toma posição em relação aos trabalhos de Hare e Gensler no sentido de que a ética kantiana tornaria o aborto *prima facie* errado (Denis, 2007, p. 549). Primeiro, ela contesta que o imperativo categórico possa ser operacionalizado nos termos da regra de ouro, pois implicaria, por exemplo, que a contracepção poderia ser tão errada quanto o aborto (Denis, 2007, p. 551). Segundo ela, “An agent’s use of abortion to spare herself from the

³ Sobre a possibilidade de estender as exceções do homicídio para o aborto ver Volpato Dutra (2015, p. 165-178).

difficulties of an unintended pregnancy, delivery, and surrender or raising of a child she's not prepared to care for, is not rendered ineffective in a world in which all women in her situation use abortion as a means to that end" (Denis, 2007, p. 555). Ainda que o esforço reconstrutivo de Denis seja louvável, ela pensa circunstâncias que não poderiam ser impostas à universalidade do imperativo categórico. Ora, se isso fosse feito, o mesmo raciocínio seria cabível no caso daquele que não estivesse disposto a cumprir a promessa de devolver o empréstimo feito, a depender das dificuldades que viesse a enfrentar, ou daquele que mentisse para salvar a vida de alguém. Kant não permite essa circunstanciação.

Na parte construtiva do seu trabalho, ela toma uma formulação possível do imperativo categórico como fórmula da lei universal, qual seja, aquela da contradição na vontade, para provar por que não se poderia querer certas máximas, o que pode ser exemplificado do seguinte modo: "The *imperfect* duty of beneficence is grounded in the fact that we humans cannot rationally will that we universally ignore one another's needs and desires" (Denis, 2007, p. 563). Com base em Herman (1993), ela aplica o imperativo categórico como fórmula da lei universal, aquela da contradição na vontade, ao caso de como justificar a morte de alguém em autodefesa. Sabidamente, Herman sustenta que a autodefesa não pode ter a intenção de matar, mas somente a intenção de resistir à agressão, resistência à máxima de agressão do outro, por isso, não haveria autodefesa possível contra a ação de alguém inocente (Herman, 1993, p. 130).⁴ Aplicado ao caso do aborto, para Denis, isso implicaria considerar a circunstância de o feto não ser uma pessoa (Denis, 2007, p. 564). Porém, ela tem o cuidado de anotar que a despersonalização foi problemática sob o viés de sua operacionalização histórica: "The history of humans' exclusion of other species, and humans of other races, from the scope of agency suggests a human tendency to narrow our conception of agency to beings very much like us physically, psychologically, and behaviorally" (Denis, 2007, p. 565). Por isso, ela sugere cautela na despersonalização. Mesmo com essa ressalva, ela pensa ser razoável a despersonalização dos fetos: "it is not a matter of underdeveloped, fluctuating, fledgling, degenerating, or impaired agency that makes us hesitate in calling them (fetuses) agents, but an absence of any traces of agency" (Denis, 2007, p. 566).

Ela não deixa de considerar a questão da potencialidade, algo claramente considerado por Herman em relação ao alargamento da comunidade moral para incluir as gerações futuras. É com esse desiderato que Denis retoma a posição de Wood que propõe a retirada do princípio da personificação, já que, de acordo com esse princípio, a natureza racional só deveria ser respeitada em pessoas. A retirada de tal princípio permitiria poder considerar o respeito à natureza racional potencial (Denis, 2007, p. 566). Voltar-se-á a esse ponto a propósito de Wood.

⁴ Em relação a Aquino, ver Schwartz (2018).

Ao final de sua argumentação, incluso considerando a potencialidade, ela dá uma clara prioridade à mulher em relação aos fetos: “The most obvious practical reason *not* to extend the scope of agency to include human fetuses is an interest in the well-being and reproductive freedom of women” (Denis, 2007, p. 569). Não obstante, ela considera a sugestão de Thomson, em conjunção com Herman, para perscrutar se o dever de ajuda seria extensível aos fetos (Denis, 2007, p. 574). Como já mencionado, Herman sugeriu que a comunidade moral deveria albergar as futuras gerações (Herman, 1993, p. 62), o que implicaria, por certo, uma consideração da potencialidade dos fetos. Para Denis, primeiro, essa ampliação da comunidade moral não é necessária (Denis, 2007, p. 574). Segundo, o valor da potencialidade do feto não tem o mesmo status moral da mulher grávida, isso porque não se trataria de violação de quaisquer direitos de pessoas potenciais, nem violação de deveres para com elas, mas meramente um dever de respeito à natureza racional em geral, já que há a recusa da personificação desses entes (Denis, 2007, p. 577).

A sua conclusão é a de que o imperativo categórico não tem muito a oferecer em relação ao aborto, pois ele é dependente de decidir se o feto é ou não é um agente racional, um membro da comunidade moral. Sem embargo de eles não serem pessoas, coisas eles também não o são, já que eles poderão se tornar uma pessoa, o que abre a discussão com Wood (Denis, 2007, p. 578). Seja como for, ela vindica o diagnóstico de Rawls da epígrafe a este texto sobre a importância da questão do aborto, especificamente em relação a Kant: “This analysis of abortion is important for Kant’s ethics generally because if our interest in having something plausible to say about the morality of abortion leads us to reject the personification principle, it will have effects well beyond the issue of abortion” (Denis, 2007, p. 577). Por exemplo, uma questão para além do aborto é aquela em relação aos animais. Nesse ponto, torna-se adequado apresentar a proposta de Wood de tratamento da natureza racional, em abstrato, potencial, e o tratamento da natureza racional, em pessoas. Após a reconstrução do argumento de Wood, voltar-se-á para a proposta de Denis de tratar o aborto a partir da *Doutrina da virtude*, em vez da *Fundamentação*.

Despersonalização: a proposta de Wood *versus* a de Denis

De acordo com Wood (2008), humanidade e personalidade, em Kant, são necessariamente coextensivas (p. 291). Trata-se da capacidade de se propor um fim e de obedecê-lo, tal qual aparece na Introdução à *Doutrina da virtude*. Porém, ele mesmo aponta uma exceção a essa tese, justamente a nota da p. 26 de *A Religião*. Eis a citação:

The one exception might be R 6: 26n, where Kant says that from the fact that a being has reason it does not follow that it is capable of representing its maxims as universal laws or that its reason is capable of being unconditionally practical. If Kant's point here is merely that the concepts of humanity and personality are different, then what he says is correct. But if he is claiming that a being might have humanity without personality, then I think he is wrong, for reasons given in the text (Wood, 2008, p. 291, nota 7).

O que Kant parece sustentar na nota é que sem o fato da lei moral não haveria a consciência “[...] da independência de nosso arbítrio quanto à determinação por todos os outros motivos impulsores (da nossa liberdade) e, deste modo, ao mesmo tempo da imputabilidade de todas as ações” (RGV, AA 06: 26n).⁵ Por certo, uma coisa é dizer que a condição de imputabilidade é a consciência da ilicitude, como, aliás, estabelece o art. 26 do Código Penal – “Inimputáveis, Art. 26 - É isento de pena o agente que, por doença mental ou desenvolvimento mental incompleto ou retardado, era, ao tempo da ação ou da omissão, inteiramente incapaz de entender o caráter ilícito do fato ou de determinar-se de acordo com esse entendimento” – o que, para Kant, presume a lei moral; outra coisa é dizer que alguém sem essa capacidade não seria humano. Imputabilidade ou, como aqui se defende, personalidade, é uma coisa, humanidade é outra coisa. A coextensão só é palatável sob o viés numérico.⁶

Wood contrasta o respeito à ainda mera possibilidade da personalidade do feto e o respeito à personalidade atual da gestante. Segundo ele, forçar alguém a fazer um aborto ou proibir que este seja feito mostra extremo desrespeito do direito da natureza racional na pessoa da mulher gestante (Wood, 2008, p. 98). Para tal, ele avança essa justificativa: “Part of my reason for giving this answer is social and historical, having to do with the way human cultures have traditionally treated women, and how we should be trying to treat them now” (Wood, 2008, p. 98). Ou seja, a razão que ele oferta para tal parece ser mais circunstancial e histórica do que normativa.

A potencialidade para a personalidade não implica um direito de não ser destruído ou morto, pois, para ele, a linha divisória para tal desiderato seria o nascimento. Antes do nascimento, o tratamento do aborto é afeto à virtude, não ao direito. Em outras palavras, uma vez mais, algo eticamente ordenado não seria juridicamente obrigatório. Segundo ele, “It is a separate question whether the value of a fetus, and of its development to the point of birth, might constitute a reason for a woman to regard as an ethical duty her carrying it to term even at considerable cost to her own health and welfare. Probably there is such an ethical duty, at least

⁵ As referências a Kant seguem a uniformização proposta pela Kant-Studien Redaktion, disponíveis em [http://www.kant.uni-mainz.de/ks/abhandlungen.html]. As citações literais são feitas a partir das traduções para o vernáculo das referidas obras.

⁶ Sobre isso ver VOLPATO DUTRA, Delamar José. Humanidade, dignidade e personalidade na Doutrina do direito de Kant.

in many cases” (Wood, 2008, p. 291). No entanto, seria um direito da gestante fazer ou não tal escolha ética. Porém, neste caso, necessário que se diga, ou não é possível estabelecer algo eticamente correto sobre o aborto e, no limite, algo correto sobre qualquer assunto ético, o que implicaria um tipo de subjetivismo ético (Van Roojen, 2015, p. 99s; Rachels, 2013, cap. 3), ou o direito implicaria a liberdade de fazer algo considerado não eticamente justificável.

Um problema, observa ele, para essa separação entre o direito e a ética, - certamente, típica da arquitetura kantiana de *A metafísica dos costumes*, - é que o próprio Kant não teria feito tais distinções em relação à personalidade, ao contrário, como se verá abaixo, Kant parece aceitar que o feto é uma pessoa. Escreve ele: “Kant asserts, without any explicit argument, that even small children are persons, even that ‘the offspring is a person’, and the parental duty to care for the offspring ‘follows from conception [or procreation] (*aus der Zeugung*)’ (MS, AA 06: 280)” (Wood, 2008, p. 99). Ele esclarece que a palavra *Zeugung* poderia significar *concepção*, porém, ainda que o argumento da personificação a partir da concepção pudesse ser atribuído a Kant, ele não teria feito isso explicitamente (Wood, 2008, p. 291).

Sobre esse ponto preciso há bastante controvérsia. Byrd & Huruschka (2010) concluem que “On the question of discriminating against human beings based on the level of their physical development, Kant notes that every human being is a person from the moment of conception onwards. [...] If any human being is a *homo noumenon* and thus a bearer of rights, then *every* human being (including the human embryo) is a *homo noumenon* and a bearer of rights” (p. 292-3), com o que concorda Kain (2009). Já Griffin diverge: “embryos and fetuses do not have human rights, though there may be moral considerations other than human rights that serve to prohibit abortions” (Griffin, 2008, p. 220). No demais, a ética kantiana comporta boa dose de especismo, embora não chauvinismo humano (O'Neill, 1998, 212), e é, amiúde a não mais poder, logocêntrica.

Wood toma como base o texto de *A religião* para estatuir que a dignidade da natureza racional inclui três predisposições, a saber, moral, técnica e pragmática (Wood, 1998, p. 189). Para ele, um dos maiores problemas da ética kantiana seria o princípio da personificação: “This principle says that rational nature is respected only by respecting humanity *in someone's person*, hence that every duty must be understood as a duty to a *person* or persons” (Wood, 1998, p. 196). Segundo um tal raciocínio, não seriam pessoas “[...] small children and people who have severe mental impairments or diseases which deprive them, either temporarily or permanently, of the capacity to set ends according to reason” (Wood, 1998, p. 198). Isso implicaria um duplo desrespeito:

[...] The point is that it would show contempt for rational nature to be indifferent to its potentiality in children, and to treat children as mere things or as mere means to the ends of those beings in whom rational nature is presently actual. [...] Similar points

might be made about respecting rational nature in people who have temporarily lost it through disease or injury. It would show contempt for rational nature not to care about them, and to do nothing to help them recover their rational capacities (Wood, 1998, p. 198).

Ele registra, também, como problemáticos, para a ética kantiana, o sentimento de respeito aos mortos, o que significaria honrar a natureza racional que já esteve em um corpo que morreu, bem como a exigência de consentimento da pessoa viva para que seus órgãos pudessem ser *doados post mortem* (Wood, 1998, p. 198-9). Como não são mais pessoas, poderiam ser tratados como coisas.

Para dar conta dessas intuições, a ética kantiana teria que rejeitar o princípio da personificação, pois o valor dos seres não racionais, devido a sua fragilidade, teria até que ter prioridade em relação aos fins dos seres racionais pessoas (Wood, 1998, p. 199). Pareceria que a personalidade deveria ser estendida a todos os seres humanos vivos. Porém, isso implicaria um duplo problema, em relação à questão do aborto e em relação a preconceitos especistas (Wood, 1998, p. 199). Por isso, ele propõe rejeitar o princípio da personificação no âmbito da *Doutrina da virtude*, que é o princípio taxinômico que divide os deveres éticos em deveres para consigo e para com os outros, ou seja, com base no ter ou não ter personalidade, ser ou não ser pessoa. Com isso, a ética se rearticulária para haver deveres em relação aos seres não racionais, não somente indiretos, ou seja, em relação a deveres para com os seres racionais pessoas, mas deveres diretos. Os animais experimentariam, como os humanos, por exemplo, prazer e dor (Wood, 1998, p. 202), então, deveriam ter uma melhor consideração por parte dos agentes virtuosos. Ele chega mesmo a afirmar que “The view I am defending falls considerably short of saying that animals have *rights*” (Wood, 1998, p. 202).

O texto de Wood que Denis cita é o de 1998, o qual, aliás, parece não ter ressonância no escrito mais tardio de 2008.⁷ Wood, aparentemente, volta atrás em relação à sua posição de 1998, na qual advogou forte impacto de sua proposta sobre a questão do aborto, ainda que não a tenha desenvolvido: “But if it abandons the personification principle, as I am advocating, then the Kantian position could also make room for arguments that respect for rational nature might limit what it is permissible to do to fetuses because, like small children they are beings which have rational nature potentially” (Wood, 1998, p. 209).⁸ Como dito, no texto de 1998, ele chega a equiparar a sua posição com aquela de atribuir direito aos animais. Sem

⁷ Wood (2008). Neste livro ele nem menciona a problemática do que ele chamou de *personification principle* (Wood, 1998), inclusive, parece um retrocesso em relação à questão dos animais.

⁸ Interessante observar que ele registra a diferença no modo como o corpo da gestante está implicado na proteção de bebês e na proteção de fetos “[...] obviously issues about violating the bodily integrity of an actual person in order to protect the claims of a fetus do not arise in the same way in the case of small children. So claims on behalf of fetuses will be harder to make out than those on behalf of children” (Wood, 1998, p. 209). Ou seja, tem-se, no caso do aborto, um corpo dentro de outro corpo.

embargo dessas considerações, a posição assumida em 2008 é bem menos condescendente com fetos e com animais.

Denis (2008), como já anunciado, propõe deslocar o tratamento do aborto da *Fundamentação* para a *Doutrina da virtude*. Um movimento, como visto, já operado por Wood. O ponto de fuga, para ela, serão os deveres para consigo enquanto natureza animal, em especial por parte da gestante:

I show that Kant's fundamental moral requirement that one respect oneself (as well as others) as a rational being, combined with Kant's view of our animal nature, form the basis for a view of pregnancy and abortion that focuses on women's agency and moral character without diminishing the importance of their physical and affective aspects (Denis, 2008, p. 118).

Em seu ponto de vista, os deveres para consigo requerem “preserving the conditions of one's agency, including not only one's ability to determine one's will through reason alone, but also one's natural powers” (Denis, 2008, p. 119). Isso, por exemplo, teria levado Kant a condenar a gula e a embriaguez porque implicariam uma certa letargia depois da satisfação (MS, AA 06: 427).

Como se pode perceber pela interpretação de Denis, “A virtuous Kantian agent recognizes that how she treats her body reveals how she views and values herself as a rational being. Such an agent sees her body as an extension and a condition of her agency; she appreciates her animal nature for its reason-supporting role” (Denis, 2008, p. 122). Nesse último cenário, ela analisa a gravidez, visto esta impactar a dignidade e a agência da mulher. Com efeito, a gravidez seria perigosa para a vida da gestante⁹ e impactaria, também, os seus planos de vida (Denis, 2008, p. 124). Além disso, poderia implicar dependência financeira de outros, já que teria reflexos também no mundo do trabalho. Inclusive, poderia levar a mulher a ser valorizada e a se valorizar especialmente como gestante, o que poderia ser até

⁹ Boucher (2012) parece explorar esse ponto em relação a uma possível justificação do aborto como direito de autodefesa, nos termos da filosofia hobbesiana. Por certo, no estado de natureza, o direito natural implica até o direito ao corpo do outro, não obstante, isso também vale para o feto que teria, então, direito ao corpo da mãe. Vale anotar que no estado de natureza, a contenda de direitos se resolve pelo direito do mais forte, o que conduz ao estado de guerra. Já, no estado civil, teria que avaliar se uma gestação constitui um contrato com o feto. Segundo Kant, o feto foi trazido ao mundo sem seu consentimento [*Einwilligung*], portanto, de forma discricionária [*eigenmächtig*] (MS, AA 06: 281). Fazer sexo, para Kant, não é um dever, já que se trata de um fim que se busca pela animalidade, no entanto, se ele for feito, é um dever fazê-lo em condições compatíveis com a dignidade humana. Há a opção entre fazer ou não fazer sexo, mas, em este sendo feito, não poderia a sua finalidade ser frustrada. É o que se depreende do capítulo sobre a voluptuosidade da *Doutrina da virtude*. Não pode, também, a mulher alegar que toda gravidez seja perigosa, haja vista, 1] a maioria das gravidezes não levar à morte e 2] haver, no geral, *actio libera in causa* na prática do ato que leva à gravidez, portanto, uma certa aceitação do risco. Ademais, há em Kant uma clara prioridade dos deveres perfeitos para com os outros em relação aos deveres perfeitos para consigo, como se depreende da sua recusa do *ius necessitatis*. No estado civil, até que ponto isso poderia gerar obrigações recíprocas, foi algo pouco discutido pela comentadora. Para uma visão oposta a de Boucher (2012) ver Cooper (2018).

degradante, se o seu valor fosse reduzido a essa função biológica (Denis, 2008, p. 124).

Nesse mesmo viés, ela analisa, também, o aborto. Fetos, para ela, não são seres racionais livres. Eles não são responsáveis. Ainda assim, eles têm significação moral (Denis, 2008, p. 126). Já que o feto não é pessoa, o dever para com ele seria indireto, como é indireto em relação aos animais. O foco, portanto, será analisar o aborto pelo viés do dever da mulher para consigo mesma no sentido de mostrar consideração pelo funcionamento adequado de sua natureza animal, incluindo o cultivo de sentimentos morais (Denis, 2008, p. 126). Esse último ponto, por exemplo, foi importante para o tratamento dos animais por parte de Kant, já que, para ele, maus tratos em relação aos animais conduziram a maus sentimentos entre os próprios humanos, como a falta de compaixão pelo sofrimento alheio (MS, AA 06: 443). Nessa direção, o mesmo deveria ser averiguado em relação ao aborto (Denis, 2008, p. 129), especialmente em consideração aos sentimentos seguintes: “Some women—even those most sure that they do not want a child (at the time)—find abortion a traumatic experience of loss. Women may quickly form strong emotional attachments even to unwanted fetuses” (Denis, 2008, p. 130); “A woman may have no duty to her fetus, but she has duties to herself with regard to her fetus” (Denis, 2008, p. 131). Dito claramente, o dever em relação ao feto é indireto, ou seja, decorre de deveres para consigo mesmo.

Nesse diapasão, a mulher deveria ser cuidadosa em relação à decisão de abortar porque poderia atingir seus sentimentos de amor, simpatia e ligação com os outros. De acordo com essa consideração, “Depending on their maxims, some abortions are morally permissible (e.g., to avoid having to drop out of school); some morally required (e.g., to preserve one’s life)” (Denis, 2008, p. 132). Ela exemplifica o caso do feto diagnosticado com uma doença incurável. A mulher pode sentir que é melhor o aborto do que uma vida curta insuportável para o bebê. Um tal aborto fortaleceria os sentimentos de amor, simpatia e proteção (Denis, 2008, p. 132). Portanto, a sua proposta não usa os sentimentos da mulher para limitar o aborto, muito embora registre haver custos emocionais no mesmo. A proposta foca no caráter moral da mulher e na sua agência. Trata seus sentimentos e sua racionalidade como importantes (Denis, 2008, p. 133).

Em relação ao tratamento da potencialidade, suscitado por Wood, para quem, como visto, a indiferença em relação à potencialidade do feto vir a ser uma pessoa poderia ser uma expressão de desrespeito, Denis assim se manifesta: “a virtuous Kantian agent’s thinking about pregnancy, parenthood, and abortion will be influenced by her recognition that (most) fetuses are potential rational beings” (Denis, 2008, p. 135). Registra, também, que os sentimentos morais da mulher em relação ao seu feto serão influenciados por esse reconhecimento da potencialidade desse feto vir a ser uma pessoa (Denis, 2008, p. 135). Finalmente, o sentimento de perda que a mulher sente depois de uma gravidez que não deu certo, ou de um

aborto “[...] has to do with never getting to know the person her child would have become” (Denis, 2008, p. 136).

Na comparação com Wood, avalia ela, este não provou que “abortion is clearly almost always wrong because it clearly almost always fails to respect the rational nature potentially in the fetus” (Denis, 2008, p. 136). Ademais, diferentemente de Wood, ela não trabalha com uma reformulação de Kant, mas em analogia com o que o próprio Kant desenvolveu, por exemplo, em relação ao tratamento devido aos animais. Nesse viés, ela pôde concluir que o aborto por certo é problemático, mas ele é, às vezes, permitido e até mesmo exigido.

Vale anotar que o seu argumento em relação ao aborto ser exigido, em caso de ser necessário para a gestante salvar a sua vida, é problemático sob um viés kantiano, haja vista Kant não aceitar o *ius necessitatis*. Aliás, como argumentou Herman, acima, o ato de matar, sob um ponto de vista ético, é problemático até mesmo para a legítima defesa. Kant parece bastante estrito quando se trata de matar um ser humano. Ele recusa, por mais de uma vez, o *ius necessitatis*, ele tem restrições em relação ao infanticídio e condena o suicídio. Ele aceita a pena de morte, mas, como diz o próprio nome, trata-se de uma pena, portanto, de algo que o criminoso poderia evitar: “Ninguém sofre uma punição porque quis *a punição*, mas porque quis uma *ação punível*” (MS, AA 06: 335).

Conclusão

Registra-se o deslocamento do tratamento do aborto da *Fundamentação* para a *Doutrina da virtude*. Wood propôs reformular a aquitetônica desta última obra dando um status melhor à natureza racional em geral, para incluir não só as pessoas. Ele pensa, com isso, em melhorar o status dos animais, mas, claramente, isso tem implicação também para o tratamento dos fetos, como ele mesmo registra *en passant*. Denis, por seu turno pretende explorar o caminho proposto por Kant em relação aos animais, ou seja, os deveres indiretos das pessoas em relação a seres que não são pessoas. Nesse sentido, ela aproveita da estrutura do pensamento kantiano em relação ao problema moral dos animais para estendê-lo aos fetos.

Tais propostas apontaram para o caráter problemático do tratamento dos fetos e dos animais, a partir da *Fundamentação*. No entanto, essas proposições demonstram que o caminho encetado também não é promissor, haja vista Wood ter que reformular Kant no sentido de atenuar o caráter restritivo que o conceito de pessoa opera em relação ao status moral de fetos e de animais. Como dito, Wood propõe desconectar o tratamento da natureza racional da sua ligação com o conceito de pessoa. Já, Denis, por seu turno, pretende estender aos fetos a estratégia kantiana de tratamento dos animais. Sem embargo, além de fazerem acréscimos que não estão na *Doutina da virtude*, essas formulações desconsideram uma afirmação explícita de Kant de que os fetos seriam pessoas, a qual está

justamente na Doutrina da virtude (MS, AA 06: 422), sem contar as fortes indicações que há na *Doutrina do direito* de que os fetos são pessoas. Por isso, ao final da presente conclusão, aponta-se como promissor seguir o caminho que Thompson sugeriu no sentido de tratar a questão do aborto pressupondo que os fetos são pessoas. Este, também, parece um caminho promissor para tratar da questão do aborto pelo viés da *Doutrina do direito*, sob o pressuposto de que fetos são pessoas.¹⁰ Esse viés parece ter a vantagem de estar de acordo com os textos kantianos e não despersonalizar os fetos, o que é importante, inclusive, frente à experiência histórica ruim face à despersonalização.

Referências bibliográficas

- ALTMAN, M. C. *Kant and Applied Ethics. The Uses and Limits of Kant's Practical Philosophy*. Oxford: Wiley-Blackwell, 2011.
- BECKENKAMP, J. *Introdução à filosofia crítica de Kant*. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2017.
- BOUCHER, J. "Thomas Hobbes and the Problem of Fetal Personhood". In HIRSCHMANN, N., WRIGHT, J. H. (eds.) *Feminist Interpretations of Thomas Hobbes*. Pennsylvania: Pennsylvania State University Press, 2012, p. 219-239.
- BYRD, B. S., HRUSCHKA, J. *Kant's 'Doctrine of Right': A Commentary*. Cambridge: Cambridge University Press, 2010.
- CARANTI, L. *Kant's Political Legacy: Human Rights, Peace, Progress*. Cardiff: University of Wales Press, 2017.
- COOPER, K. W. "Hobbes on the Ethic and Jurisprudence of Life". In COURTLAND, S. D. [ed.]. *Hobbesian Applied Ethics and Public Policy*. New York: Routledge, 2018, p. 125-142.
- DEAN, R. *The Value of Humanity in Kant's Moral Theory*. Oxford: Clarendon Press, 2006.
- DENIS, L. "Abortion and Kant's Formula of Universal Law". In: *Canadian Journal of Philosophy*. v. 37, n. 4, 2007, p. 547-580.
- DENIS, L. "Animality and Agency: A Kantian Approach to Abortion". In: *Philosophy and Phenomenological Research*. Vol. LXXVI, N. 1, 2008, p. 117-137.
- DWORKIN, R. *Justice for Hedgehogs*. Cambridge: Harvard University Press, 2011.

¹⁰ VOLPATO DUTRA, Delamar José. Vida e morte na filosofia prática de Kant: elementos para uma análise do aborto, a partir da Doutrina do direito; VOLPATO DUTRA, Delamar José. Humanidade, dignidade e personalidade na Doutrina do direito de Kant.

- ELY, J. H. "The Wages of Crying Wolf: A Comment on Roe v. Wade". In: *Faculty Scholarship Series*. Paper 4112, 1973.
[http://digitalcommons.law.yale.edu/fss_papers/4112]
- FINNIS, J. M. "Natural Law and the Ethics of Discourse". In: *Notre Dame Law School*. Journal Articles. Paper 872, 1998b.
[http://scholarship.law.nd.edu/law_faculty_scholarship/872].
- FINNIS, J. M. "Public Reason, Abortion, and Cloning". In: *Notre Dame Law School*. Scholarly Works. Paper 340, 1998a.
[http://scholarship.law.nd.edu/law_faculty_scholarship/340]
- FINNIS, J. M. "The Rights and Wrongs of Abortion: A Reply to Judith Thomson." In: *Philosophy & Public Affairs*. V. 2, N. 2, 1973, p. 117-145.
- GENSLER, H. J. "A Kantian Argument against Abortion". In: *Philosophical Studies*. N. 49, 1986, p. 83-98.
- GRIFFIN, J. *On Human Rights*. Oxford: Oxford University Press, 2008.
- HABERMAS, J. *Direito e democracia: entre faticidade e validade*. [v. I]. [Trad. F. B. Siebeneichler: Faktizität und Geltung: Beiträge zur Diskurstheorie des Rechts und des demokratisch/en Rechtsstaats]. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1997a [1992].
- HABERMAS, J. *Direito e democracia: entre faticidade e validade*. [v. II]. [Trad. F. B. Siebeneichler: Faktizität und Geltung: Beiträge zur Diskurstheorie des Rechts und des demokratischen Rechtsstaats]. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1997b [1992].
- HABERMAS, J. *Entre naturalismo e religião: estudos filosóficos*. [F. B. Siebeneichler: Zwischen Naturalismus und Religion: Philosophische Aufsätze]. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 2007 [2005].
- HABERMAS, J. "Reply to Symposium Participants, Benjamin N. Cardozo School of Law". In: *Cardozo Law Review*. V. 17, 1995-1996, p. 1477-1557.
- HABERMAS, J. *The Future of Human Nature*. [Transl. W. Rehg et al: Die Zukunft der menschlichen Natur. Auf dem Weg zu einer liberalen Eugenik?]. Cambridge: Polity Press, 2003 [2001].
- HARE, R. M. "Abortion and the Golden Rule". In: *Philosophy and Public Affairs*. V. 4, N. 3, 1975.
- HARE, R. M. *Essays on Bioethics*. Oxford: Clarendon Press, 2002.
- HERMAN, B. *The Practice of Moral Judgements*. Cambridge: Harvard University Press, 1993.
- HOBBS, T. *Leviatã ou matéria, forma e poder de um estado eclesiástico e civil*. [Trad. J. P. Monteiro e M.B.N. da Silva: Leviathan, or Matter, Form, and Power of a Commonwealth Ecclesiastical and Civil]. 2. ed., São Paulo: Abril Cultural, 1979 [1651].

- HÖFFE, O. “‘Even a Nation of Devil Needs the State’: The Dilemma of Natural Justice.” In: WILLIAMS, H. L. [ed.]. *Essays on Kant's Political Philosophy*. Chicago: The University of Chicago Press, 1992, p. 120-142.
- HONNETH, A. *O direito da liberdade*. [S. Krieger: Das Recht der Freiheit]. São Paulo: Martins Fontes, 2015 [2011].
- KANT, I. *A metafísica dos costumes*. [Trad. J. Lamego: Die Metaphysic der Sitten]. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2005 [1797].
- KANT, I. *A paz perpétua: um projeto filosófico*. [Trad. Artur Morão]. Covilhã: Lusofia Press, 2008 [1795].
- KANT, I. *A religião nos limites da simples razão*. (Trad. A. Morão: Die Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft). Lisboa: Ed. 70, 1992 [1793].
- KANT, I. *Fundamentação da metafísica dos costumes*. [Trad. G. A. de Almeida: Grundlegung zur Metaphysik der Sitten]. São Paulo: Discurso Editorial/Barcarolla, 2009 [1785].
- KANT, I. *Kant's gesammelte Schriften/Kant's Werke*. (28 vs.). (Preussischen Akademie der Wissenschaften). Berlin: Reimer, 1911.
- KANT, I. *Princípios metafísicos da doutrina do direito*. [Trad. J. Beckenkamp: Metaphysische Anfangsgründe der Rechtlehre]. São Paulo: Martins Fontes, 2014 [1797].
- KANT, I. *Sobre a expressão corrente: isso pode ser correcto na teoria, mas nada vale na prática*. [Trad. Artur Morão]. Covilhã: Lusofia Press, s/d [1793].
- KANT, I. *Sobre a pedagogia*. [Trad. F. C. Fontanella: Über Pädagogik]. 2ª. ed., Piracicaba: UNIMEP, 1999 [1803].
- KELLY, G. A. *Idealism, Politics, and History: Sources of Hegelian Thought*. Cambridge: Cambridge University Press, 1969.
- KORSGAARD, C. M. “A Kantian Case for Animal Rights”. In: VISAK, T., GARNER, R.(eds.). *The ethics of killing animals*. Oxford: Oxford University Press, 2016, p. 154-177.
- KORSGAARD, C. M. *The Sources of Normativity*. Cambridge: Cambridge University Press, 1996.
- LUDWIG, B. “Sympathy for the Devil(s)? Personality and Legal Coercion in Kant's *Doctrine of Law*”. In: *Jurisprudence*. N. 6, V. 1, 2015, p. 25-44.
- MARQUIS, D. “Por que o aborto é imoral”. In: RACHELS, J., RACHELS, S. *A coisa certa a fazer: leituras básicas sobre filosofia moral*. [Trad. Delamar José Volpato Dutra: The Right Thing to Do]. Porto Alegre, AMGH, 2014.
- McCOY, R. *Kantian Moral Philosophy and the Morality of Abortion*. MJUR, 2011, p. 143-152.
- MULHOLLAND, L. A. *Kant's System of Rights*. New York: Columbia University Press, 1990.

- O'NEILL, O. "Kant on Duties Regarding Nonrational Nature: Necessary Anthropocentrism and contingent speciesism". In: *Proceedings of the Aristotelian Society*. V. 72, 1998, p. 211-228.
- PALMQUIST, S. R. *Comprehensive Commentary on Kant's Religion within the Bounds of Bare Reason*. Oxford: Willey Blackwell, 2016.
- PAYÁ, M. A. "Ética discursiva y diversidad funcional". In: *Recerca*. N. 22, 2018, p. 133-152. [doi: <http://dx.doi.org/10.6035/Recerca.2018.22.8>].
- RACHELS, J., RACHELS, S. *Os elementos da Filosofia Moral*. [Trad. de Delamar José Volpato Dutra: The Elements of Moral Philosophy]. Porto Alegre, AMGH, 2013.
- RIPSTEIN, A. *Force and Freedom: Kant's Legal and Political Philosophy*. Cambridge: Harvard University Press, 2009.
- ROUSSEAU, J. J. *Émile ou de l'éducation: livre IV*. Bibliothèque Paul-Émile-Boulet de l'Université du Québec à Chicoutimi, 2002 [1762]. [<http://bibliotheque.uqac.quebec.ca/index.htm>].
- SCHWARTZ, D. "Thomas Aquinas and Antonio de Córdoba on self-defence: saving yourself as a private end". In: *British Journal for the History of Philosophy*. v. 26, n. 6, 2018, p. 1045-1063.
- SINGER, P. *Practical Ethics*. 2. ed., Cambridge: Cambridge University Press, 1993.
- SMITH, S. D. "Is God Irrelevant?" In: *Boston University Law Review*. V. 94, 2014, p. 1339-1355.
- THOMSON, J. J. "Uma defesa do aborto". [1971]. In: RACHELS, J., RACHELS, S. *A coisa certa a fazer: leituras básicas sobre filosofia moral*. [Trad. Delamar José Volpato Dutra: The Right Thing to Do]. Porto Alegre, AMGH, 2014.
- ULEMAN, J. K. "On Kant, Infanticide, and Finding Oneself in a State of Nature." In: *Zeitschrift für philosophische Forschung*. Bd. 54, H. 2, 2000, p. 173-195.
- VAN ROOJEN, M. *Metaethics: A Contemporary Introduction*. Nova York: Routledge, 2015.
- VOLPATO DUTRA, D. J. "Dworkin on Abortion: Rights or Intrinsic Value?" In: DALL'AGNOL, D., TONETTO, M. (Orgs.). *Morality and Life: Kantian Perspectives in Bioethics*. Edizioni ETS, 2015, p. 165-178.
- WOOD, A. *Kantian Ethics*. Cambridge: Cambridge University Press, 2008.
- WOOD, A. *The Free Development of Each: Studies on Freedom, Right, and Ethics in Classical German Philosophy*. Oxford: Oxford University Press, 2014.
- WOOD, A., O'NEILL, O. "Kant on Duties Regarding Nonrational Nature." In: *Proceedings of the Aristotelian Society*. V. 72, 1998, p. 189-210.

Resumo: Kant não tratou diretamente da questão do aborto. Não obstante, vários autores analisam o aborto, a partir da filosofia prática kantiana. Hare e Gensler argumentaram que o aborto seria incompatível com o imperativo categórico, pois a sua máxima não poderia ser universalizada. Denis, por seu turno, movimenta o conceito de dever para consigo e conclui que o aborto é moralmente problemático, contudo, em alguns casos, ele seria não somente permissível como até mesmo requerido. O presente estudo pretende apresentar os limites do tratamento da questão do aborto, tendo como base a *Fundamentação* e a *Doutrina da virtude*, ao mesmo tempo em que pretende apontar para o caminho mais promissor de isso ser feito pelo viés da *Doutrina do Direito*.

Palavras-chave: Kant, aborto, virtude

Abstract: Kant did not directly address the issue of abortion. Nevertheless, several authors analyze abortion, based on practical Kantian philosophy. Hare and Gensler argued that abortion would be incompatible with the categorical imperative, since its maxim could not be universalized. Denis, for his part, departing from the concept of duty to oneself and concludes that abortion is morally problematic, however, in some cases, it would be not only permissible but even required. The present study intends to present the limits of the treatment of the issue of abortion, based on the *Groundwork* and the *Doctrine of Virtue*, at the same time that it intends to point out to the *Doctrine of Rights* as a more promising way to deal with the issue of abortion in Kant.

Keywords: Kant, abortion, virtue

Recebido em: 03/2020

Aprovado em: 06/2020

As condições do esclarecimento, o conflito entre filosofia e religião e a ideia kantiana de universidade

[The Conditions of Enlightenment, the Conflict between Philosophy and Religion and the Kantian Idea of University]

Bruno Nadai¹

Universidade Federal do ABC (São Bernardo, Brasil)

Aos Ministros de Estado.

Chama a atenção do leitor familiarizado com a filosofia moderna europeia a diferença entre, de um lado, autores da primeira modernidade como Francis Bacon, René Descartes e Thomas Hobbes e, de outro, um autor da modernidade tardia como Immanuel Kant. Os primeiros não foram professores universitários e apresentaram a necessidade de um novo método para o cultivo da ciência como apenas podendo ser atendida fora das instituições universitárias de sua época. Refugiaram-se em cortes de reis, príncipes ou princesas com algum amor pela sabedoria, em geral, gente de credo protestante. A exigência de um *Novum Organon* por Bacon, as críticas de Descartes à La Flèche e à Universidade de Paris, a condenação de Hobbes pelos estatutos laudeanos, todos estes fatos apontam para um conflito mal resolvido entre a filosofia e a Universidade. Não é demais lembrar que, neste contexto, a Universidade representava em geral a defesa de ortodoxia filosófica e religiosa católica, i.e., do aristotelismo e/ou do tomismo.

Caso um tanto diferente é o de Kant, que foi não apenas professor catedrático de Lógica e Metafísica como também reitor da Universidade de Königsberg, por duas vezes. Com efeito, desde o final do séc. XVII, a moderna filosofia alemã e seus primeiros representantes haviam

¹ E-mail: bruno.nadai@ufabc.edu.br

ascendido à Universidade. Ao longo do séc. XVIII, diferentes universidades, em diferentes principados germânicos, haviam incorporado as filosofias do esclarecimento, como o atesta a presença de Wollf e Thomasius na Universidade de Halle, ela mesma um dos centros do esclarecimento e da filosofia racionalista alemã (cf. Terra, 2019).

Mas as boas condições institucionais do esclarecimento e a atmosfera de liberdade de pensamento no interior das universidades alemãs, especialmente as prussianas, sofrerão forte abalo com a morte de Frederico, o Grande, e a ascensão ao trono de seu sobrinho e sucessor, Frederico Guilherme II. Veremos que Kant foi um dos personagens centrais no embate do novo soberano com o esclarecimento e seus representantes. Submetido à censura estatal, Kant formulará em resposta uma ideia de Universidade na qual esta última, entendida como instituição pública voltada para o cultivo da ciência, desempenha o papel de espaço institucional a garantir o uso público da razão. Nesta ideia de Universidade, a Faculdade de Filosofia é o lugar institucional do “uso público do saber” e da prática de um conflito legítimo com as pretensões de poder pelas quais respondem clérigos e juristas na qualidade de funcionários do Estado vinculados à conservação do estado de coisas.

A ideia kantiana de universidade, formulada na década de 1790 no contexto do contra-esclarecimento alemão, evidencia o aprofundamento da reflexão de Kant sobre as condições institucionais do uso público da razão e do esclarecimento na sociedade prussiana, desenvolvida pelo autor desde os 1780. Na primeira seção deste artigo apresento brevemente o contexto político da publicação de *O conflito das faculdades*, especialmente as relações de Kant com a censura e a caça aos iluministas praticada no reinado de Frederico Guilherme II. Em seguida, na segunda seção, reconstruo o que chamo de “condições do esclarecimento” tal qual formuladas e identificadas por Kant na década de 1780. Na terceira parte, descrevo sucintamente como estavam estruturadas as Universidades no tempo de Kant e então analiso a ideia ou projeto kantiano de Universidade.

1. O Conflito das faculdades na época do fim do esclarecimento

Em 1786, com a morte do rei Frederico II da Prússia (Frederico, o Grande), ascende ao trono seu sobrinho, luterano ferrenho com ímpetos reformadores nada esclarecidos, Frederico Guilherme II. Tem

início um período de mudanças institucionais com profundas consequências para o esclarecimento alemão, descrito por alguns historiadores como a época do “fim do esclarecimento” (cf. Lestition, 1993). Diversas são as figuras públicas que, identificadas com o lema do esclarecimento e suas consequências culturais, sofrerão as implicações das políticas do novo soberano prussiano em matéria de liberdade de religião e pensamento.

A partir de 1792, o velho professor doutor Kant, a esta altura um autor consagrado em terras teutônicas e alhures, ex-reitor de sua Universidade, passa a ser alvo de censura estatal. Suas incursões teóricas no campo da fé racional e sua defesa da liberdade de investigação científica no campo da teologia, expostas em diferentes textos publicados desde 1791 no periódico iluminista *Berlinische Monatsschrift*², foram recebidas pelo novo soberano como particularmente danosas aos seus anseios políticos e doutrinários.

No dia 01 de outubro de 1794, em carta assinada por certo ministro de Estado, sob “ordem especial magnânima <*allernädigsten Specialbefehl*>” do rei Frederico Guilherme II, Kant é formalmente advertido de que *A religião nos limites da simples razão* é “contra as nossas intenções soberanas”, sendo-lhe sugerido “que no futuro” não se torne “culpado de coisas semelhantes” (SF, AA 07: 06). E as acusações não poderiam ser mais graves. Na carta, Wöllner acusa Kant de, em seus escritos sobre religião, “fazer mau uso da vossa filosofia para deformar e degradar doutrinas capitais e fundamentais das Sagradas Escrituras e do cristianismo”, dizendo que, assim, o filósofo age “contra” o seu “dever, enquanto mestre da juventude” (SF, AA 07: 06). As ameaças eram igualmente severas, pois o majestoso rei, através de seu ministro, conclui afirmando que se Kant persistir “em ser refratário” terá de “esperar infalivelmente medidas desagradáveis” (SF, AA 07: 06).

O novo soberano não agia sozinho, mas aconselhado pelo mencionado ministro e amparado em dispositivos legais introduzidos em seu reinado. Em 1788, após dois primeiros anos de políticas hesitantes, Frederico Guilherme II demite de seu gabinete o Ministro da Justiça e Chefe do Departamento de Assuntos Espirituais e Educacionais, Karl von Zedlitz. Von Zedlitz (a quem Kant dedicara a

² Cf. *Über das misslingen aller philosophischen Versuche in der Theodicee* (1791); *Von der Einwohnung des bösen Principis neben dem guten: oder über das radicale Böse in der menschlichen Natur* (de 1792 e que se tornaria a primeira parte da *Religião nos limites da simples razão*); e *Das Ende aller Dinge* (1794).

primeira edição da *Crítica da razão pura*) havia sido indicado por Frederico, o Grande, e foi introdutor de uma série de reformas progressistas no sistema educacional durante o reinado deste último. No lugar de Von Zedlitz, Frederico Guilherme II nomeia o clérigo protestante e teólogo Johan Christoph von Wöllner. O novo ministro foi um pastor luterano inicialmente vinculado à teologia racionalista e à maçonaria, mas que se convertera ao misticismo esotérico da seita Rosa Cruz, organização secreta que congregava parte da reação cristã ao iluminismo alemão e que contava com o próprio Frederico Guilherme II em suas fileiras (cf. Lestition, 1993; Wood, 1996).

O Édito de Religião pretendia regular a conduta de educadores, professores universitários e clérigos em relação às opiniões religiosas publicadas e veiculadas em púlpitos, salas de aula e publicações. Mas os impactos do Édito estendiam-se para além da esfera religiosa. O soberano almejava também controlar a formação dos aspirantes aos diversos cargos da administração civil e eclesiástica no reino da Prússia. Entre outras implicações práticas, instituía-se uma Comissão de Fé, encarregada da averiguação da adequação das convicções religiosas dos futuros aspirantes à Faculdade de Teologia e, conseqüentemente, aos cargos eclesiásticos³.

Seu texto reconhecia como “confissões oficiais” o luteranismo, o calvinismo e o catolicismo e pretendia prevenir o Estado das alegadas inovações teológicas e do proselitismo de certos súditos imbuídos de funções públicas. Nas partes mais controversas, acusava de maneira genérica alguns educadores e clérigos de abusar da liberdade no trato com os dogmas religiosos e de repudiar as verdades básicas do cristianismo. Segundo o Édito, estes clérigos e professores estariam acalentando os erros de “socinianos, deístas, naturalistas e outros sectários, disseminando-os entre o povo, com imprudência, sob a bandeira usada e abusada do ‘esclarecimento’” (cf. Ford, 1919). O texto terminava ameaçando com a perda de seus postos administrativos ou universitários os súditos envolvidos na propagação de tais concepções (Ford, 1919).

³ Veremos Kant criticar frontalmente esta Comissão de Fé e seu *schema examinationis* no Prefácio do *Conflito das faculdades*: “É conhecida a ulterior história do impulso contínuo para uma fé que se afasta sempre mais da razão. O exame dos candidatos aos empregos eclesiásticos foi doravante confiado a uma *comissão de fé*, que se apoiava num *schema examinationis* de recorte pietista, comissão que afugentou em chusma sérios candidatos em teologia dos empregos eclesiásticos e sobrepovoou a Faculdade de Direito [...] Agora se pôs fim a este desatino <Umwesen>” (SF, AA 07: 10)

Ao Édito promulgado em julho de 1788 seriam acrescentados uma série de Éditos Suplementares, desenvolvendo-o e tornando-o aplicável. Dentre tais suplementos, destaca-se o promulgado em dezembro do mesmo ano, que visava controlar a liberdade de opinião e limitar os debates e publicações sobre questões religiosas. O Édito de dezembro estabelecia oficialmente a censura em matéria religiosa, por meio da criação de uma Comissão Imediata de Exames, que seria composta por dois censores indicados por Wöllner, G. F. Hillmer e J. T. Hermes e teria jurisdição sobre todos os periódicos ou livros publicados no reino da Prússia⁴. Criando a Comissão, o Édito buscava retirar das faculdades e universidades a competência para avaliar as publicações acadêmicas sobre teologia, tomando para si tal prerrogativa e interferindo no sistema relativamente autônomo de publicação com avaliação por pares, praticado não apenas na Prússia como em outros principados germânicos.

A intenção clara do novo soberano era opor-se publicamente à política de (mais do que mera tolerância) verdadeira indiferença religiosa⁵ praticada no reinado de seu tio e antecessor, Frederico, o Grande, tomando como alvo preferencial os acadêmicos e teólogos vinculados ao esclarecimento e às vertentes mais progressistas da teologia racional (cf. Wood, 1996)⁶. O instrumento escolhido foi o estabelecimento da limitação da liberdade de imprensa e da censura estatal, bem como o estreitamento da liberdade de consciência e de opinião religiosa nas instituições de ensino. Com isso, deve-se aqui enfatizar, estavam ameaçadas aquelas três condições que, desde 1786, em *O que significa orientar-se no pensamento* (ainda sob o reinado de Frederico, o Grande), Kant estabelecia como necessárias para a possibilidade da liberdade de pensamento e do uso público da razão: 1) a liberdade de escrever e *comunicar* os pensamentos; 2) a não imposição de fórmulas de fé prescritas e a liberdade de consciência religiosa (ou *Gewissen*); e 3) a liberdade de não obedecer nenhuma

⁴ Para que se tenha ideia do impacto do clima de “caça aos iluministas” que se instaurava, esta medida levou os dois maiores periódicos vinculados ao esclarecimento, o *Berlinische Monatschrift* e o *Allgemeine deutsche Bibliothek*, a deixar a comarca de Berlim-Brandenburg em busca de maior liberdade de imprensa. O primeiro muda-se para Jena e o segundo para Kiel.

⁵ A liberalidade de Frederico, o Grande, em matéria religiosa se expressa em uma frase lapidar que resume o conteúdo de seu discurso de posse: “*Jeder soll nach seine Fassung selig werden*”.

⁶ Para uma interpretação oposta, que busca contextualizar a política religiosa de Wöllner e de Frederico Guilherme II como resposta a excessos racionalistas politicamente interessados por parte dos iluministas e tentativa de resgate da concepção de tolerância religiosa do antecessor de Frederico, o Grande, ver Hunter, 2003.

outra lei senão aquela que a razão dá a si mesma (cf. WO, AA 08: 143-144).

Apesar das fortes críticas públicas a que o Édito foi submetido e da resistência que as políticas em matéria de liberdade de pensamento e de consciência religiosa encontraram na comunidade acadêmica e eclesiástica prussiana, o soberano segue adiante⁷. Entretanto, Frederico Guilherme II morre em novembro de 1797, assumindo o trono seu filho, e sucessor, Frederico Guilherme III. No início de 1798 o Ministro Wöllner é exonerado e, dez anos após ser promulgado, o Édito e todos os seus suplementos são revogados. Tem fim a carreira política de Wöllner e o novo rei dá início a um novo período reformador, de certo modo retomando o legado de Frederico, o Grande⁸.

As relações diretas de Kant com a Comissão Imediata de Exames instituída por meio do Édito de Religião de Wöllner são tortuosas, mas indicam uma crescente indisposição entre ambas as partes. Desde o início do ano de 1792 Kant pretendia publicar no *Berlinische Monatsschrift*, em meses sucessivos, os quatro artigos que, reunidos em 1793, formarão a *Religião nos limites da simples*. Mas a censura desde logo o impediu.

Inicialmente, o editor da revista berlinense, Johann Erich Biester, submete os dois primeiros textos, em meses sucessivos, à aprovação da Comissão Imediata. O primeiro deles recebe a *Imprimatur*, ou autorização para publicação, e circula como artigo independente a partir de abril de 1792. Os censores não encontraram no texto sobre o “mal radical” nenhuma discussão que pudesse influenciar o público e avaliou que ele não adentrava em assuntos de teologia regulados pelo édito⁹. No entanto, a mesma Comissão considerou que o segundo texto, por tratar

⁷ Os artigos publicados por Kant no período de seu envolvimento na intensa atividade literário-erudita de resistência por parte dos *Aufklärern* prussianos. Além disso, houve também resistência organizada por parte dos membros do Conselho Superior das Igrejas Protestante e Católica. Este Conselho determinava as políticas em matéria de liberdade de crença e era composta por membros indicados pelas Igrejas e pelo Ministro da Justiça e Assuntos Religiosos. Frederico Guilherme II indica Wöllner para o Conselho, que passa a estar submetido ao Édito, mas os conselheiros das Igrejas, especialmente da Luterana, oferecerão forte resistência às novas políticas, Cf. Ford, 1919.

⁸ Dentre as reformas esclarecidas introduzidas por Frederico Guilherme III destaca-se, neste contexto, a reforma geral do sistema de ensino e, especialmente, a fundação da Universidade de Berlin, em 1809.

⁹ Em carta de 6 de março de 1792 Biester transcreve para Kant o parecer de Hillmer, presidente da Comissão Imediata: “depois de leitura cuidadosa, vejo que este livro, como outras obras de Kant, dirige-se para e apenas pode ser apreciada por pensadores, pesquisadores e eruditos capazes de distinções refinadas” (Carta de Biester a Kant de 8 de março de 1792, Br, AA 11: 328).

de questões doutrinárias relativas à interpretação dos milagres, adentrava no domínio da teologia bíblica e veta sua publicação¹⁰.

Para evitar a ingerência do Édito de Religião e sua Comissão Imediata, Kant acrescenta um Prefácio aos quatro artigos prontos, advogando pela necessidade de liberdade de investigação científico-filosófica no campo da teologia racional e levantando o problema mais geral de se as opiniões filosóficas sobre a religião devem ser julgadas do ponto de vista da razão e da fé racional ou do ponto de vista dos estatutos religiosos e da fé histórica¹¹. Kant enfatiza que, por manter-se nos limites da mera razão, suas incursões no campo da teologia são estritamente filosóficas. Elas se restringiriam ao campo da religião natural, ou pura fé racional, e não diriam respeito à teologia bíblica, que se baseia na fé histórica e na revelação. Kant argumenta que até mesmo a suspeita sobre se o filósofo ultrapassou os limites da teologia racional e adentrou no campo da teologia bíblica deve ser sempre julgada no interior da Universidade, pelo eclesiástico apenas enquanto membro da Faculdade de Teologia e não enquanto membro de sua congregação religiosa e segundo os estatutos desta última (cf. RGV, AA 06: 10).

Em seguida, Kant submete o manuscrito à Faculdade de Teologia da Universidade de Königsberg, visando obter um parecer formal sobre qual Faculdade deveria ter competência para analisá-la, se a de Teologia ou a de Filosofia. A Universidade de Königsberg atesta que o texto tem por objeto a teologia racional e é de interesse estritamente filosófico, recomendando que ele seja avaliado por uma Faculdade de Filosofia. Então, Kant envia a obra à Faculdade de Filosofia de Universidade de Jena, solicitando seu parecer. Kant consegue a *Imprimatur* em Jena e o livro é editado e publicado em Königsberg no final do ano 1793.

Evidentemente, a manobra de Kant incomodou fortemente ao rei Frederico Guilherme II, Wöllner e os censores prussianos, como atesta a carta de 1794 com as ameaças de “medidas desagradáveis”. Em resposta, Kant promete ao rei não mais escrever ou publicar sobre religião. No entanto, os conflitos com Wöllner e seus subordinados revelam da parte de Kant um movimento de resistência às políticas do soberano que estava longe de terminar.

¹⁰ Em nova carta, de 18 de junho, Biester transcreve o parecer de Hillmer que veta o segundo texto de Kant (aquele viria a compor a segunda parte da *Religião*): “uma vez que ele [o segundo artigo] pertence inteiramente à teologia bíblica, eu e meu colega senhor Hermes examinamo-lo conjuntamente e, uma vez que Hermes não concedeu o *Imprimatur*, eu, Hillmer, subscrevi sua decisão” (Carta de Biester a Kant, 18 de março de 1792, Br, AA 11: 343).

¹¹ Cf. Carta de Kant a Stäudlin de dezembro de 1792 (Br, AA 11: 429).

Diante da opressão estatal e das ameaças de bloqueio institucional da liberdade de crítica no campo religioso, Kant aprofunda sua reflexão acerca das condições de institucionalização de sua ideia de esclarecimento ou uso público da razão. Em dezembro de 1794, por volta da data em que recebe a carta-ameaça, Kant redige aquele que viria a ser o primeiro dos ensaios da obra que hoje conhecemos como *O conflito das faculdades*, intitulado “O conflito entre a Faculdade de Filosofia e a Teológica”. Kant mais uma vez argumenta em favor da liberdade de investigação filosófica em assuntos de teologia e procura justificar novamente o seu ponto de vista sobre a compatibilidade entre religião racional (derivada da razão pura prática) e religião histórica (baseado na revelação), exposto no Prefácio da *Religião*.

Kant envia o artigo para Stäudlin, professor de Teologia na Universidade de Göttingen (fora da Prússia) e editor do *Neue philosophische Bibliothek*. Stäudlin aprova o texto e recomenda-o para publicação. Entretanto, mesmo que o periódico fosse publicado em Göttingen e estivesse formalmente fora da jurisdição prussiana e livre das normativas do Édito de Religião, Kant decide manter sua promessa ao rei Frederico Guilherme II. Temendo dar a impressão de procurar escapar à determinação real por meios escusos, Kant suspende a publicação e retoma o manuscrito, voltando a trabalhar sobre ele¹².

Em 1798, com a morte de Frederico Guilherme II e a coroação de seu filho e sucessor Frederico Guilherme III, Kant declara-se não mais vinculado pela promessa que fizera a “vossa majestade” Frederico Guilherme II enquanto este “vivesse” (SF, AA 07: 10). Ele expande o artigo original sobre o conflito entre filosofia e teologia, redige uma introdução geral sobre a Universidade e seus demais conflitos internos e acrescenta ao texto original outras duas partes (sobre os conflitos da Faculdade de Filosofia com as Faculdades de Direito e de Medicina). Surge, assim, o *Conflito das faculdades* tal como veio a ser publicado. No Prefácio Kant torna pública a carta-ameaça que recebera de Frederico Guilherme II bem como a carta que envia em resposta¹³. E,

¹² Cf. Carta a Biester de 30 de julho de 1792 (Br, AA 11: 349).

¹³ Na carta em que responde ao rei, datada de 12 de outubro de 1794, Kant afirma: “*como o mais fiel súdito de vossa Majestade [...] doravante me absterrei inteiramente de toda a exposição pública concernente à religião, quer a natural quer a revelada, tanto nas lições quanto nos escritos*” (SF, AA 07: 10). Kant grifa o “Vossa” e insiste em nota de rodapé que, com isso, assumira obrigação exclusivamente perante o rei Frederico Guilherme II e “apenas enquanto Sua Majestade vivesse” (SF, AA 07: 10). Dessa forma, Kant se declara novamente livre para publicar em matéria de religião. O fato de o livro ser publicado após a morte de Frederico Guilherme II poderia indicar

na Introdução, a polêmica sobre os limites da interpretação filosófico-racional do texto bíblico é tomada como um dos três dos casos do conflito entre as diferentes Faculdades que compõem a Universidade. Kant então introduz sua ideia de Universidade¹⁴.

Na ideia de Universidade kantiana está prevista a possibilidade de conflitos legais e ilegais entre o uso público e uso privado da razão. Veremos que este modelo de Universidade pretende salvaguardar um espaço legítimo de conflito entre eruditos e governo, ou seja, entre a pretensão de cultivar a ciência em meio à liberdade de pensamento (contexto do exercício do uso público da razão) e a de controlar as doutrinas publicamente sancionadas em nome das razões de Estado (contexto do exercício do uso privado da razão). Com isso, Kant aprofunda sua reflexão sobre as condições institucionais garantidoras do esclarecimento e do progresso político, moral e científico da sociedade prussiana. Para Kant, deve haver um espaço institucional onde a liberdade de criticar todas as doutrinas possa ser exercida, sejam ou não estas doutrinas as adotadas pelo governo. E é à Faculdade de Filosofia, no interior da Universidade, que ele confia o “poder de julgar com autonomia, i.e., livremente”, todas as doutrinas. Essa Faculdade “deve responder pela *verdade* [...] como livre e somente submetida à legislação da razão, não do Governo” (SF, AA 07: 27).

Do ponto de vista historiográfico, importa ressaltar que isso leva à reconfiguração da ideia kantiana de uso público da razão, suas

que Kant tivesse capitulado diante das ameaças de Wöllner. Mas os fatos relativos à publicação das três partes que o compõem indicam algo muito diferente. A Primeira Parte do *Conflito*, sobre as relações entre a Faculdade de Teologia e a Faculdade de Filosofia, foi concebida ainda em 1794 e teve sua publicação vetada por Kant estar proibido de publicar sobre religião desde a carta-ameaça de Frederico Guilherme II. A Segunda Parte do texto, embora não aborde questões de religião e sim o conflito entre a Faculdade de Direito e a Faculdade de Filosofia, teve sua publicação vetada pela Comissão Imediata de Exames, em 1797. Apenas a Terceira Parte, sobre a relação entre filosofia e medicina, veio a público como artigo avulso, publicado em 1797 no *Journal der praktischen Arzneikund und Wundarzneikunst*. O que se percebe é que *O conflito das faculdades* é dirigido a Frederico Guilherme III, a quem Kant tenta persuadir a respeito da necessidade de liberdade de pensamento e investigação crítica no interior da Universidade.

¹⁴ Ficará claro adiante que a ideia de Universidade introduzida no *Conflito das faculdades* retoma uma concepção já avançada por Kant no Prefácio da *Religião nos limites da simples razão*: “Ao último [o erudito], enquanto membro de uma instituição pública à qual (sob o nome de Universidade) estão confiadas todas as ciências para o seu cultivo, incumbe-lhe restringir as pretensões do primeiro [o teólogo bíblico] à condição de que a sua censura não cause qualquer perturbação no campo das ciências [...] Se se abandona esta regra, então ir-se-á, por fim, desembocar necessariamente no ponto em que já noutro tempo se esteve (por exemplo na época de Galileu), a saber: que o teólogo bíblico, para humilhar o orgulho das ciências e se poupar ao esforço delas, permita a si mesmo incursões na Astronomia ou noutras ciências, por exemplo, a história antiga da Terra [...] e esteja autorizado a embargar todos os intentos do entendimento humano” (RGV, AA 06: 08).

condições e limites. Somos assim convidados a reconstruir as relações entre esclarecimento, uso público da razão e suas condições institucionais desde 1780, sob o governo de Frederico, o Grande, até 1790, sob as condições políticas do governo de Frederico Guilherme II.

2. O esclarecimento e suas condições na década de 1780: uso público e privado da razão

Kant tomou parte nos debates literários alemães advogando em favor do impacto político e cultural do esclarecimento desde os anos de 1780. Neste período destacam-se dois artigos, *A resposta à pergunta: o que é esclarecimento?* (de 1784) e *O que significa orientar-se no pensamento* (de 1786), ambos publicados no periódico *Berlinische Monatsschrift*.

No primeiro destes artigos, motivado pela pergunta lançada no mesmo periódico pelo clérigo e professor de teologia Zöllner, Kant responde à pergunta “o que é o Esclarecimento?” afirmando que ele corresponde à ideia da saída do ser humano do estado de tutela no uso de seu próprio entendimento, a ser alcançado por meio do “uso público da razão” (WA, AA 08: 35). As implicações teológicas da noção de uso público da razão são evidentes. Não apenas porque todo o debate havia sido inicialmente levantado devido à controvérsia relativa a quem caberia a formalização dos casamentos, se uma autoridade civil ou religiosa, mas sobretudo porque Kant sustenta que o debate público entre eruditos no campo da religião (assim como no do direito público) não deveria ser limitado por sanções estatais, desde que os participantes do debate, sejam eles funcionários do Estado, clérigos, professores universitários, ou mesmo súditos em geral, argumentem do ponto de vista da razão pública ou enquanto membros da comunidade dos eruditos, e não do ponto de vista privado das razões do Estado ou dos estatutos religiosos.

Kant considera o “esclarecimento” de uma perspectiva conceitual, vinculando-o à ideia de “uso público da razão”. O “esclarecimento” não é caracterizado pelo conteúdo de suas teses ou identificado por seus embates doutrinários, sendo descrito como o processo pelo qual o ser humano torna-se autônomo (i.e., livre da influência de outrem) no uso de seu entendimento ou razão. Para a possibilidade do esclarecimento, argumenta Kant, basta que seja dada a liberdade a qualquer um, enquanto “erudito” <Gelehrte>, de expor suas

opiniões diante de “todo o público do mundo letrado” <*Publikum der Lerserwelt*> (WA, AA 08: 36). Segundo ele, esta liberdade de fazer uso público da razão não se opõe à obrigação de obediência à autoridade das leis públicas ou dos estatutos das religiões instituídas, que é definida como capacidade de fazer uso privado da razão. Kant admite que todo clérigo ou funcionário do estado, todo educador e mesmo todo súdito de modo geral, enquanto parte da máquina do Estado, deve obediência às leis instituídas ou aos estatutos da religião que professa. Mas, enquanto erudito, esse mesmo súdito pode dirigir-se ao público dos letrados, orientando-se apenas segundo a máxima do pensar por si mesmo.

Kant sugere que, sob as condições institucionais da década de 1780, todo súdito prussiano pode assumir cada uma das duas perspectivas, a do uso privado e a do uso público da razão, indicando que o uso privado e o uso público da razão estão em planos normativos distintos. No primeiro deles, enquanto membro do Estado ou membro de uma congregação religiosa, o súdito encontra-se sob as normas (empiricamente constituídas e sujeitas a incorreções e aperfeiçoamentos) do direito positivo ou da fé histórica que professa e está sujeito às autoridades civis e eclesiásticas instituídas. No segundo, o mesmo súdito, enquanto erudito, encontra-se sob a legislação da razão e deve ter por máxima tão somente a regra de pensar por si mesmo, segundo o critério da verdade e livre de impedimentos. “Racionai tanto quanto quiserdes e sobre qualquer coisa que quiserdes: apenas obedecei!” – dirá Kant, parafraseando Frederico, o Grande, – e estarão afastados os possíveis conflitos ilegítimos entre uso público e uso privado da razão.

Nota-se aqui que, ao introduzir sua concepção de “uso público da razão”, Kant preocupa-se em descrever as condições institucionais que o asseguram ou possibilitam. Ele não apenas introduz uma concepção normativa e filosófica de “esclarecimento” (esclarecimento como autonomia) como também trata, desde logo, de apresentar as suas condições de possibilidade institucionais. Para o esclarecimento, como se viu, “nada mais se exige senão *liberdade* [...] de fazer um *uso público* de sua razão em todas as questões” (WA, AA 08: 36). Com um diagnóstico do presente que se revela preciso quando lido à luz das políticas de Frederico Guilherme II e do Édito de Religião na década seguinte, Kant celebra o fato de que estão dadas, “pelo menos por parte do governo”, as condições para o progresso das luzes:

Um príncipe que não acha indigno de si dizer que considera um *dever* não prescrever nada aos homens em matéria religiosa, mas sim que lhes

deixa em tal assunto plena liberdade, que portanto afasta de si o arrogante nome de *tolerância*, é realmente esclarecido e merece ser louvado pelo mundo e agradecido como aquele que pela primeira vez libertou o gênero humano da menoridade, **pelo menos por parte do governo**, e deu a cada homem a liberdade de utilizar sua própria razão em todas as questões de consciência moral <*Gewissen*>. Sob seu governo os clérigos dignos de respeito podem, sem prejuízo de seu dever funcional, expor livre e publicamente, na qualidade de eruditos <*Gelehrten*>, ao mundo, para que os examinasse, seus juízos e opiniões num ou noutro ponto discordantes do credo admitido. Com mais forte razão isso se dá com os outros, que não são limitados por nenhum dever oficial. (WA, AA 08: 41, grifo meu)

Por trás do discurso laudatório, vê-se que Kant considera que as condições para a saída da menoridade e o progresso do gênero humano estão dadas, em sua época, porque Frederico, o Grande, facultava o esclarecimento e a ampla liberdade de pensamento em questões religiosas, tanto aos clérigos imbuídos de funções públicas quanto às pessoas em geral. Mas a liberdade de pensamento na Prússia de então não se resumia à esfera religiosa. As boas condições institucionais do esclarecimento são saudadas por Kant também em razão do “modo de pensar” do soberano em relação ao direito público e às leis existentes. A possibilidade da saída do homem da menoridade torna-se ainda mais assegurada pelo fato de que o soberano esclarecido faculta também a liberdade de crítica em matéria de “legislação”, como Kant enfatiza na conclusão do artigo:

O modo de pensar de um chefe de Estado que favorece a primeira [a saída da menoridade], vai ainda mais além e discerne que mesmo no tocante à sua *legislação* não há perigo em permitir aos seus súditos fazer uso público de sua própria razão e expor publicamente ao mundo as suas ideias sobre uma melhor formulação, inclusive por meio de uma ousada crítica da *legislação* existente. (WA, AA 08: 41)

Como se lê, o filósofo encontra em Frederico, o Grande, a garantia das condições político-institucionais mínimas para que a ideia de uso público da razão possa se fazer presente concretamente. Nesse momento histórico, a Prússia não dispunha de uma constituição que assegurasse direitos e liberdades individuais, embora se encontrasse em meio a um processo de codificação jurídica de pretensões jusnaturalistas e liberais, iniciado em 1780 por Frederico, o Grande. Este *Novo código civil prussiano* seria concluído apenas em 1794, já no reinado de Frederico Guilherme II e com diversas alterações e restrições em seus anseios liberalizantes. Imerso nesse contexto político, Kant parece ter claro que o modelo de uso público da razão por ele advogado

pressupõe condições político-institucionais determinadas, personificadas, por ora, na pessoa do soberano. Vivendo sob uma monarquia absoluta, ainda que governada de modo esclarecido, Kant não desconhece o fato de que, em última instância, as condições institucionais do progresso do esclarecimento da Prússia de 1784 dependem fundamentalmente da pessoa e vontade do chefe do Estado¹⁵.

Tanto é assim que em outubro 1786, dois meses após a morte de Frederico II, Kant volta ao tema dos limites institucionais do esclarecimento em *O que significa orientar-se no pensamento*, por ocasião da Querela do Panteísmo. Kant retoma e desenvolve sua concepção de uso público da razão, tornando ainda mais explícitas as condições institucionais que o garante ou possibilitam. Mais uma vez, Kant tem em vista as relações entre teologia e filosofia e parece agora antever as consequências problemáticas a que poderiam conduzir os ataques à razão por parte daqueles que deveriam protegê-la, os teólogos ou filósofos vinculados ao esclarecimento.

Por um lado, junto de Mendelssohn e contra o devaneio de Jacobi, Kant argumenta que “*somente a razão, e não um pretenso e misterioso sentido da verdade, nenhuma intuição esfuziante sob o nome de fé, na qual se possam enxertar a tradição ou a revelação*” pode servir de orientação no uso especulativo da razão (WO, AA 08: 134). Por outro lado, retificando os excessos dogmatizantes de Mendelssohn, Kant enfatiza a necessidade de renúncia ao conhecimento teórico (demonstrativo) sobre Deus, conceito de cujo objeto apenas poderíamos postular a existência orientados por uma necessidade prática da razão (um assentimento em virtude de princípios subjetivos, imperativo, quando nos faltam princípios objetivos e somos, no entanto, compelidos a julgar). Kant temia as consequências dos ataques à razão ou dos excessos dogmatizantes por parte dos eruditos vinculados ao esclarecimento, especialmente no que diz respeito à “liberdade de pensar” (WO, AA 08: 144) e por isso fazia questão de enumerar as três **condições institucionais do esclarecimento**, a saber: 1) a liberdade de

¹⁵ De modo correspondente, na *Ideia de uma história de universal de um ponto de vista cosmopolita*, Kant afirmava que a solução do problema da instituição de uma constituição civil absolutamente justa depende do surgimento de um soberano justo e com “boa vontade” para aceitar uma tal constituição (IaG, AA 08: 24).

comunicar os pensamentos; 2) a liberdade de consciência moral <Gewissen>; 3) a liberdade de obedecer apenas a autoridade da razão¹⁶.

Kant acusa os danos de se tomar a máxima da liberdade de pensar por si mesmo segundo a autoridade da razão (i.e., a máxima do esclarecimento) pela máxima do pensamento sem leis e livre de qualquer autoridade. Ele teme pela possível perda da liberdade de pensamento por “arrogância” e “leviandade” (WO, AA 08: 145). Inicialmente, diz Kant, o “gênio” se compraz em seu ímpeto arrebatado e fascina outros indivíduos com grandes expectativas especulativas em relação à Deus e seus atributos. Em seguida, cada um passa a seguir sua própria inspiração racional e, então, cria-se a necessidade de que os fatos sejam confirmados a partir de inspirações interiores. Por fim, os fatos passam a ser atestados por tradições que, se de início são escolhidas, tornam-se, com o tempo, documentos obrigatórios. Surge, com isso, a total superstição ou a subordinação da razão aos fatos (VIII 145). Kant conclui mencionando a possibilidade de que o uso da razão sem leis leve a uma intervenção das autoridades estatais, suprimindo toda liberdade de pensamento e aniquilando o esclarecimento. Diante da máxima do pensamento sem lei e da incredulidade que dele se segue, alerta Kant,

entra em ação a autoridade, a fim de que os próprios assuntos civis não cheguem à maior desordem. Como o meio mais rápido e mais enérgico é para ela o melhor, a autoridade suprime de todo a liberdade de pensar e submete esta atividade, como todas as outras, aos regulamentos do país. E assim a liberdade de pensamento, quando quer proceder de modo absolutamente independente das leis da razão, destrói-se a si mesma. (WO, AA 08: 146)

Por fim, Kant clama para que Jacobi e outros não se distanciem da máxima do pensar por si mesmo, entendida como pensar segundo as leis da razão. Do contrário, até mesmo aqueles que “estariam dispostos a se servir *legalmente* de sua liberdade e a contribuir convenientemente <zweckmässig> para a melhoria do mundo”, serão arrastados para a perda da liberdade de pensamento (WO, AA 08: 147). Kant indica que

¹⁶ “À liberdade de pensar opõe-se em primeiro lugar a coação civil. Sem dúvida ouve-se dizer: a liberdade de falar ou de escrever pode nos ser tirada por um poder superior, mas não a liberdade de pensar. Mas com quanto e com que correção poderíamos nós pensar, se por assim dizer não pensássemos em conjunto com outros, a quem comunicamos nossos pensamentos, enquanto eles comunicam a nós os deles! [...] Em segundo lugar, a liberdade de pensar é também tomada no sentido de que se opõe a toda coerção moral <Gewissenszwang> [...] ou] fórmulas de fé impostas [...] Em terceiro lugar, a liberdade de pensamento significa que a razão não se submete a qualquer outra lei senão àquela que dá a si própria” (WO, AA 08: 144-145).

sem a liberdade de pensamento, cuja garantia institucional não se encontrava assegurada senão pela pessoa do recém falecido rei, estarão inviabilizadas as próprias condições do esclarecimento da sociedade prussiana. E ele parece antever que, para silenciar os debates teológicos e as inovações doutrinárias de iluministas entusiasmados, a nova autoridade pública não tardaria em fazer valer a supressão das condições do uso público da razão. Resta saber o quanto o diagnóstico de Kant está correto em atribuir à alegada incredulidade racional dos defensores do panteísmo e suas proposições teológicas extravagantes a causa do estreitamento da liberdade de pensamento na Prússia que estava prestes a ter início.

3. O esclarecimento e suas condições na década de 1790: o conflito entre filosofia e religião e a ideia de Universidade

A universidade do tempo de Kant

Para que compreendamos adequadamente a ideia kantiana de Universidade enquanto resposta ao movimento do contra-esclarecimento é preciso ter em mente que Kant vivenciou uma Universidade anterior àquela que conhecemos hoje vulgarmente como Universidade da *Bildung*, baseada no modelo instituído com a fundação da Universidade de Berlim, em 1810, sob o reinado de Frederico Guilherme III. A Universidade de Berlim, fundada a partir do projeto de Wilhelm von Humboldt, foi concebida para suplantiar as antigas universidades prussianas, reformando-as segundo o princípio da liberdade de pesquisa acadêmica, que passa a ser entendida como atividade indissociável do ensino e, assim, como responsável pela promoção da formação moral e espiritual da nação. O modelo humboldtiano viria a ser incorporado por boa parte das universidades na Europa e forneceu as bases da concepção contemporânea de Universidade (cf. Terra, 2019).

Assim, em vários aspectos, a Universidade do tempo de Kant é distinta daquela que conhecemos. As Universidades estavam então divididas em duas grandes classes, segundo tradição que remonta às suas origens medievais: as Faculdades superiores, de Teologia, Direito e Medicina, e a Faculdade Inferior, de Filosofia. Por sua vez, também seguindo tradição escolástica, a Faculdade de Filosofia dividia-se em

dois grandes departamentos: um de “conhecimento histórico” e outro do “conhecimento racional” ou “puro”.

O departamento de “conhecimento histórico” abarcava as disciplinas de História, Geografia, Línguas Clássicas, Humanística e Ciência Natural Empírica. “Histórico” tem aqui o sentido clássico dos conhecimentos obtidos por via de relatos e documentos antigos e/ou por via de observação da natureza. O departamento de “conhecimento racional” ou “puro” introduzia o aluno ao estudo de Lógica, Matemática, Filosofia Pura, Física ou Metafísica da Natureza e Ética ou Metafísica dos Costumes. A divisão das Faculdades em superiores e inferior se explica principalmente porque o ingresso na Universidade se dava pela Faculdade de Filosofia. A Faculdade de Filosofia era porta de acesso para uma das Faculdades superiores e apenas após ter frequentado os seus bancos é que o aluno podia aspirar ao ingresso nas faculdades de Teologia, Direito ou Medicina¹⁷.

O programa de estudos da Faculdade de Filosofia alemã pode ser compreendido como o sucedâneo do currículo universitário medieval e renascentista da *ars liberalis*. A *ars liberalis* compreendia o estudo da sabedoria clássica grega e latina baseado em duas grandes áreas, o *trivium* (o estudo de dialética, retórica e poesia) e o *quadrivium* (o estudo de aritmética, geometria, astronomia e música). Por isso, quando Kant qualifica a Faculdade de Filosofia como a única verdadeiramente livre, é isso também que ele tem em mente: livre no sentido da *ars liberalis*, por seu conteúdo a Faculdade de Filosofia se aproximaria das ciências contemplativas clássicas, não vinculadas às atividades práticas da conservação do poder (cf. Brandt, 2003).

A ideia kantiana de Universidade

Na Introdução d’*O Conflito das faculdades*, Kant caracteriza a ideia racional de Universidade (ou escola superior) como uma “comunidade erudita” <*gelehrten gemeinen Wesen*> que dispõe de “autonomia”, pois “apenas eruditos podem julgar eruditos” (SF, AA 07: 17). Ela é o “parlamento da ciência” (SF, AA 07: 35).

¹⁷ Mas Kant nos oferece uma outra explicação para esta hierarquia. Segundo ele, as Faculdades superiores trazem este nome porque estão diretamente vinculadas à manutenção do poder, ao estudo e aplicação dos estatutos das religiões existentes ou das leis do direito positivo. A Faculdade inferior, diferentemente, seria assim chamada porque é livre e investiga os problemas relativos aos fundamentos racionais da religião e do direito natural e o possível conflito da razão com a religião e com o direito instituído. Cf. SF, AA 07: 18; ZeF: AA 08: 369.

A esta altura, Frederico Guilherme III, que há pouco demitira Wöllner e começara a formatar sua linha de governo, passa a revogar um a um o Édito de Religião e seus suplementos. No Prefácio d'*O Conflito*, Kant se dirige diretamente ao novo soberano, tratando-o por titular de um “governo esclarecido” (SF, AA 07: 05) e “homem de Estado ilustrado <erleuchtete Staatsman> [...] que **garantirá** <sichern wird> o progresso da cultura no campo das ciências contra todos novos ataques obscurantistas” (SF, AA 07: 10-11, grifo meu). Kant parece ver novas possibilidades para a institucionalização do uso público da razão e busca convencer o novo rei da necessidade de garantir o esclarecimento, que é apresentado como benéfico ao interesse do governo. Desde que assegurado em seus limites por meio de um regime adequado para Universidade, o uso público da razão mostra-se útil para o interesse público (da ciência e do governo). Daí a qualidade fundante pela qual Kant busca definir a ideia de Universidade e que procura expor ao novo rei, a de ser uma instituição pública *autônoma*.

A Universidade se apresenta como uma instituição pública (posto que financiada pelo Estado) e autônoma que tem por finalidade o cultivo e preservação da ciência. O seu instrumento fundamental é o uso público da razão. Na Universidade, organizados segundo um princípio da divisão do trabalho, “mestres públicos”, chamados de “professores”, cultivam o conjunto do “saber” <Gelehrsamkeit> (SF, AA 07: 17). De acordo com a divisão dos principais ramos das “ciências”¹⁸, os “eruditos da Universidade” repartem-se em pequenas sociedades diferentes chamadas Faculdades (SF, AA 07: 17). E, por meio de suas Faculdades, a Universidade tem o poder tanto de admitir novos membros que a ela aspiram quanto de conferir o título de “doutores” ou “mestres livres” <freie Lehrer> aos que a frequentaram (SF, AA 07: 17).

Kant então distingue dois grupos de eruditos presentes na sociedade civil, de um lado, os “eruditos autênticos”, de outro, os meramente “letrados” <Literaten> ou “estudados” <Studierte> (SF, AA 07: 18). Os primeiros, autênticos membros da comunidade dos eruditos, são encarregados do cultivo da ciência e devem permanecer “livres” para fazer “uso público da sua própria sabedoria” <öffentliche

¹⁸ Note-se que, entre as diversas *Wissenschaften* em que se divide a “sabedoria” Kant localiza, além da própria filosofia pura e suas divisões (o conhecimento histórico/empírico e o conhecimento racional puro), a teologia, o direito e a medicina. As diferentes *Wissenschaften* correspondem, aqui, às diferentes ramificações tradicionais do saber instituído nas universidades, que remonta à escolástica.

Grebrauch aus eigener Weisheit> (SF, AA 07: 18). Os últimos, também chamados “homens de ação” <*Geschäftsleute*>, são “instrumentos do governo” e dirigem-se não à comunidade dos eruditos, mas ao povo em geral, ou seja, são súditos formalmente investidos de cargo ou função pública ou estatal, para cujo exercício se exigia o título de doutor e algum conhecimento teórico e prático acumulado (SF, AA 07: 18)¹⁹. E Kant é explícito ao conceder que, mediante contrato firmado com o governo, os homens de ação estão “sob a censura das suas Faculdades” (SF, AA 07: 18). Diferentemente, os autênticos eruditos, professores universitários, devem estar somente sob a autoridade da razão. Eles têm por destinatários o público letrado e não almejam obter influência sobre o povo, mas zelar pela conservação e promoção das ciências e da verdade.

Kant reconhece que os membros da administração do Estado e clérigos, que detêm e aplicam o poder executivo ou zelam pela salvação das almas, devem ser mantidos sob as ordens do governo, insistindo que as doutrinas que eles vierem a aplicar (no ensino jurídico ou na administração do direito público, no ensino religioso ou nos sermões de domingo) devem estar sob controle das respectivas Faculdades²⁰. Ao mesmo tempo, Kant atribui à Universidade a garantia institucional do uso público e livre da razão, reservando-lhe um espaço onde se deve poder exercer pública e irrestritamente a crítica de toda e qualquer doutrina, inclusive aquelas cuja conservação e promoção são de interesse do governo. Este espaço é a Faculdade de Filosofia, a faculdade inferior.

Vimos acima que a ideia de Universidade introduzida por Kant acompanha a divisão tradicional no interior das universidades, tanto a divisão hierárquica, entre Faculdades superiores e inferior, quanto a divisão segundo os ramos da ciência, entre teologia, direito, medicina e filosofia. Porém, embora parta da estrutura universitária que encontra diante de si, Kant considera que esta divisão, especialmente sua hierarquia, não foi instituída segundo o interesse dos próprios eruditos,

¹⁹ Os “estudados” ou *Geschäftsleute* são os funcionários dos mais diversos ramos da administração do Estado e/ou clérigos, os quais, já nesta época, apenas eram admitidos na burocracia estatal se possuísem o título de doutor outorgado por uma Universidade (cf. Ringer, 2000).

²⁰ Estes homens de ação, “porque se dirigem diretamente ao povo, composto de ignorantes <*Idioten*> (como porventura o clérigo, aos leigos) e detêm em parte, na sua especialidade, o poder executivo, se não o legislativo, devem ser muito rigorosamente mantidos na ordem pelo governo, a fim de não escaparem ao poder judicial que cabe às Faculdades” (SF, AA 07: 20). Note-se que Kant insiste que os funcionários devem estar sob o controle do governo, mas que tal controle se exerce indiretamente, por meio da escolha das doutrinas que serão estudadas nas Faculdades de Teologia e de Direito e aplicadas nos púlpitos e na administração pública.

mas de acordo com o interesse do governo no ensino, difusão e aplicação de certas doutrinas. O governo tem especial interesse pelo conteúdo e aplicação de certas doutrinas devido à sua capacidade de “influência sobre o povo”, sejam elas doutrinas religiosas (por sua influência sobre pretensão das pessoas à salvação da alma), doutrinas do direito público positivo (por sua influência sobre a pretensão à prosperidade civil) ou da fisiologia médica (por sua influência sobre a pretensão à saúde) (SF, AA 07: 18-19)²¹. Daí que considere as Faculdades que delas tratam como “superiores”, buscando mantê-las sob seu controle.

Kant admite a pretensão do governo em zelar pela exposição das doutrinas relativas às três Faculdades superiores, dado seu interesse legítimo em exercer controle sobre o povo. Por isso, os *Geschaftsläute* (clérigos, juristas ou médicos) devem responder às determinações do governo em relação a quais ordenamentos e doutrinas devem ser aplicados nos púlpitos, na administração pública ou na prescrição de dietas. O governo não pode ele mesmo criar nem tampouco ensinar estas doutrinas. Mas é ele quem sanciona e ordena que, no interior das Faculdades superiores, sejam ensinadas aquelas doutrinas que atendem a seus interesses²². O interesse do governo não reside, deste ponto de vista, na verdade das doutrinas. Seu interesse está na eficácia das doutrinas enquanto meio de obter autoridade ou “influência sobre o povo”, o qual, de acordo com Kant, busca ser dirigido no que diz respeito a como ter acesso ao bem eterno, ao bem civil e ao bem corporal (SF, AA 07: 21). Portanto, o governo não deve imiscuir-se na investigação científica, mas tem legitimidade para escolher quais doutrinas deverão ser ministradas nas exposições ou “aulas públicas” de teologia, direito e medicina, de modo a alcançar a finalidade de fazer valer sua autoridade (SF, AA 07: 21).

Ao mesmo tempo, mas de outro ponto de vista, Kant insiste que é do interesse do governo conceder absoluta liberdade à comunidade erudita para “julgar sobre todas as doutrinas” que têm relação com o

²¹ Os motivos que o governo pode utilizar para o seu fim podem ser objetivamente extraídos da mera razão: 1) o *bem eterno* de cada um; 2) o *bem civil* de todos os membros da sociedade; 3) o *bem corporal* de cada um (cf. SF, AA 07: 21)

²² “Um governo que se ocupasse das doutrinas, portanto, da ampliação ou melhoria das ciências, por conseguinte, ele próprio, na suprema pessoa, pretendesse brincar de erudito, perderia apenas, graças a tal pedantismo, o respeito que lhe é devido” (SF, AA 07: 19). “Só os homens de ação das Faculdades superiores (clérigos, funcionários da justiça e médicos) podem ser impedidos de contradizer as doutrinas cuja exposição <Vortrag>, no desempenho da sua respectiva função, o governo lhes confiou, e de se aventurar brincar de filósofos” (SF, AA 07: 28-29).

“interesse científico” (entendido como o interesse pela “verdade”), no qual “a razão deve estar autorizada publicamente a falar” (SF, AA 07: 19-20). O interesse da comunidade dos eruditos reside na verdade e ela não viria à luz sem a prerrogativa da liberdade de pensamento (entendida como liberdade de criticar toda e qualquer doutrina), concedida de maneira especial àquela dentre as Faculdades que não tem pretensão de mando ou controle, mas de ser meramente livre, segundo as leis da razão²³.

Os conflitos legais e ilegais

Kant reconhece que o debate acerca das doutrinas é inevitável e terminará por envolver as Faculdades. Afinal, a razão naturalmente estende-se a todos os objetos possíveis e, de acordo com isso, a Faculdade de Filosofia abarca todo o campo do saber. Como vimos, os seus dois departamentos recobrem tanto os conhecimentos empíricos e/ou históricos (entre os quais se encontram os conhecimentos que dispomos sobre os textos sagrados, os códigos civis existentes e a fisiologia humana) quanto os conhecimentos racionais ou puros (entre os quais se encontram os conhecimentos sobre o aspecto racional da fé e do direito público positivo). Por isso é inevitável que os eruditos da Faculdade inferior abordem em suas investigações temas que são também relativos às Faculdades superiores.

Entretanto, Kant ressalta que as incursões dos eruditos em doutrinas sancionadas pelo governo, e que dizem respeito às três Faculdades superiores, é feita em nome do benefício das ciências e não por anseios de controle sobre o povo (cf. SF, AA 07: 28-29). Os autênticos eruditos não se dirigem a tais doutrinas para pôr em questão se é verdade que elas foram sancionadas pela autoridade competente, mas apenas para investigar a pretensão de verdade de cada uma delas, do ponto de vista da razão. Por isso, a Faculdade de Filosofia pode tomar sob seu escrutínio o conteúdo de verdade de toda e qualquer doutrina. Ela não pode ser afetada por nenhum interdito do governo, sem que este último atente contra seus próprios propósitos, seja o de

²³ “Tem-se de dar, na Universidade, à comunidade erudita uma Faculdade que, independente das ordens do governo quanto às suas doutrinas tenha absolutamente a liberdade, não de proferir ordens, mas pelo menos de julgar todas as que têm a ver com o interesse científico, i.e., com o da verdade, em que a razão deve estar autorizada a publicamente falar; porque sem semelhante liberdade a verdade não viria à luz (para dano do próprio governo), mas a razão é livre para aceitar algo como verdadeiro (nenhum *creia*, mas apenas um *credo livre*)” (SF, AA 07: 19).

cultivo das ciências por meio da instituição da Universidade, seja o de influência sobre o povo por meio de normas e doutrinas que estão o mais próximas possíveis do que deveriam ser segundo a razão (cf. SF, AA 07: 29). Assim, provocados pelos eruditos da Faculdade inferior, os eruditos das Faculdades superiores podem fazer uso público da razão e entrar no debate sobre a verdade das doutrinas do direito, da igreja ou da medicina. Todo erudito autêntico, i.e., todo erudito membro de uma universidade, pode tomar parte na livre investigação sobre o conteúdo de verdade das doutrinas, seja ele filósofo, teólogo, jurista ou médico, desde que argumente do ponto de vista da razão pública e livre de constrangimento (portanto, sem tampouco impor constrangimentos). Aos olhos de Kant este é um conflito legal e benéfico entre as Faculdades.

Assim, Kant reconhece a divisão interna da Universidade de seu tempo e os diferentes graus de autonomia que a relação entre sociedade civil, Estado e liberdade de pensamento colocam para as diferentes Faculdades no interior da Universidade. Mas ele ao mesmo tempo busca garantir um espaço de tensão produtiva entre as pretensões do governo (ou do uso privado da razão) e as pretensões da liberdade de pensamento e investigação crítica e científica (ou do uso público da razão). Esta tensão deve se manifestar por meio da manutenção de um conflito legítimo (ou legal) e permanente entre as Faculdades superiores e a inferior que compõem a Universidade. A tensão se mantém como um conflito legal quando os eruditos autênticos, eventualmente em disputa sobre a verdade das doutrinas existentes, argumentam submetidos à legalidade da razão, sem constrangimentos em relação à liberdade de pensamento e tendo por destinatário o público dos eruditos. Deste modo, o conflito entre as Faculdades e seus membros se mostra benéfico aos interesses das ciências, não exercendo influência direta sobre o povo. Assim, os usos público e privado da razão não cruzam suas jurisdições e o conflito entre as Faculdades pode se estender indefinidamente, promovendo o esclarecimento.

O conflito legítimo entre as faculdades, assim conclui Kant, propicia o progresso dos diversos ramos das ciências porque permite a liberdade de comunicar os pensamentos, sem prejuízo da consciência moral <*Gewissen*> e segundo critérios meramente racionais, satisfazendo, sob novas condições político-institucionais, aquelas três condições do esclarecimento identificadas desde 1786. Ao mesmo tempo, Kant quer convencer seu leitor, especialmente o soberano Frederico Guilherme III, de que a liberdade de pensamento e a manifestação do uso público da razão no interior da Universidade é

também útil ao interesse do governo. Segundo ele, levando à correção das imperfeições dos estatutos da religião histórica, da legislação existente e dos conhecimentos sobre a fisiologia humana, aproximando tais normas positivas (ou conhecimentos científicos) das normas que são extraídas da mera razão (com eventual auxílio da experiência), o conflito legal entre a Faculdade de Filosofia e as de Teologia, Direito ou Medicina permite que o governo chegue aos mesmos fins de influência sobre o povo (e controle civil), mas por meio do consentimento e não mais da coerção²⁴. Assim, Kant enfatiza que:

Tem-se de conceber uma Faculdade filosófica porque ela responde pela *verdade* das doutrinas que são acolhidas ou mesmo apenas admitidas e, nesta medida, como livre e submetida unicamente à legislação da razão, não à do governo.

Tem-se de instituir semelhante departamento na Universidade, isto é, tem de existir uma faculdade de filosofia. Em relação às três Faculdades Superiores, ela serve para as controlar e lhes ser útil, porque tudo depende da *verdade* (a essencial e primeira condição da sabedoria em geral) [...] A despreensão em ser simplesmente livre, e também em deixar livre, de descobrir apenas a verdade para vantagem de cada ciência e de a pôr à livre disposição das Faculdades superiores, tem de ser recomendada ao governo como insuspeita e, mais ainda, como indispensável. (SF, AA 07: 27)

A livre investigação sobre as doutrinas tem que ser garantida institucionalmente se se tem em vista seja “a vantagem de cada ciência” seja a utilidade dos governos, sendo por isso insuspeita e indispensável. Mas o conflito entre as Faculdades pode se manifestar também de maneira ilegal. E Kant não deixa de alertar para o risco, sempre à espreita, de que, com isso, tenha novamente lugar o obscurantismo. Segundo Kant, o povo quer ser “dirigido” <*begleitet*> (SF, AA 07: 31), porque põe toda sua “prosperidade” <*Heil*> em seus “fins naturais” e não na “liberdade” (SF, AA 07: 30). Todos nós buscamos o conforto da alma, a prosperidade material e uma boa saúde. Por isso, os “homens de ação” das três Faculdades superiores sempre podem querer se valer de se sua posição de comando sobre o povo, advogando falsas doutrinas com o intuito de impor um controle ainda maior e insurgindo-se, para tanto, contra a liberdade de pensamento da Faculdade inferior.

²⁴ “Esta liberdade da faculdade inferior, que lhe não deve ser restringida, suscita o resultado de que as Faculdades superiores (mais bem instruídas elas próprias) trazem os funcionários <*Beamte*> sempre mais para a senda da verdade, os quais, por seu lado, mais bem elucidados também quanto ao seu dever, não encontrarão escândalo algum na modificação de sua exposição <*Vortrag*>, pois é apenas uma melhor compreensão dos meios para o mesmo fim” (SF, AA 07: 29).

O povo busca conselhos ou respostas mágicas junto aos eruditos, pois almeja a salvação da alma mesmo tendo vivido em pecado, a vitória nos processos mesmo tendo cometido injustiças ou dispor de boa saúde mesmo tendo usado e abusado das forças corporais ao longo da vida (cf. SF, AA 07: 30)²⁵. Respostas como estas não podem ser oferecidas pela Faculdade de Filosofia, nem por nenhuma outra. A filosofia fala do ponto de vista da razão, tendo por fim a própria verdade e por destinatária a comunidade erudita, não o próprio povo. Aquele erudito ou Faculdade que se propõe a oferecer respostas mágicas e fáceis para as eternas perguntas sobre a salvação da alma, o bem civil e o bem corporal atenta contra o interesse da verdade e do progresso das ciências. Acreditando que o povo quer ser “enganado”, torna-se um “novo taumaturgo” (SF, AA 07: 31):

Por isso, é natural prever que, se alguém ousasse apenas fazer-se passar por tais taumaturgos, o povo inclinar-se-ia para ele e abandonaria com desdém o lado da Faculdade filosófica.

Os *Geschäftsleute* das três Faculdades superiores são em todo o tempo tais taumaturgos, quando não se permite à filosófica agir publicamente contra eles, não para derrubar suas doutrinas, mas apenas para se opor à força mágica que o público supersticiosamente lhes atribui. (SF, AA 07: 31)

Segundo Kant, esta forma de conflito é ilegal no sentido de que é claramente ilegítima. Por isso, ele não pode ser transformado em lei. O conflito é ilegítimo porque impede o livre desenvolvimento da atividade de criticar todas as doutrinas, modo de pensar que, além de consistir na condição da busca da verdade, é benéfico ao interesse público e deve ser assegurado na Universidade. Nem a “inclinação”, nem em geral aquilo que alguém considera como sua “intenção particular” se qualificam como lei, e as Faculdades superiores não podem transformar em legal, por via de éditos ou outras leis quaisquer, um conflito ilegítimo (SF, AA 07: 31)²⁶. De acordo com Kant:

²⁵ “O povo quer ser *dirigido*, i.e. (na linguagem dos demagogos), enganado. Não quer, porém, ser guiado pelos eruditos das Faculdades (pois sua sabedoria é demasiado elevada), mas pelos seus agentes que ‘entendem de como fazer’ <*das Machwerke verstehen*> (*savoir faire*); pelos clérigos, pelos funcionários da justiça, pelos médicos” (SF, AA 07: 36).

²⁶ As referências aos ataques obscurantistas de Frederico Guilherme II, Wöllner e demais teólogos comprometidos com a ortodoxia luterana por eles representados parecem evidentes: “visto que a *inclinação* e, em geral, o que alguém acha vantajoso para a sua *intenção* particular não se qualifica pura e simplesmente como lei, por conseguinte, também não pode ser exposto como tal pelas Faculdades superiores” (SF, AA 07: 31).

Um governo que sancionasse coisas semelhantes poria, ao ofender a própria razão, em conflito as Faculdades superiores com a filosófica, conflito que não pode ser tolerado, porque aniquilaria totalmente esta última – o que é, de fato, o meio mais rápido, mas também (segundo a expressão dos médicos) o mais *heroico*, com o risco de morte, para pôr fim a um conflito. (SF, AA 07: 32)

Por isso, a Faculdade de Filosofia, como ala esquerda do parlamento da ciência que é a Universidade, não deve depor suas armas (cf. SF, AA 07: 33). Enquanto a razão não der a sentença final do processo litigioso que põe em conflito a comunidade dos eruditos, estabelecendo definitivamente na Universidade a liberdade de pensamento como condição de possibilidade do cultivo das ciências, sob a pedra de toque da verdade, a Faculdade filosófica deve estar de prontidão (cf. SF, AA 07: 33). Mas, quando o conflito for estabelecido sob bases legais, em acordo com a razão (portanto, de maneira legítima), a harmonia entre a comunidade erudita e a comunidade civil, ou povo em geral, poderá ter lugar. Se todos cultivarem as máximas apropriadas, sua observância reiterada deve operar um progresso das duas classes de Faculdades e prepara futuramente “a retirada <Enlassung> de todas as restrições da liberdade do juízo público pelo arbítrio do governo” (SF, AA 07: 34).

4. Considerações finais

Ao longo deste artigo procurei reconstruir as diferentes condições políticas e institucionais garantidoras do esclarecimento, tal qual identificadas por Kant nas décadas de 1780 e 1790. No contexto pró-esclarecimento dos anos de 1780, Kant estabelece seu conceito de esclarecimento e formula as condições gerais do uso público da razão. Neste momento Kant encontra na figura de um soberano esclarecido a garantia de tais condições. Mas, no contexto do contra esclarecimento dos anos de 1790, após a imposição de restrições à liberdade da liberdade de uso público da razão, da censura e da perseguição sofrida pelos eruditos e professores universitários iluministas, quando da ascensão ao trono de Frederico Guilherme II, Kant se viu incitado a repensar tal garantia. Ele então esboça uma ideia de Universidade que busca assegurar um espaço formal em que a liberdade ou autonomia do pensamento (i.e., o uso público da razão) pudesse ser exercido. Kant

então encontra na Universidade e na Faculdade de Filosofia o espaço institucional que garante o esclarecimento.

Pudemos ver que Kant transpõe seus conflitos com a censura governamental e o movimento de institucionalização do contra esclarecimento prussiano para o plano ideal das relações institucionais entre governo, funcionários da burocracia estatal e Universidades, rearticulando as categorias de uso público e uso privado da razão. De acordo com ele, deve ser permitido à Faculdade de Filosofia manter-se em conflito permanente com as demais Faculdades, por meio do exercício contínuo do “uso público do saber”. Tal conflito se configura como legítimo e salutar. A Faculdade de Filosofia deve opor-se a todo tratamento dogmático das doutrinas e estatutos sancionados pelo poder do Estado e aplicados no ensino ministrado pelas Faculdades de Teologia, Direito ou Medicina. Mas quando clérigos, juristas ou médicos impedem que os eruditos critiquem as doutrinas sancionadas pelo poder estatal, dirigindo-se ao povo como se estivessem em posse da verdade das doutrinas que professam (e não simplesmente respondendo pelo interesse da conservação do Estado, sob as ordens da autoridade pública), temos um conflito ilegal entre Faculdades. Neste conflito, os membros das Faculdades Superiores procuram sobrepor-se à liberdade da Faculdade de Filosofia, solapando a autonomia e a liberdade de pensamento e pondo em risco a conservação e progresso das ciências e do direito público positivo. E, contra tais taumaturgos, o partido dos eruditos da Faculdade de Filosofia deve incessantemente opor as armas da crítica.

Referências Bibliográficas

- BRANDT, R. *Universität zwischen Selbst- und Fremdbestimmung*. Berlin: GmbH, 2003.
- HUNTER, I. "Kant and Prussian Religious Edict: Methaphysics within the Bounds of Reason Alone". A Paper for Presentation to the Institute for Philosophy and Religion, Boston University 9 April 2003.
<http://citeseerx.ist.psu.edu/viewdoc/download?doi=10.1.1.512.3915&rep=rep1&type=pdf>
- FORD, G. S. "Wöllner and the prussian religious edict of 1788, II". In *The American Historical Review*. Vol. 15, N. 03, pp.509-525, 1919.
- KANT, I. *A paz perpétua e outros opúsculos*. Trad. Artur Morão. Lisboa, Edições 70, 2002.
- KANT, I. *Immanuel Kant. Religion and Rational Theology*. Trad. Allan Wood. Cambridge University Press, 1996.
- KANT, I. *Kants Werke, Akademie Textausgabe*. Berlin, Walter de Gruyter & Co, 1968.
- KANT, I. *Correspondence*. Trad. Arnulf Zweig. New York, Cambridge University Press, 1999.
- LESTITION, S. "Kant and the End of Enlightenment in Prussia". In *Journal of Modern History* 65. University of Chicago, 1993.
- RINGER, F. *O declínio dos mandarins alemães: A comunidade acadêmica alemã 1890-1933*. Trad. Dinah de Abreu Azevedo. São Paulo: Edusp, 2000
- Terra, R. "Humboldt e a formação do modelo de universidade de pesquisa alemã". In: *Cadernos de Filosofia Alemã*, v. 24; n.1, pp.133-150, 2019.
- WOOD, A. "General Introduction". In *Immanuel Kant. Religion and Rational Theology*. Trad. Allan Wood. Cambridge University Press, 1996.

Resumo: Na primeira seção deste artigo apresento brevemente o contexto político da publicação de *O conflito das faculdades*, especialmente as relações de Kant com a censura e a caça aos iluministas praticada no reinado de Frederico Guilherme II. Em seguida, na segunda seção, reconstruo o que chamo de “condições do esclarecimento” e sua garantia, tal qual formuladas e identificadas por Kant na década de 1780. Na terceira parte, descrevo sucintamente como estava estruturada o ensino universitário no tempo de Kant e então analiso a ideia ou projeto kantiano de Universidade, que passa a ser pensada como o espaço institucional que deve garantir o esclarecimento. Sugere-se que, nesse contexto, Kant transpõe seus conflitos com a censura governamental e o movimento de institucionalização do contra esclarecimento prussiano para o plano ideal das relações institucionais entre governo, funcionários da burocracia estatal e Universidade, rearticulando as categorias de uso público e uso privado da razão.

Palavras-chave: esclarecimento; religião; censura; conflito; universidade.

Abstract: In the first section of this paper, I briefly present the political context in which the *Conflict of Faculties* was published, regarding particularly Kant's relations with the censorship and the persecution of Enlightenment thinkers during the reign of Frederick William II. In the second, I shall then reconstruct what I call the "conditions of enlightenment" and its guarantee, as formulated and identified by Kant in the 1780s. In the third part, I briefly describe how university teaching was structured in Kant's time and then analyze the Kantian idea or project of the University, which is conceived as the institutional space that should ensure Enlightenment. It is suggested that, in this context, Kant transposes his conflicts with government's censorship and the movement of institutionalization of the Prussian counter-Enlightenment to the ideal plan of institutional relations between government, officials of the state bureaucracy and university, rearticulating the categories of public and private use of reason.

Keywords: enlightenment, religion, censorship, conflict, university.

Recebido em: 10/2020

Aprovado em: 10/2020

O que a *Teoria do Céu* tem a dizer sobre as raças humanas (mas que o jovem Kant não declara)?¹

[What does the *Theory of the Heavens* have to say about human races (but that young Kant does not disclose)?]

Leonardo Rennó R. Santos *

Universidade Estadual de Campinas (Campinas, Brasil)

Para Pedro Pimenta

A questão racial sempre esteve presente no horizonte das inquietações de Kant referentes ao conhecimento da natureza, sobretudo no que concerne à natureza humana. Isso é confirmado por uma carta a Johann Breitkopf de abril de 1778, na qual o filósofo explica que seu interesse principal “com esse assunto visa à correção e ampliação do conhecimento da natureza humana” (*Br*, AA 10:230). Encontramos exemplos indiscutíveis destes questionamentos formulados nos conhecidos ensaios de Kant sobre as raças, cujas datas de publicação convergem com momentos paradigmáticos do desenvolvimento da filosofia crítica. *Da diversidade dos seres humanos* (1775, 1777) é publicada na alegada década silenciosa em que Kant preparava a revolução crítica. Já a *Determinação do conceito de uma raça humana* (1785) aparece no período em que seus ensaios de intervenção sobre o problema da história humana eram editados. E seu artigo *Sobre os usos do princípio teleológico em filosofia* (1789) é escrito pouco depois da edição da *Crítica da razão prática*, sob uma forma de argumentação que inclusive antecipa uma parte importante da *Crítica do Juízo*.

Estas datações, porém, não nos contam nada sobre quando Kant teria passado a efetivamente se interessar por temas de antropologia, em especial o problema das raças, mas apenas nos indica a não menor envergadura que a primeira

¹ Este artigo contou com o apoio financeiro do PNPd/CAPES e com as leituras minuciosas da doutoranda Nathalia Rodrigues da Costa e do doutorando Otávio Vasconcelos Vieira, integrantes do Grupo de Filosofia Política da Unicamp, aos quais agradeço profundamente.

* E-mail: leo.renno@gmail.com

parte do *Conhecimento do Mundo*, isto é, a geografia física, adquiriu no interior da filosofia kantiana a partir da década de 1770. De acordo com Erdmann, o interesse de Kant nestes assuntos é ainda mais antigo do que suas atividades no âmbito da geografia física iniciadas na segunda metade da década de 1750 (Erdmann, 1882, p. 39). Assim, se atualmente existem boas razões para admitirmos que o curso de antropologia consiste num desenvolvimento consequente do seu curso mais antigo de geografia física (Wilson, 2006, p. 18), e que ambos os cursos resultam de um interesse antropológico ainda mais fundamental e cronologicamente anterior, também poderíamos supor a existência de observações sobre as raças nesses primórdios da antropologia kantiana.

Uma leitura cuidadosa da *História Natural Universal e a Teoria do Céu* (doravante, *Teoria do Céu*) confirma essa suposição. Mais conhecida pela articulação entre uma descrição da estrutura sistemática do cosmos a partir dos princípios da física matemática de Newton e uma arrojada hipótese explicativa sobre a origem do Sistema Solar e da Via Láctea – essa última inclusive confirmada pelos trabalhos científicos J.-H. Lambert e P.-S. Laplace –, a obra kantiana de 1755 também oferece, na sua Parte III, uma reflexão singular sobre a possibilidade de vida inteligente em outros planetas, na qual precisamente encontramos alguns interessantes apontamentos sobre as raças humanas e sobre a natureza humana.

Muito já foi discutido sobre a envergadura intelectual dessa obra de juventude e, não obstante as interpretações em contrário (Gerland, 1904), fato é que a confirmação científica da *hipótese nebular* ali defendida garantiu a fortuna póstuma da *Teoria do Céu*, quando entrou para a história das ciências como a *Teoria Kant-Laplace*. De acordo com Adickes, essa é apenas a mais comentada das várias razões encontradas nessa obra pré-crítica que indicam a promissora envergadura intelectual do seu jovem autor, “não só como filósofo, mas também como cientista” (Adickes, 1925, p. 206). É sob esta defesa incisiva que o especialista abre a Parte V do segundo tomo do seu famoso estudo *Kant als Naturforscher*, na qual é rastreado e explicitado cada um dos elementos teóricos que atestam sua chave de leitura para a *Teoria do Céu*. Inclusive o seu ponto alegadamente mais fraco, a tese sobre a habitação de outros corpos celestes, que Kant discute em detalhes na sua Parte III.

A abertura dessa Parte na obra de Kant é bastante direta quanto ao tema que passará a dominar toda a porção final da investigação, assim como a hipótese de trabalho que auxiliará na execução da tese:

Embora possa parecer que não exista nesse tipo de assunto qualquer limite real e que o julgamento sobre as características dos habitantes dos mundos distantes afrouxaria ainda mais as rédeas da fantasia do que um pintor quando retrata plantas e animais de uma terra desconhecida, e que semelhantes pensamentos não poderiam ser corretamente provados nem refutados, temos de admitir que a distância dos corpos

celestes a partir do Sol envolve certas relações que incluem uma influência essencial sobre os diferentes atributos das naturezas pensantes ali presentes em termos de sua ligação mais ativa ou mais passiva com a propriedade da matéria e que dependem da quantidade de impressões que o mundo desperta nelas segundo a relação das características da sua morada com o ponto central de gravidade e calor (NTH, AA 01: 352).

Kant antecipa com essa abertura uma crítica geral, que poderia custar-lhe a credibilidade da investigação, sobre o estatuto genuinamente científico de um tema, no mínimo, curioso, sobretudo no escopo de uma obra de fôlego, em que se defende uma tese cosmogônica robusta sobre o processo físico de formação do Universo (NTH, AA 01: 234). Que as cabeças pensantes povoem o universo com toda a sorte de seres, inclusive com aqueles dotados de pensamento, isso é mero tema para entretenimento de suas imaginações férteis o bastante para não se restringirem ao que é dado aos sentidos ou ao que pode ser lucidamente suposto. Se não há razões suficientes que afirmem ou infirmem a tese, ela não passa de um jogo do engenho, não consistindo numa matéria propriamente científica. Contra esse tipo de acusação, o jovem intelectual esclarece que a sutileza do assunto é, porém, consistente o bastante para contemplar as exigências mínimas do que se espera de um tipo específico de conhecimento científico, pautado no método analógico² e diante do qual o rigor geométrico “não tem qualquer relevância” (NTH, AA 01: 236). Se é preciso admitir que o Sol e os corpos celestes que o circundam estabelecem entre si relações físicas, não é menos necessária a admissão de que essas mesmas relações físicas se estendam proporcionalmente aos produtos naturais encontrados nos planetas, inclusive àqueles porventura dotados de pensamento. Tanto a força gravitacional quanto o fogo gerados pelo Sol devem constituir, de acordo com a explicação do jovem cientista, as causas principais da variedade física, e também espiritual, dos moradores do Sistema Solar. E são essas as razões gerais que asseguram que sua tese, adejando o ilimitado da imaginação, mantenha-se na via rigorosa da ciência.

De um modo ou de outro, todos os comentários que se interessaram por essa parte mais curiosa da *Teoria do Céu* são interrompidos neste ponto, numa defesa ou ataque da *aplicação* científica que o jovem Kant faz do método analógico. Algo nunca discutido pela *Kantsforschung*, porém, é a existência de um conjunto *não explicitado* de princípios de pesquisa, reconhecidamente científicos na época, ao qual Kant recorreu para a salvaguarda das conjecturas sobre a diversidade de vida inteligente no Sistema Solar. Sem o declarar, Kant recorre à obra de Fontenelle *Digression sur les anciens et les modernes* (1688) (doravante, *Digression*) para esclarecimento das considerações que o famoso intelectual francês havia avançado nos seus *Entretiens sur la pluralité des mondes habités* (1686) (doravante,

² Para um exame atualizado sobre a defesa do jovem Kant do método analógico na *Teoria do Céu*, cf. (Dos Santos, 2009).

Entretiens) referentes à diversidade dos habitantes das estrelas. Enquanto que a *Kantsforschung* admite o diálogo do jovem Kant com a tese dos *Entretiens*, nada até o momento foi questionado sobre o seu interesse na aplicação da hipótese de Fontenelle apresentada na segunda obra, na qual o intelectual francês propôs uma correlação cruzada entre, de um lado, os aspectos físico e anímico da natureza humana e, de outro, entre a diversidade de tipos humanos e a sua determinação geográfica. É na *Digression* que encontramos a chave de interpretação para as diversas observações raciais que ilustram a tese dos *Entretiens* sobre a habitação do Sistema Solar, assim como é ela que esclarece a estratégia kantiana da Parte III da *Teoria do Céu*, de vincular as conjecturas sobre os seres inteligentes de outros planetas aos conhecimentos próprios dos saberes positivos disponíveis na época (em particular, da fisiologia e psicologia empírica), além, é claro, de confirmar o interesse específico do jovem Kant na questão racial.

Assim, diante deste ponto cego identificado na *Kantsforschung*, defenderei que já há na *Teoria do Céu* um interesse real do jovem Kant na questão racial. Questão essa que, embora não declarada pelo filósofo, pode ser constatada em sua tese sobre os habitantes do Sistema Solar. Desta forma, o exame sobre o valor científico desta tese, que Kant herda diretamente de Fontenelle, me permitirá indicar os primeiros princípios de investigação do problema das raças, os quais não se limitam a demonstrar este interesse já em 1755, mas também apontam para uma linha consistente de pesquisa que o filósofo inaugurou com o seu curso universitário de geografia física a partir de 1756. A seguir, procurarei sustentar esta minha interpretação da maneira seguinte. Inicialmente, examinarei a recepção crítica da tese sobre os moradores inteligentes do Sistema Solar a partir do exame das fontes teóricas de Kant realizado por Adickes e, na sequência, a recepção dessa discussão na interpretação de Schönfeld.

Na segunda etapa da investigação, argumentarei com mais detalhes em favor da conjugação teórica entre os ensaios de Fontenelle, *Entretiens* e *Digression*, com o objetivo de delimitar claramente a matriz teórica que respalda a tese sustentada pelo jovem Kant sobre a diversidade natural e espiritual dos habitantes do Sistema Solar. Ao mesmo tempo, a ênfase sobre a teoria empírica proposta por Fontenelle na *Digression* mostrará o que se manteve na tese kantiana e seus avanços no que diz respeito aos elementos antropológicos articulados na parte III da *Teoria do Céu*.

Por fim, a terceira etapa focará especificamente na recomposição dos apontamentos de Kant sobre a natureza humana e na defesa de sua vinculação não declarada com a questão das raças na Parte III da *Teoria do Céu*. Com isso, será possível destacar não apenas o interesse do jovem cientista na questão das raças humanas, como também seu investimento crítico em estabelecer os primeiros princípios antropológicos de investigação que, a partir do semestre acadêmico de verão de 1756, seriam aplicados no seu novo curso de geografia física. Da mesma

maneira, também será possível sugerir de que modo a primeira seção da Parte II do *Manuskript Holstein* de geografia física (1757-1759) teria se beneficiado dos apontamentos científicos apresentados na *Teoria do Céu* no que se refere a uma área específica dos Saberes Positivos que a *Kantsforschung* só admite como relevante para o pensamento de Kant a partir de 1775 (Lagier, 2004, p. 10).

I. A recepção crítica da tese kantiana sobre os habitantes do Sistema Solar

Até o momento, a fonte teórica principal que é admitida pela literatura especializada para as conjecturas do jovem Kant referentes aos habitantes do Sistema Solar é o famoso ensaio de Fontenelle *Entretiens*. Tese esta inicialmente defendida por Adickes e desde então amplamente admitida. As razões alegadas para essa admissão são evidentes tanto na obra do intelectual francês quanto na do jovem intelectual prussiano. Fontenelle apresenta, sem qualquer rodeio, o seu objetivo principal no prefácio da obra: “Não quis imaginar sobre os habitantes dos mundos nada que fosse totalmente impossível e quimérico. Esforcei-me em dizer tudo que se podia pensar razoavelmente a respeito deles, e mesmo as visões que acrescentei possuem algum fundamento real” (Fontenelle, 1991, p. 12). Além da apresentação da ideia central que encadeará a conversação entre o Filósofo e a Marquesa nos seis serões que compõem a obra, esse trecho ainda destaca o interesse eminentemente científico da discussão. Não se tratará de meras especulações despreocupadas ou divertidas, mas de conjecturas ponderadas e baseadas em fatos, nas quais se encontrarão mesclados o rigor científico e o agrado da instrução.

Mesmo se sumariado, o essencial da explicação de Fontenelle no prefácio dos *Entretiens* em nada destoa da apresentação mais longa que vimos Kant oferecer. Ambos reconhecem a singularidade da tese sobre o povoamento do Universo e, ambos, ciosos do caráter científico da investigação, embasam-na em elementos de filosofia natural. Não fosse isso bastante para a indicação da afinidade teórica entre estes pensadores, o nome do intelectual francês aparece nas considerações iniciais da Parte III da *Teoria do Céu*, num contexto, temos de admiti-lo, bastante peculiar. Kant não o enuncia diretamente, mas no interior de uma anedota, cuja autoria e meio de divulgação até o momento não pôde ser identificada. Assim diz o texto da alegada revista *Haia*:

Aquelas criaturas que habitam as florestas sobre a cabeça de um mendigo consideraram durante muito tempo sua residência como uma esfera incomensurável e elas próprias como a obra prima da criação, quando alguém dentre elas, que os céus haviam dotado de uma alma mais sutil, um pequeno *Fontenelle* da sua espécie, teria inesperadamente se apercebido da cabeça de um homem nobre. Tão logo reuniu todas

as cabeças engenhosas da sua região, disse-lhes com satisfação: não somos os únicos seres vivos de toda a natureza; vejam ali uma nova terra, ali habitam *mais piolhos* (NTH, 01: 353).

Se essa observação anedótica é verídica ou não, isso é de pouca importância diante da posição de destaque que Fontenelle ocupa nesse deslocamento de perspectiva, herdado do pensamento renascentista (Dos Santos, 2010), que resultou no desalojamento do planeta Terra e, por extensão, dos seres humanos do eixo da Criação. Para o jovem cientista, a graça da anedota não está no juízo singular dos piolhos, mas no erro de juízo que tanto os piolhos quanto os seres humanos cometem, e que justamente Fontenelle põe às claras. Eis aos olhos de Kant seu valor: a denúncia de semelhante falácia ao anunciar para os seus uma perspectiva renovada para a compreensão do Universo.

Fontenelle é enunciado apenas nesse momento do texto e, embora sua argumentação sobre a pluralidade dos mundos não tenha sido explicitamente declarada em qualquer seção da *Teoria do Céu*, Kant, em específico na Parte III, mantém-se em constante diálogo com a obra *Entretiens*. Porém, por não tê-la declarado – talvez por ser recebida na época como uma obra de vulgarização científica –, Fontenelle foi mantido pela crítica especializada durante muito tempo à sombra das influências teóricas do jovem Kant. Apenas com o estudo crítico de Adickes foi possível restituir aos *Entretiens* a relevância que até o início do Século XX era prioritariamente atribuída ao cientista inglês Thomas Wright, como se vê claramente no estudo de Gerland. Se, para esse comentador, o variado recurso de Kant a Wright (Gerland, 1904, pp. 446-63) apenas confirma as insuficiências científicas da *Teoria do Céu*, a exemplo da “comparação dos habitantes dos planetas a pulgas” (idem, p. 462), já, para Adickes, semelhante comentário só consegue demonstrar que Gerland “não era um homem capaz de ultrapassar o círculo de sua própria ciência” (Adickes, 1925, p. 215n2).

De acordo com Adickes, Wright não é a fonte para os “pensamentos acerca do centro comum do Universo e dos moradores dos outros astros” (Adickes, 1925, p. 233), em face de quem o jovem Kant se posiciona de modo independente. E mais, Wright não deve sequer ser tido como pai da ideia sobre o povoamento do Cosmos, visto que “ela já se encontrava bastante difundida antes dele e, devido aos *Entretiens* de Fontenelle, havia se tornado na época um tema central de ampla discussão” (Adickes, 1925, p. 234). Mais fundamentalmente, nem mesmo se trata de uma adesão juvenil de Kant a um tópico de discussão em voga no período: “suas especulações sobre os habitantes dos outros mundos o colocam bem acima das de Huygens, Fontenelle, Bode, Lambert e da maioria dos seus antecessores e contemporâneos” (Adickes, 1925, p. 290).

Veremos adiante os detalhes referentes à superioridade da tese de Kant em relação à de Fontenelle, que Adickes detecta corretamente, embora por razões insuficientes. De fato, a argumentação kantiana é bem mais elaborada que a do

intelectual francês, e Adickes acerta em sumarizar o avanço obtido pela *Teoria do Céu* na concessão do seu jovem autor à teleologia antropomórfica herdada dos seus antecessores, desde que limitada pela aplicação do “seu método exigente de abordagem mecânica à questão sobre os habitantes dos planetas” (Adickes, 1925, p. 290). Para esse especialista, Kant apenas teria encontrado em Fontenelle uma proposição mais condizente com a natureza científica de um tema recorrente entre os intelectuais da época, competindo, porém, ao jovem cientista a argumentação teórica que pudesse discuti-lo corretamente.

No entanto, para que a leitura de Adickes estivesse correta seria preciso que o interesse de Fontenelle sobre questões de história natural se resumisse às observações apresentadas nos *Entretiens* e que ele jamais as tivesse explicitado pouco depois na *Digression*. Ou, no mínimo, que o jovem Kant não tivesse tomado conhecimento da grande polêmica que esta segunda obra ajudou a fermentar no mundo letrado. Como se sabe, a *Digression* não foi menos discutida entre os seus contemporâneos e pela geração seguinte, e é precisamente nessa segunda obra que Fontenelle desenvolve com algum detalhe os elementos de filosofia natural que os *Entretiens* aplicaram a respeito da diversidade física e espiritual dos habitantes dos planetas. E Kant sabia disto muito bem.

Uma rápida consideração sobre a abertura da *Digression* é suficiente para demonstrar o primeiro ponto. Com notável habilidade, Fontenelle explica que toda a polêmica podia se resumir a saber se “as árvores que existiram antigamente nos campos eram maiores que as de hoje” (Fontenelle, 1991, p. 413). A explicação deste questionamento inesperado é apresentada na sequência: “se os Antigos possuem mais espírito que nós, é porque os cérebros desse tempo se encontravam mais bem arranjados, formados por fibras mais firmes ou mais delicadas, preenchidas por mais espíritos animais” (Fontenelle, 1991, p. 413). Colocada a questão nestes termos, se a resposta for afirmativa, nenhuma grande mente da modernidade poderia se equiparar às dos Antigos. Em caso negativo, porém, os prodígios se encontram distribuídos em todos os séculos e são outras as razões para que eles se desenvolvam ou mínguem. A conclusão de Fontenelle é que nada indica um enfraquecimento da estrutura física, nem nas árvores, nem nos cérebros dos seres humanos, que possa sustentar os defensores dos Antigos. Portanto, é preciso admitir que os cérebros do presente são tão bem constituídos como sempre foram as árvores que povoam os prados europeus.

Como podemos perceber, a base desse argumento é a abordagem física do cérebro, a qual autoriza uma investigação natural das suas propriedades, precisamente o tipo de consideração que Adickes alega ser específica de Kant. Temos, então, de averiguar se essa abordagem naturalista era de conhecimento do jovem Kant no período de preparação da *Teoria do Céu*, ou se, tal como se deu com Lambert, Kant a teria proposto em completo desconhecimento da proposição de Fontenelle. Que o jovem intelectual conhecia a *Digression* é comprovado por

seu ensaio anterior, *A pergunta, se a Terra envelhece, considerada de um ponto de vista físico* (1754), no qual a abordagem de Fontenelle é diretamente criticada por sua limitação: “que as árvores dos Antigos não se tornaram maiores que as de agora, que os seres humanos não fossem mais velhos e mais fortes que eles são agora, isso não é ainda suficiente para concluir que a natureza não envelheça” (FEV, AA 01: 197).

Não menos importante que esta confirmação textual é sabermos se, além desse conhecimento, Kant tinha alguma razão para acolher a *Digression* pelo seu valor científico. De acordo com J. Roger em *Les sciences de la vie dans la pensée française au XVIII^e siècle*, “enquanto que o classicismo desejou ordenar o mundo ao redor do homem, tudo, em Fontenelle, rejeita o classicismo, e seu ceticismo científico não é senão uma forma dessa rejeição” (Roger, 1993, p. 773). O acento desta explicação não recai sobre a característica filosófica do ceticismo de Fontenelle, mas sobre o aparato científico que o singulariza. E isto, para Roger, é evidente não só nos *Entretiens* como também na *Digression*: “Fontenelle utilizou um argumento científico na querela sobre os Antigos e Modernos” (Roger, 1993, p. 773). Não é difícil ver nessa explicação a emenda da interpretação de Adickes sobre o consentimento kantiano à teleologia antropomórfica. Se Kant concede destaque ao gênero humano, ela é feita em resposta à (e com a ajuda da) argumentação de Fontenelle, que nada tinha de retórica na *Digression*. Trata-se de fundamentos reais, apresentados com todo o rigor científico da “Física, que possui o segredo para reduzir bastante as contestações que a Retórica torna infinitas” (Fontenelle, 1999, p. 416); fundamentos estes que estimularam o jovem cientista prussiano a uma formulação ainda mais apropriada para o tema em pauta.

A linha interpretativa proposta por Adickes fez escola na *Kantsforschung* e é ela que ganha destaque nas seções do estudo de Schönfeld referentes à tese pré-crítica de Kant sobre o povoamento do Cosmos. Com todas as suas virtudes e limitações. Ao explicar a proposição de Kant, Schönfeld aprofunda o entendimento de Adickes com a afirmação de que “a evolução mecânica do cosmos conduziria eventualmente à evolução da vida e mesmo à evolução da racionalidade” (Schönfeld, 2000, p. 118). A premissa básica, de fazer a mente depender de algum modo da matéria, deu condições para que Kant fosse ainda mais longe “com a afirmação de que a composição dos elementos materiais determinará o nível de racionalidade no ser vivo” (Schönfeld, 2000, p. 118).

A consequência teórica mais imediata dessa premissa é uma *limitação* do dualismo cartesiano mente-corpo, que o intérprete tributa exclusivamente ao jovem Kant. Não se trata propriamente de um rompimento, visto que, segundo a Parte III da *Teoria do Céu*, a distância entre ambas essas esferas é de fato reconhecida como infinita (NTH, AA 01: 355), mas não a ponto de que não seja admissível, mesmo necessário, assumir que a faculdade de pensar dependa da constituição da matéria corporal. Hipótese certamente audaciosa, mas de modo algum infundada, já que o

jovem Kant se apoiava no cartesianismo circunspecto da *Digression*: “É incontestável que, pelo encadeamento e pela dependência recíproca que existe entre todas as partes do mundo material, as diferenças de climas que são percebidas nas plantas devem se estender até os cérebros e produzir nele algum efeito” (Fontenelle, 1991, p. 414).

Deste modo, a diferença entre os filósofos será marcada pelos efeitos que cada um extrairá da mesma relação que ambos admitem de saída. No caso de Fontenelle, deve ser menor a pressão dos climas sobre o cérebro do que aquela que as plantas sofrem. Ao menos quando se leva em consideração a influência da arte e da cultura diante da influência exercida pela “terra, que é de uma matéria mais dura e mais intratável” (Fontenelle, 1991, p. 414); e, não menos importante, quando o questionamento se restringe à suposta diferença num mesmo espaço geográfico. Pois, se é ilegítima a admissão de uma diferença estrutural entre Antigos e Modernos, isto é, entre gregos, franceses, italianos, não é o mesmo o que se observa em regiões mais distantes, reforcemos, mais intratáveis. “Ao menos, poder-se-ia acreditar que a Zona Tórrida e as duas Glaciais não são muito adequadas para as ciências” e que “difícilmente se pode esperar serem vistos grandes autores lapões ou negros” (Fontenelle, 1991, p. 415).

Ora, é precisamente esse duplo condicionamento, físico e cultural, que encontramos na Parte III da *Teoria do Céu*, a despeito das conclusões que Schönfeld acredita ter dali extraído. O intérprete argumenta que a hierarquia suposta dos habitantes do Sistema Solar não serve como parâmetro para as poucas notas racistas desse texto kantiano. A comparação do groenlandês ou do hotentote a macacos diante de um Newton, símbolo de superioridade intelectual (NTH, AA 01: 360), não decorre da cosmogonia defendida na obra, já que suas premissas – lei estática, de que “a densidade da matéria difere de planeta para planeta, embora deva ser a mesma em cada planeta específico” (Schönfeld, 2000, p. 124), e a complexidade da mente dependente da constituição física da matéria – “excluem a própria diferenciação hierárquica das raças humanas, que é a essência do preconceito” (Schönfeld, 2000, p. 125). Se as observações do jovem Kant são racistas nessa obra, elas são mera expressão de um eurocentrismo pernicioso, compartilhado pela grande maioria dos intelectuais da época, dentre os quais Schönfeld aponta justamente Fontenelle a partir de uma única obra, *Entretiens* (Schönfeld, 2000, p. 123n70).

A partir do que já podemos afirmar, a interpretação de Fontenelle não é ela própria uma mera glosa instrutiva da ciência de seu tempo; é na verdade o resultado da estrutura teórica original que embasa a *Digression* e também os *Entretiens*, o que permitiu avançar as pesquisas em filosofia natural. A prova disso é justamente a reformulação teórica sobre a diversidade racial que o jovem Kant propõe a partir de Fontenelle. Veremos na terceira seção como a lei estática, examinada por Schönfeld, sofre na verdade uma restrição importante na Parte III

da *Teoria do Céu* devido à diferença de pressão da *luz* e do *calor* oriundos do fogo solar sobre a compleição física e espiritual dos indivíduos, o que, de fato, na contramão da conclusão desse intérprete, fundamentou a desafortunada hierarquização das raças sugerida na *Teoria do Céu*. Por outro lado, e fundamental no que se refere à fortuna científica da teoria racial kantiana, é esta especificação entre luz e calor que colocou Kant na pista das diferentes causas eficientes exteriores sobre a variedade de tipos humanos, às quais mais tarde se somaria ainda a causalidade interior mediante o conceito seminal de germe [*Keime*] para a explicação crítica dessa variedade.

II. A questão racial em Fontenelle

Um exame cuidadoso dos *Entretiens* mostra que a obra possui dois planos de discussão claramente articulados. Um referente ao que se encontra cientificamente assegurado – “a nova concepção heliocêntrica do universo e as teorias sobre os movimentos dos planetas” –, e um sobre o que essa concepção teórica autoriza discutir – “é possível pensar os corpos celestes como habitados?” (Monzani, 2013, p. 20). Aplicando rigorosamente um método de exposição pedagógica das ideias, a personagem do Filósofo conduz sua interlocutora dos rudimentos de física moderna até considerações que, embora não demonstradas, não são por este único motivo contrárias à razão. Por exemplo, que a Lua possa ter seus habitantes. Esta hipótese decorre da homogeneidade entre as leis gerais que regem todo o universo, as mesmas que submetem todos os eventos físicos na Terra têm de submeter os eventos, quer no seu satélite, quer nos outros astros nos confins do cosmo. Se o surgimento da vida foi possível em nosso planeta, nada impede que ela também floresça em outros ambientes quando condições semelhantes assim se apresentarem. Disso não se autoriza, e é precisamente esta restrição que merece exame atento, a defesa de que os selenitas existam de fato. E mais, que, existindo, eles pertençam à família humana. Isso é um passo que nem a razão mais ousada está autorizada a dar.

Supor a possibilidade fundamentada de algo não equivale à determinação da sua existência, eis, então, a primeira lição que a Marquesa deve aprender. Antes que se comprometer com a defesa de uma tese temerária, para cuja confirmação não há ainda instrumentos de aferição disponíveis³, mais vale recorrer a um outro

³ Numa curiosa observação sobre os limites dos instrumentos astronômicos disponíveis à época, o Filósofo responde nos seguintes termos ao pedido da Marquesa de maiores explicações sobre o interior de cada região lunar: “não é possível, respondi, que os senhores do observatório lhe instruem sobre isso; é necessário indagar a Astolfo, que foi conduzido até a Lua por São João” (Fontenelle, 1991, p. 47). A ironia, nesse caso, está apoiada no recurso comedido à imaginação como contrapeso da limitação tecnológica. Sobre a viagem à Lua, Fontenelle

instrumento investigativo, a *conjetura*, para com ela delimitar a razoabilidade da tese sobre a habitação da Lua. Embora nada seja positivamente conhecido com o auxílio de conjeturas, um duplo objetivo, não menos indispensável ao desenvolvimento da ciência, é obtido. O de simultaneamente ampliar a visão de mundo e denunciar o que havia até então de infundado nos conhecimentos tidos como assegurados. Eis a sua segunda lição: a necessária revisão científica dos preconceitos. É assim que a recusa do Filósofo sobre a irmandade entre humanos e selenitas – “Eu?, retorqui, não acredito mesmo que existam homens na Lua” (Fontenelle, 1991, p. 50) – convida a Marquesa à verdadeira pergunta sobre o povoamento do Sistema Solar:

E por que, respondi, você não tem inquietações sobre os habitantes desta grande Terra Austral que nos é ainda inteiramente desconhecida? Estamos no mesmo barco, eles ocupando a popa e nós a proa. Note que não há qualquer comunicação da popa à proa, e que de uma ponta do navio nada se sabe sobre quais pessoas existem na outra nem o que elas fazem; e você gostaria de saber o que se passa na Lua, nesse outro navio que flutua distante de nós nos Céus? (Fontenelle, 1991, p. 50).

A recusa de que os selenitas sejam nossos parentes está claramente apoiada em razões de ordem teológica, mas também naturalista. Seria imprudente, para dizermos o mínimo, que Fontenelle sustentasse, num século marcado pela perseguição religiosa a cientistas – a exemplo do que acontecia a Galileu há pouco mais de meio século com sua defesa do sistema heliocêntrico –, a irmandade entre os habitantes da Terra e da Lua. Com extrema habilidade, o intelectual francês se limita a explicar no prefácio da obra que “a posteridade de Adão não pôde se estender até à Lua, nem enviar colônias a essa região. Os homens que existem na Lua não são, portanto, filhos de Adão” (Fontenelle, 1991, p. 14). Por outro lado, semelhante estratégia se mostraria cientificamente ineficaz caso se limitasse a devidas satisfações aos *sorboniens*. Fazendo combinar os princípios de *parcimônia* e de *diversidade* da Natureza, apresentados à Marquesa no primeiro serão – “essa economia, não obstante, se liga a uma magnificência surpreendente que brilha em tudo que ela faz” (Fontenelle, 1991, p. 26) –, Fontenelle procura aliviar na terceira noite de conversação a imaginação exaurida da sua interlocutora com a explicação de que não compete à imaginação a representação da “infinita multidão de habitantes de todos esses planetas” (Fontenelle, 1991, p. 71). Tudo que pode ser feito é buscar a apreensão de tamanha diversidade da natureza a partir de uma *certa visão universal*, que pode ser assim formulada:

Qual segredo deve ter tido a natureza para variar de tantas maneiras uma coisa tão simples quanto um rosto? Não somos no universo senão como uma pequena família,

compara o incrível salto tecnológico possibilitado pelo desenvolvimento de naus capazes de cruzar os oceanos ao desenvolvimento da arte da aviação, que “acabou de nascer; ainda irá se aperfeiçoar, e algum dia chegaremos à Lua” (Fontenelle, 1991, p. 53).

cujos rostos todos se assemelham; num outro planeta, outra família cujos rostos possuem outra feição (Fontenelle, 1991, p. 71).

Lido com mais atenção, o que Fontenelle de fato propõe nesse trecho do terceiro serão é que as duas teses naturalistas sobre a causa da diversidade dos tipos humanos sejam empregadas de modo combinado para explicar a diversidade trans-específica dos habitantes do Sistema Solar. Assim, enquanto a tese *poligênica* explica a diferença de origem dos moradores do Sistema Solar, a *monogênese* é assumida internamente a um mesmo meio geográfico, justificando o pertencimento de todos os indivíduos a uma única família.

Com essa combinação de teses naturalistas, Fontenelle autoriza o sobrevoos do intelecto para além dos limites da imaginação humana, ao mesmo tempo em que exige uma visão mais ponderada daquilo que, se ainda não caiu sob os olhos dos Modernos, poderá, contudo, ser sempre visto a olho nu. “Escute-me bem, Madame, esses antípodas, encontrados contra qualquer expectativa, deveriam nos ensinar a sermos cautelosos nos nossos julgamentos” (Fontenelle, 1991, p. 55). É precisamente este interesse, mais fundamental, em reposicionar a rede dos conhecimentos históricos referentes à diversidade e unidade da espécie humana após o deslocamento do eixo da própria Criação o que explica a presença frequente de considerações antropológicas nos serões que compõem os *Entretiens*.⁴

Numa destas considerações, que toca especificamente a questão da diversidade racial, Fontenelle posiciona seu Filósofo fora do globo terrestre, permitindo com isso a seguinte observação etnográfica: “vejo passar sob meus olhos todos esses rostos diferentes, uns brancos, outros negros, outros baços, outros azeitonados. Primeiro são chapéus, depois turbantes (...); enfim, toda essa infinita variedade que existe sobre a superfície da Terra” (Fontenelle, 1991, p. 33). Nos *Entretiens*, nada é explicado em específico quanto à causa básica dessa diversidade racial, a qual apenas aponta para uma mesma família, seja qual for a posição dos familiares nesta grande nau cósmica que é a Terra.

É notável, Fontenelle se maravilha, que as feições, não menos que os costumes, mudem da Europa até a China, e que com isso sejam necessários “quase que outros princípios de raciocínio” (Fontenelle, 1991, p. 50). *Quase*. Assim como os habitantes das terras recém-descobertas “mal chegam a ser homens. (...); são animais com traços humanos, por vezes bastante imperfeitos, e quase sem qualquer razão humana” (Fontenelle, 1991, p. 50). *Quase*. A extrema animalidade desses grupos humanos recém-descobertos não é, contudo, suficiente para que não se assuma o mesmo princípio, de que entre eles e os europeus civilizados existe um grau de parentesco mínimo, o bastante para que sejamos todos filhas e filhos de Adão. O mesmo não se vê, porém, entre esses e os selenitas: “Quem pudesse chegar até a Lua certamente o que ali encontraria não seriam mais homens”

⁴ Cf., por ex., Fontenelle (1991, pp. 33, 51-55, 71-75).

(Fontenelle, 1991, p. 50). Para os *Entretiens*, a determinação geográfica é suficiente tanto para explicar a diversidade de tipos humanos a partir de uma fonte em comum, como a diferença essencial que deve haver entre tão distintos meios geográficos como aqueles entre os planetas. Foi à *Digression* que competiu a explicitação de um ponto essencial dessa argumentação.

Como já adiantei, o eixo principal da explicação de Fontenelle para a polêmica entre os Antigos e Modernos é aceitar algum tipo de interação entre os aspectos físico e anímico dos seres humanos. Rejeitando que os pensadores da sua época fossem feitos de uma matéria menos fina e adequada do que os da antiguidade, Fontenelle esclarece que “eu apenas observo em nossos espíritos, que não são de uma natureza material, a ligação que eles possuem com o cérebro, que é material, e que por suas diferentes disposições produz todas as diferenças que existem entre eles” (Fontenelle, 1991, p. 414). É essa formulação da tese central da *Digression* que, para Doron (2011), indica claramente a filiação, ainda que temperada, de Fontenelle ao cartesianismo. Primeiro, devido a sua estratégia de posicionar a disputa entre antigos e modernos no âmbito da relação entre o físico e o moral para, então, enfrentar a tese clássica sobre a *degeneração moral da espécie* no campo de investigação da física. Segundo, porque aproveita a subordinação física da interação entre cérebro e espírito para defender a uniformidade material da substância cerebral em todos os seres humanos, assim como os traços de regularidade e uniformidade da natureza que decorrem de suas leis universais e absolutamente necessárias. Leis essas que limitam inclusive a ação divina: “para ele [Fontenelle], num cartesianismo rigoroso, Deus se contenta em instituir leis gerais e absolutas que estabelecem um quadro necessário. Em seguida, a natureza é, de algum modo, autorregulada” (Doron, 2011, p. 193).

Diante dessa abordagem de Fontenelle, a defesa de uma degeneração completa do gênero humano, em que se inserem os defensores da causa dos Antigos, perde todo fundamento, ainda que mudanças localizadas precisem ser admitidas. Se o que unifica as mentes pensantes de todas as épocas é o fato de seus cérebros serem dotados da mesma matéria básica, de “uma certa massa que é sempre a mesma” (Fontenelle, 1991, p. 414), as diferenças devem recair no modo como ela se encontra arranjada nos indivíduos de cada região. Novamente recorrendo a um exemplo extraído da botânica, “as diferentes ideias são como plantas ou flores que não se ajustam igualmente bem a todos os tipos de climas” (Fontenelle, 1991, p. 414). Pode ser que inicialmente os raciocínios dos egípcios não se adéquem muito bem ao *esprit français*, assim como se passa com suas palmeiras, mas com o devido trato talvez as ideias sejam mais adequadamente transplantadas de um canto a outro da Terra do que as plantas. É que a natureza sutil do espírito se mostra mais disponível às ações da arte e da cultura que a natureza mais intratável do mundo vegetal.

Ao empregar esse modo de raciocinar emprestado da agricultura, portanto, da física aplicada, Fontenelle consegue estabelecer uma homogeneidade do meio geográfico europeu, em que as diferenças localizadas são terraplenadas pelo cultivo do intelecto, tornando a singularidade dos gregos e romanos sem sentido diante dos modernos franceses. “Os Antigos inventaram tudo, é certo esse ponto em que seus defensores triunfam; então, eles têm mais espírito que nós? Absolutamente; eles apenas existiram antes de nós” (Fontenelle, 1991, p. 417). Fontenelle explica que essas invenções não são aquelas devidas ao acaso ou a algum tipo de meditação, mas a esforços fenomenais do espírito, como os de “Arquimedes na infância do mundo” (Fontenelle, 1991, p. 417). Assim como, ele acrescenta, não foram menos infinitas “as visões erradas que eles tiveram, os raciocínios ruins que fizeram, as bobagens que disseram” (Fontenelle, 1991, p. 418). Por outro lado, a causa dos Modernos é reforçada com a defesa de que a própria Natureza teria estimulado os seres humanos a suas primeiras descobertas e que, a rigor, “é necessário mais esforço para acrescentar algo a elas” (Fontenelle, 1991, p. 418). Não se trata, na argumentação de Fontenelle, de uma defesa não menos unilateral da modernidade, mas apenas de recusar o eclipse que o espírito antigo teria projetado sobre o moderno. A questão bem dirimida mostra que o espírito esclarecido é marcado pelos esforços magníficos do passado e que, “se nós ultrapassamos o primeiro inventor, é ele próprio que nos ajudou a ultrapassá-lo” (Fontenelle, 1991, p. 418).

Há, porém, uma outra série de consequências que Fontenelle também extrai do cruzamento entre identidade de origem e diversidade geográfica, muito mais próximas daquelas que desafiaram a criação dos jardins botânicos europeus. Contra uma afirmação costumeira de que há mais diversidade entre os espíritos do que entre os rostos, Fontenelle defende que assim como os rostos tendem a se uniformizarem em razão da convivência, assim também os espíritos, “que naturalmente diferem tanto quanto os rostos, acabam por não diferirem tanto assim” (Fontenelle, 1991, p. 415). Se considerarmos que *rostos* é o modo pelo qual Fontenelle designa uma raça humana nos *Entretiens*, podemos perceber a admissão que o pensador realiza de uma dupla uniformização dos aspectos físico e espiritual da espécie humana, ao mesmo tempo em que ela dificulta as diferentes permutas que possam existir entre os grupos humanos. Ou seja, tal como as plantas, que se ajustam com muita dificuldade à diferença climática, há aqueles grupos humanos que – dotados de intelecto e praticamente carentes de espírito – se mostram refratários a toda cultura. E não é outra razão senão o determinismo geográfico o que impede que as leitoras e leitores europeus, ávidos por novidades, recebam em suas mãos livros oriundos das zonas tórrida e das glaciais, ou que os avanços notáveis da modernidade possam ser facilmente transplantados para os rincões mais intratáveis do globo terrestre.

Nada mais será dito na *Digression* sobre a hierarquização sugerida das raças humanas que, pertencendo ao *ser humano universal* – figura simbólica que resume

para Fontenelle todos os esforços do gênero humano (Fontenelle, 1991, p. 425) –, ilustra as etapas do desenvolvimento do espírito humano, inclusive dos seus primórdios mais embrutecidos. E este ponto final ocorre por uma razão bastante simples. É que os *Entretiens* já haviam oferecido as explicações suficientes sobre esses condicionamentos climáticos. Embora essa obra de Fontenelle não tenha esclarecido a dependência física do aspecto intelectual, é precisamente nela que a subordinação da variedade familiar à necessária unidade do meio geográfico foi aplicada em escala cosmológica.

Se voltarmos, então, aos *Entretiens*, em seu terceiro serão, veremos que Fontenelle estende seu modelo de determinação geográfica aos planetas do Sistema Solar. Ainda que selenitas e humanos não pertençam a uma mesma família, observados a partir de um planeta mais distante eles se mostrariam “mais vizinhos que um habitante da Terra e um habitante de Saturno. Aqui, por exemplo, usa-se a voz; em outro lugar, não se fala senão por sinais; mais longe, não se fala de modo algum” (Fontenelle, 1991, p. 71). Mais adiante no quarto serão, Fontenelle observa que os habitantes de Mercúrio são loucos devido à vivacidade que decorre do excessivo impacto do calor solar; que, inclusive, “eles não possuem nenhuma memória, não mais que a maior parte dos negros, que não refletem sobre nada” (Fontenelle, 1991, p. 78). Já os habitantes de Saturno “são bastante miseráveis” e nem mesmo a luminosidade dos seus anéis consegue compensar a tenuidade da luz solar que lhes alcança, a ponto de fazê-los suar se experimentassem o frio da “Groenlândia ou Lapônia” (Fontenelle, 1991, p. 94). O resultado, nesse caso, é a produção de um povo fleumático, moroso, que desconhece a ironia e a graça e que tomaria “Catão por um utópico excessivamente brincalhão e folgazão” (Fontenelle, 1991, p. 94).

A causa destas diferenciações é estabelecida pela distância que esses planetas se encontram do centro do Sistema Solar, nos mesmos termos em que a zona temperada da Europa é valorizada por se encontrar numa posição intermediária no que se refere aos efeitos físicos provocados pelo Sol, entre os extremos marcados pelas zonas tórrida e glaciais (Fontenelle, 1991, p. 95). Não por acaso, o exemplo de Fontenelle é construído nos *Entretiens* a partir do recurso que os moradores do Sistema Solar podem fazer dos atributos que qualificam a inteligência, confirmando com isso o emprego do condicionamento físico do espírito que apenas se explicitará na *Digression*. Humanos, simbolizados na figura do europeu, expressam seus pensamentos com a *voz articulada*, ao passo que enquanto os habitantes de Mercúrio não revelam qualquer *reflexão* devido à extrema incidência do fogo solar, os saturnianos, excessivamente distantes do centro solar, não se mostram capazes de *diálogo*; analogamente aos grupos humanos que beiram a animalidade, pouco revelando o traço característico da razão, como na triste fortuna dos Hotentotes e Lapões.

Pelo que podemos ver, o recurso de Fontenelle à analogia para a especulação sobre a natureza diversa dos habitantes do Sistema Solar depende de um conhecimento histórico extenso o bastante sobre a diversidade humana para que a aplicação do método analógico não rompa os limites do saber próprio às ciências, isto é, para que a imaginação não tome a dianteira da razão. “Isso que a Natureza pratica em escala reduzida entre os homens na distribuição da felicidade e dos talentos, ela sem dúvida terá praticado em escala ampliada entre os Mundos” (Fontenelle, 1991, p. 72). Da mesma maneira, o emprego da analogia não é menos dependente de um segundo princípio de explicação científica que possa organizar os conhecimentos históricos referentes à diversidade e unidade dos tipos (não só o de humanos). Se a Europa se encontra na posição mais afortunada do globo terrestre, assim como a Terra (e talvez Marte) entre os planetas do Sistema Solar, é porque em todo o Universo impera a *lei da determinação geográfica*, segundo a qual “dois mundos que se encontram nas extremidades desse grande turbilhão são opostos em todas as coisas” (Fontenelle, 1991, p. 94).

É precisamente contra esse condicionamento monolítico do Sol no Sistema Solar que veremos o jovem Kant oferecer um princípio de explicação para o determinismo climático mais sofisticado que o do seu precursor, explorando com isso o método analógico em proveito do conhecimento histórico sobre a diversidade humana.

III. Os apontamentos sobre as raças na *Teoria do Céu*

Como sugerido acima, há razões para admitirmos que o interesse de Kant na questão racial seja bem mais antigo do que o reconhecido pela *Kantsforschung*. Nesta medida, as considerações kantianas anteriores à publicação do artigo *VvRM* (1775, 1777), por exemplo, as notas sobre as raças das *Observações sobre o sentimento do belo e sublime* (GSE, AA 02: 252-55), não se resumiriam a meros apontamentos próprios de um intelecto irrequieto e ávido de novos e diversos conhecimentos. Uma leitura mais cuidadosa da Parte III da *Teoria do Céu* revela um conhecimento bastante criterioso em história natural no que concerne à diversidade dos tipos humanos que informa as considerações do jovem Kant sobre os prováveis habitantes do Sistema Solar. Tanto é assim que, no ano seguinte ao envio da *Teoria do Céu* para a desafortunada publicação, o recém *Privatdozent* inaugurava seu curso sobre geografia física, em que ganhava destaque uma linha de investigação coerente sobre o problema das raças humanas.

A rigor, a Parte III da *Teoria do Céu* oferece poucas considerações diretamente raciais que responderiam sozinhas por uma teoria das raças humanas.

No entanto, ao seguir a cartilha de Fontenelle, Kant também estabelece ali que as conjecturas sobre os habitantes do Sistema Solar não devem “ultrapassar os limites demarcados para um tratado de física” (NTH, AA 01: 360). Importa, então, perguntarmo-nos sobre quais seriam estes limites. Ora, esta exigência aponta certamente para um conjunto de pressupostos *naturalistas*, alguns deles não explicitados na argumentação de ambos os pensadores, os quais asseguram a circunscrição das suas conjecturas ao campo das ciências. No caso de Fontenelle, toda a justificativa sobre a interação entre os domínios anímico e físico, presente na *Digression*, foi deixada de fora dos *Entretiens*, muito embora a diversidade e unidade humana posteriormente justificadas não tenham sido menos fundamentais para a ancoragem empírica do sobrevoo da razão no que se referiu aos habitantes das estrelas. Certamente não menos relevante do que a física teórica (a teoria cartesiana dos turbilhões, por exemplo) que é ali ensinada. Este é o mesmo procedimento que Kant adota na *Teoria do Céu*, na qual algumas hipóteses de trabalho não declaradas apoiam a estruturação do que é ali apresentado sobre a natureza humana. Ou seja, não seria apenas aos princípios de cosmologia e cosmogonia que a sua Parte III recorreria, mas também a alguns elementos bastante específicos de história natural, não menos relevantes para o tratamento da questão sobre o povoamento do Sistema Solar.

Que se pese a seguinte regra que Kant formula a partir do princípio geral de homogeneidade das leis naturais:

Sumarizo tudo num conceito geral: a matéria com que são formados os habitantes dos diferentes planetas, inclusive seus animais e plantas, devem ser inteiramente de um tipo mais leve e delicado e tanto mais perfeita a elasticidade das fibras atrelada à disposição vantajosa de sua constituição quanto mais eles se encontram distantes do Sol (NTH, AA 01: 358).

De um lado, é certo que a base teórica geral para a postulação desse conceito que encontra no Sol o eixo gravitacional do Sistema Solar é a “filosofia newtoniana” (NTH, AA 01: 234). Isto, seja em relação à aplicação que o jovem Kant faz da lei de *atração*, seja a sua derivação polêmica da lei de *repulsão*⁵ e, ainda, da postulação singular da *lei estática* que especificamente “determina o peso da matéria do universo na razão inversa de sua densidade” (NTH, AA 01: 270). De outro lado, porém, estas leis gerais não atingem as especificidades sob as quais se inscreve a matéria formada. Que a sua variedade deva necessariamente se conformar a estas leis, não se segue que elas possam sozinhas explicar, por exemplo, o que é singular na conformação física e espiritual dos habitantes dos

⁵ Não discutirei aqui a propriedade, ou impropriedade, de Kant na derivação dessas duas leis, bem como da lei estática a partir do pensamento de Newton, que se encontra discutido tanto em Adickes quanto em Schönfeld (2000, p. 110-113 e 120). Para o nosso problema é suficiente o entendimento de Kant, de que a aplicação dessas leis legitimava cientificamente o emprego do método analógico a uma questão específica até então tratada no geral de modo pouco científico.

diferentes planetas. Para isso, é imperativo recorrer a uma suma dos conhecimentos históricos referentes à natureza humana que possa suprir o desconhecimento *factual* de um outro ser inteligente. Algo que, se estivesse disponível, serviria de parâmetro para comparação. Entre todos os seres racionais que podem ser conjecturados, explica Kant, “o ser humano é o que conhecemos mais distintamente e deve, a despeito do problema ainda não explorado da sua constituição interior, servir de fundamento e de ponto de referência universal nessa comparação” (NTH, AA 01: 355).

Ora, como se sabe, esse conhecimento histórico sobre o ser humano é formado pela intersecção dos saberes positivos que constituem a história natural. Embora Kant não declare diretamente as disciplinas científicas às quais ele recorre, é fácil notar que a *psicologia empírica* tenha se encarregado nesse texto de lhe fornecer a base teórica para a compreensão da relação entre “a alma e o corpo” (NTH, AA 01: 354). Ela o autoriza a afirmar que “o ser humano foi criado para receber impressões e emoções nele despertados pelo mundo por intermédio do corpo que é a parte visível do seu ser” (NTH, AA 01: 354). Já com o auxílio da *fisiologia* (física empírica ou anatomia), ele pôde afirmar que “os nervos e fluidos do seu cérebro lhe fornecem apenas conceitos brutos e indistintos” e que o indivíduo, sendo incapaz de resistir aos estímulos dos seus órgãos sensíveis, “é levado por suas paixões, entorpecido e perturbado pelo tumulto dos elementos que mantêm sua máquina” (NTH, AA 01: 356). Da combinação de informações dessas duas áreas é, então, possível explicar que “aquelas habilidades pelas quais ele consegue satisfazer as necessidades que a dependência das coisas externas lhe exige se desenvolvem cedo nele”, e que “a faculdade de combinar conceitos deduzidos e de controlar o pendor para as paixões mediante aplicação livre da inteligência ocorre mais tarde” (NTH, AA 01: 356).

Com o apoio desses conhecimentos históricos, o jovem Kant julga ser capaz de oferecer uma primeira explicação *dinâmica* para a diversidade dos tipos humanos, tanto no que se refere ao âmbito físico quanto anímico. E, nessa medida, ele consegue ultrapassar a distribuição geográfica exclusivamente *estática* dos grupos humanos proposta por Fontenelle na *Digression*. De acordo com o jovem pesquisador, “alguns seres humanos permanecem nesse estágio de desenvolvimento” (NTH, AA 01: 356) em que apenas as habilidades de atendimento dos impulsos instintuais são estimuladas, o que leva a que a inteligência propriamente dita “não chegue nunca para alguns em toda a sua vida, sendo, porém, fraca em todos” (NTH, AA 01: 356). Há, de acordo com o que é aqui explicado, grupos humanos que se mantiveram mais próximos da animalidade e há, também, aqueles em que mesmo a fraqueza constitutiva da razão não impediu que assumissem exemplarmente a nota característica da espécie. Assim, se Kant consegue justificar que o *humano* se posiciona entre a pura animalidade, como os habitantes de Mercúrio, e a sublime intelectualidade, própria dos de Saturno, é

porque lhe autoriza a contraprova dos fatos identificados na Terra, onde há grupos humanos em condições ambientais não menos extremas para a compleição humana. A rigor, é porque a natureza exhibe o europeu entre o hotentote e o groenlandês que o cientista pode supor, com base em elementos empíricos, o ser humano como o ponto médio entre os habitantes de Mercúrio e Saturno, e não o contrário. É essa linha de argumentação da Parte III da *Teoria do Céu* que autoriza, com todo o rigor teórico e científico, a posição média da natureza humana na escala dos seres que habitam o Sistema Solar (NTH, AA 01: 359). O paralelismo desse arranjo teórico com as explicações de Fontenelle é quase completo.

Embora também não declare a seguinte tese na *Teoria do Céu*, Kant pressupõe na esteira de Fontenelle a *monogênese* para os seres inteligentes de cada planeta e, por implicação, a *poligênese* quando avaliado o Sistema Solar como um todo. Articulada à tese que sustenta a origem comum de cada espécie, a diversidade de espécimes deve decorrer de “uma relação essencial ao grau de influência com o qual o Sol os anima na proporção das suas distâncias, tornando-os capazes do desempenho da economia animal” (NTH, AA 01: 358). É precisamente essa referência à pressão do Sol sobre a fisiologia do *organismo humano* que serve de base para a analogia “entre os vários habitantes dos planetas” (NTH, AA 01: 358). Nada disso difere *en gros* do que vimos Fontenelle propor. A complexidade da argumentação kantiana recai, na verdade, sobre dois pontos específicos. Um referente ao aspecto histórico da investigação, que em parte já adiantei. O outro sobre geografia física, explorando a diversidade de resultados que decorre das distintas formas de pressão ambiental causada pelo Sol.

Vimos que Fontenelle converteu o problema pastoral de uma degeneração moral dos filhos de Eva numa questão adequada aos saberes positivos, o que resultou num determinismo geográfico capaz de explicar a posição afortunada da Europa face aos extremos climáticos aos quais estão expostos os habitantes das terras austrais ou setentrionais. O jovem Kant, por sua vez, formula mais adequadamente na *Teoria do Céu* a pergunta sobre a razão de ser dessas diferenças encontradas⁶. Se Fontenelle tinha razão em apontar um arco de infinita (e cumulativa) aprendizagem do espírito humano, atrelando ao europeu clássico e moderno a demonstração factual da sua tese (Doron, 2011, p. 199), sua explicação sobre os diferentes tipos humanos oriundos de uma mesma fonte se mostrava incompatível com as hipóteses sobre os fluxos migratórios humanos que a tese monogenética naturalmente gera. Em resposta a esta limitação da explicação de Fontenelle e em paralelo a uma explicação topográfica da diversidade humana,

⁶ Nessa medida, o jovem Kant se insere a partir da *Teoria do Céu* na linha dos investigadores que, admitindo que “não há mais degeneração da natureza, é possível ainda existir degenerações na natureza. Não há mais uma degeneração da espécie humana (em geral), embora possa ainda existir degenerações na espécie humana” (Doron, 2011, p. 195). Importa notar que Doron apenas assinala esse lugar ao Kant autor dos ensaios sobre as raças (cf. idem, p. 851), seguindo assim a abordagem tradicional contra a qual eu procurei me opor no presente artigo.

vemos o jovem Kant iniciar a organização de uma segunda linha de questionamento, notadamente histórica, a ser ainda mantida em segundo plano na *Teoria do Céu*. Por enquanto, basta que a espécie humana possa ser abordada segundo um movimento dos grupos humanos em interação com espaço geográfico delimitado pela Terra e que este dinamismo seja suficiente para apontar um lento desenvolvimento das competências intelectuais em resposta à diversidade ambiental. É esta linha investigativa que o jovem Kant inaugura com suas observações supostamente circunstanciais – elas são, na verdade, integralmente compatíveis com os dados científicos disponíveis na época – sobre o autodomínio racional das paixões característico de certos grupos humanos.

Quanto à determinação geográfica propriamente dita, Schönfeld explica que, “como Fontenelle, Kant acreditava que o calor afetava o organismo, mas não a atividade intelectual” (Schönfeld, 2000, p. 121). Esta explicação é um resultado necessário do desconhecimento da discussão da *Digression*, em cuja obra os extremos de frio e calor, por impedirem a atividade da razão humana, explicitam a especulação dos *Entretiens* a respeito da distribuição da razão entre os habitantes do Sistema Solar. É devido ao forte estímulo de sensações não menos que à sua ausência no que se refere à pressão do Sol sobre o organismo que o intelecto é barrado em seu desenvolvimento. Tanto é assim para Fontenelle que, se o calor abrasador de Mercúrio é a causa da loucura dos seus habitantes, sua ausência completa em Saturno não é motivo para qualquer elogio diante das *misérias* dos que ali vivem.

Algo de importante se altera, porém, na revisão que o nosso jovem cientista faz desta última conclusão extraída de Fontenelle, e não pela única razão alegada por Schönfeld. Segundo esse especialista, “diferente do seu antecessor, Kant não vinculou o aumento da crescente sofisticação com o ambiente mais ameno para o pensamento. Ao contrário, ele conectou com a rarefação da matéria em pontos mais distantes do Sistema Solar” (Schönfeld, 2000, p. 121). Além de impreciso em relação ao que vimos ser sugerido nos *Entretiens* – para Fontenelle há de fato uma perda significativa de vivacidade nos habitantes de Saturno, que se encontram excessivamente distantes da energia solar –, essa explicação também se mostra parcial por considerar exclusivamente o impacto de uma matéria menos densa na formação de uma fisiologia mais sutil. Articulado com essa rarefação ambiental, Kant também propõe outras causas eficientes exteriores que haveriam de impactar a fisiologia, a saber, “o *fogo* que se espalha a partir do centro do Sistema Solar” (NTH, AA 01: 358) declinado em seus dois efeitos específicos: *calor* e *luz*.

É verdade que o calor solar recebe mais destaque ao longo da *Teoria do Céu*. Porém, no momento em que importa corrigir especificamente os termos da regra de Fontenelle, de que os extremos têm de se opor em todas as coisas, Kant explica que “os efeitos da luz e do calor não são determinados absolutamente, mas pela habilidade da matéria em recebê-la e em se opor mais ou menos aos seus

estímulos” (NTH, AA 01: 362). Aqui, é evidente que, conjugado com a rarefação da matéria, que se determina por sua distância do centro gravitacional gerado pelo Sol, o fogo que este astro também irradia é examinado segundo seus dois efeitos específicos *não necessariamente concomitantes*.

Eis aqui a inflexão inesperada na argumentação do jovem cientista. Se, para Fontenelle, a luz esmaecida refletida pelas *luas* de Júpiter e pelas *luas e anéis* de Saturno determina a fleuma singular dos seus habitantes (Fontenelle, 1991, pp. 87 e 92), já para o jovem Kant são precisamente essas as causas que “compensam com um substituto adequado os seres atarefados dessas regiões abençoadas pela ausência de luz diurna” (NTH, AA 01: 361). Sem a propagação afortunada da luz promovida por estes meios auxiliares, os planetas mais distantes do fogo solar não experimentariam tantas vantagens ambientais que, certamente, afetam no melhor desempenho fisiológico dos seus habitantes, neste caso em específico, facilitando a atividade racional deles. Luz e matéria mais sutil são aqui efeitos concomitantes que determinam a conformação psicofísica na razão inversa da distância do Sol como fonte de calor e centro gravitacional, uma conjectura que se apresenta integralmente fundamentada em dados empíricos.

Esse apoio é detectável na admissão que Kant faz de alguns benefícios referentes ao fato de certos grupos humanos se encontrarem numa (afortunada) região temperada, onde o impacto do calor é pronunciadamente menor diante da luminosidade que favorece a atividade intelectual, por comparação com as zonas extremas de calor e de frio nas quais os seres são mantidos, por causas diametralmente opostas, próximos da pura animalidade. É isso que o autoriza a rever a conclusão de Fontenelle sobre as misérias dos habitantes de Júpiter e Saturno. Desta maneira, embora a densidade da matéria seja um fator determinante para a natureza do intelecto quando importa avaliar as diferentes compleições físicas dos habitantes do Sistema Solar, tanto o calor quanto a luz solar não são fatores menos relevantes para a explicação das diferenças intraespecíficas num ambiente geográfico em comum. Schönfeld, portanto, ao considerar exclusivamente a física teórica mobilizada pelo jovem Kant, erra em destacar somente a rarefação da matéria no que diz respeito ao que há de efetivamente inovador na explicação kantiana, a qual inclusive antecipa uma linha de pesquisa que seria em breve executada.

Como acima sugerido, os três artigos sobre as raças explorarão a diferença específica entre causas eficientes *exteriores* ativadas pelo ambiente, de hereditariedade ineficaz, e uma causalidade *interior* atualizada ocasionalmente pelo meio ambiente, de hereditariedade necessária (Lagier, 2004, p. 108). Ao comentar a tez dos insulares dos mares do Sul, Kant pondera o seguinte: “Pois se a cor acaju é atribuída a alguns deles, ainda não sei quanto desse bronzeado é devido a uma mera coloração pelo sol e ar, e quanto disso é devido ao nascimento” (BBM, AA 08: 92). É claro que apenas o exame das causas eficientes exteriores se desenvolve

no interior do conceito clássico de degeneração da espécie humana. Porém, o que vemos nesse trecho do ensaio kantiano *Determinação do conceito de uma raça humana* é que essa linha de investigação mais antiga não se tornou ultrapassada com a reordenação do campo disciplinar da História Natural proposto por Kant a partir de meados da década de 1770. Ao contrário, a determinação da causalidade interior, de transmissão hereditária infalível, só podia ser plenamente assegurada com a detecção e explicação científica das causas eficientes exteriores, que não são infalivelmente transmitidas. É nesse ponto que se justifica, ao lado da pressão específica da luz solar, já identificada na *Teoria do Céu*, o recurso de Kant à pressão do ar também como causa eficiente de certa variedade de tons da pele humana⁷. Ou seja, muito antes do que foi até o momento reconhecido pela *Kantsforschung*, Kant já propunha claramente na *Teoria do Céu* uma delimitação conceitual (e científica) mais adequada para o problema da diversidade racial humana.

IV. Conclusão

São, de fato, poucos os apontamentos do jovem Kant sobre diversidade racial no sentido de comporem uma teoria das raças humanas propriamente dita. Mas vimos que eles existem na Parte III da *Teoria do Céu* e são eles indispensáveis para a constituição da analogia que autoriza cientificamente a conjectura sobre a diversidade provável das naturezas pensantes dos nossos vizinhos extraterrestres. Admissões de teses naturalistas tais como a *monogênese* enquanto princípio básico de investigação da diversidade intraespecífica; o *determinismo climático* para esclarecimento da diversidade física e anímica; a *hierarquização dos grupos humanos* segundo regiões climáticas e de acordo com o grau de desempenho da sua economia animal (fisiologia) foram todas articuladas com o objetivo claro de que as especulações sobre os habitantes das estrelas não rompessem “o fio das relações físicas que as mantiveram no caminho de uma credibilidade racional” (NTH, AA 01: 365).

Todas estas especulações, porém, se mostraram insuficientes no sentido de atender às expectativas quanto a um conhecimento adequado sobre “o que o ser humano é de fato” (NTH, AA 01: 366). Kant procurou suprir esta carência estrutural do conhecimento antropológico denunciada na *Teoria do Céu* com a

⁷ Ao comentar a especificidade da explicação kantiana sobre a causa eficiente exterior do ar em *BBM* diante da tese empregada em *VvRM* sobre a coloração da pele humana como resultante da eliminação de certos corpúsculos, Lagier observa que “Kant chega a posicionar esse fenômeno da eliminação no *mecanismo geral da respiração*, ao tomar ciência das novas pesquisas positivas em química dos gases e em fisiologia, que mostraram que o ar atmosférico era efetivamente absorvido pelo organismo no momento da inspiração” (Lagier, 2004, p. 112).

inauguração do seu curso de geografia física, lugar próprio para o exame dessas e de outras teses sobre o conhecimento da diversidade e unidade do gênero humano. É assim que o encontramos em 1756 explicando aos seus alunos que a cor negra da pele não deve ser tida como castigo de Deus aos descendentes de Cam (V-PG/Hols, AA 26: 89), pois tudo indicava uma particularidade fisiológica da camada mais profunda ou mais superficial da pele humana no contato com a ação do sol, provavelmente sua *luz* (V-PG/Hols, AA 26: 90); que essa mesma tonalidade de pele se mostra reversível, como no caso das queimaduras ou de albinos (V-PG/Hols, AA 26: 88-89), o que parecia confirmar que todos os grupos humanos descenderiam de uma mesma fonte, cuja cor original seria a branca; que os habitantes das zonas tórridas têm um desempenho físico bastante superior ao dos europeus, o que se deve ao constrangimento físico a que a educação europeia submete as crianças (V-PG/Hols, AA 26: 93-94), identificando com isso a causa não na rarefação da matéria, mas na cultura como contrapeso da natureza onde a fortuna geográfica assim permite; que a compleição física e anímica de um povo é dependente da determinação climática (V-PG/Hols, AA 26: 96); que a combinação afortunada de fatores climáticos faz da zona temperada a região do globo terrestre mais adequada para a produção dos mais belos espécimes de seres humanos (V-PG/Hols, AA 26: 86 e 96).

Lendo em conjunto a Parte III da *Teoria do Céu* e a seção sobre os seres humanos do *Manuskript Holstein* de geografia física, parece ser possível a identificação de um desenvolvimento coerente dos primeiros apontamentos kantianos sobre a diversidade racial que resultaria numa *prototeoria* das raças humanas, desenvolvida no decorrer da segunda metade da década de 1750. O objetivo desta prototeoria – possibilidade que até o momento passou inteiramente despercebida da *Kantsforschung* – se revelaria na ampliação das observações antropológicas que Kant não cessaria de realizar na década seguinte, simultaneamente organizando a base material coletada nas fontes teóricas naturalistas (registros de expedições naturalistas, divulgação de resultados de pesquisas científicas etc.) e testando os próprios princípios de organização dos conhecimentos históricos.

Com isso podemos ver que a preocupação de Kant com o problema das raças, e, por extensão, com os conhecimentos antropológicos, é contemporânea das primeiras grandes linhas diretoras do seu projeto filosófico pré-crítico, desempenhando, inclusive, um papel importante na articulação entre conhecimentos físicos e metafísicos (Santos, 2020). Atento às discussões mais rigorosas em cosmogonia e história natural e bastante cauteloso em se inserir nelas sob a proteção das grandes mentes da época, o jovem Kant audaciosamente encetou um diálogo não declarado com o famoso Fontenelle não só a respeito da existência de seres racionais em outros planetas, mas também sobre a difícil equação entre determinismo ambiental e desempenho intelectual dos diferentes

grupos humanos no interior de um quadro mais amplo de reestruturação da tese clássica sobre a degeneração da espécie humana. E, ao fazê-lo, conseguiu realizar – sob o que hoje sabemos ter constituído o verniz tóxico e insidioso de certa orientação preconceituosa do Iluminismo europeu – um notável avanço no campo dos Saberes Positivos, que determinaria inclusive parte essencial do seu programa de investigação naturalista nos próximos decênios.

Referências bibliográficas

- ADICKES, E.. *Kant als Naturforscher*. Bd II. Berlin: De Gruyter, 1925.
- DORON, C.-O. *Races et dégénérescence: l'émergence des savoirs sur l'homme anormal*. Université Paris-Diderot – Paris VII, 2011 [<https://tel.archives-ouvertes.fr/tel-00876157>] [acesso em 29.10.2019]
- ERDMANN, B. “Zur Geschichte des Textes”. In: KANT, I. *Reflexionen Kants zur Anthropologie*. Leipzig: Fues's Verlag, 1882.
- FONTENELLE, B. “Digression sur les anciens et les modernes”. In: *Oeuvre complètes*. Tome II. Ed. Alain Niderst. *Librairie Arthème-Fayard*, 1991.
- FONTENELLE, B. “Entretiens sur la pluralité des mondes habités”. In: *Oeuvre complètes*. Tome II. Ed. Alain Niderst. *Librairie Arthème-Fayard*, 1991.
- KANT, I. *Gesammelte Schriften: herausgegeben von der Deutschen Akademie der Wissenschaften*. 29 vols. Berlin: Walter de Gruyter, 1900-.
- LAGIER, R. *Les races humaines selon Kant*. Paris: PUF, 2004.
- MONZANI, L. R. “Apresentação”. In: FONTENELLE, B. *Diálogo sobre a pluralidade dos mundos*. 2ª Ed. Trad. Denise Bottmann. Campinas: Editora da Unicamp, 2013.
- ROGER, J. *Les sciences de la vie dans la pensée française aux XVIII^e siècle*. Paris: Albin Michel, 1993.
- SANTOS, L. R. R. “A alma da (e na) geografia física de Kant”, *DoisPontos*, vol. 17, n. 1 (2020), pp. 26-43.
- SANTOS, L. R. dos “A Antropocosmologia do jovem Kant”. In: *Que é o Homem?: Antropologia, Estética e Teleologia em Kant*. Lisboa: Centro de Filosofia da Universidade de Lisboa, 2010.
- SANTOS, L. R. dos “Analogia e Conjectura no Pensamento Cosmológico do Jovem Kant”, *Kant e-Prints*, vol. 4, n. 1 (2009), pp. 131-163.
- SCHÖNFELD, M. *The philosophy of the young Kant: the precritical project*. Oxford: Oxford University Press, 2000.
- WILSON, H. *Pragmatic anthropology: its origin, meaning, and critical significance*. Albany: SUNY Press, 2006.

Resumo: O presente artigo defende a tese de que as observações kantianas sobre a questão racial na *Teoria do Céu* são vinculadas a um conjunto *não explicitado* de princípios de investigação coerentes com os fatos empíricos que fundamentam as conjecturas sobre os habitantes do Sistema Solar. Para tanto, será primeiro mostrado que este ponto em específico passou inteiramente despercebido da *Kantsforschung*. Em seguida, será indicado que o procedimento kantiano se encontra em diálogo direto com a argumentação de Fontenelle no famoso texto *Digression sur les anciens et les modernes*. Por fim, serão demonstrados os avanços que o jovem Kant extraiu da investigação do seu predecessor e que foram usados como diretrizes para o exame empírico da diversidade racial no seu curso de geografia física.

Palavras chave: Geografia física, antropologia, raças, naturalismo, jovem Kant

Abstract: This article defends the thesis that Kantian observations on the problem of races in the *Theory of the Heavens* are linked to an *unexplained* set of research principles consistent with empirical facts that support in this work the conjectures about Solar System's inhabitants. To this end, it will first be shown that this particular point has gone entirely unnoticed by *Kantsforschung*. Then, it will be indicated that Kantian procedure dialogues straight with Fontenelle's argument in his famous text *Digression sur les anciens et les modernes*. Finally, it will be demonstrated the advances that young Kant extracted from the research of his predecessor and that were used as guidelines for empirical examination of racial diversity in his new Lectures on Physical Geography.

Key words: Physical geography, anthropology, race, naturalism, young Kant

Recebido em: 08/2020

Aprovado em: 10/2020

Toward a reassessment of Kant's notion of rhetoric. On Kant's theory and practice of popularity according to Ercolini and Santos

Roberta Pasquarello*

University Karl-Franzens (Graz, Áustria)

According to a common misconception, Kant rejects rhetoric as worthy of no respect and neglects popularity as a dispensable accessory. Two recent publications on the communicative dimension of Kant's conception and practice of philosophy represent a very solid rebuttal of such criticism. The books in question are *Kant's Philosophy of Communication* by G. L. Ercolini and *A linguagem em Kant. A linguagem de Kant* edited by Monique Hulshof and Ubirajara Rancan de Azevedo Marques, especially in light of the long chapter "Kant e a Questão da Popularidade e da Linguagem da Filosofia" by Leonel Ribeiro dos Santos (pp. 17-69). What Ercolini's monograph and Santos' chapter have in common, is that they both argue that Kant does indeed value and practice both rhetoric and popularity. However, they differ from each other in that Ercolini lets Kant's reflection on popularity derive from occasional factors, while Santos locates its origin at the heart of Kant's critical project. In order fully to appreciate their novelty, these two contributions call for an overview of the state of research on the subject of Kant's conception of rhetoric. Thus, before closely examining them, I will briefly outline the relevant scholarship by dividing it into the three classes of those who interpret

* roberta.pasquarello@gmail.com

Kant (a) as a skillful rhetorician, (b) as dismissive of rhetoric, and finally (c) as according rhetoric a moral function.

As for those who acknowledge Kant's rhetorical skills, John Christian Laursen, examining Kant's use of the terms 'private' and 'public' in *What is Enlightenment?*, *Toward Perpetual Peace*, and *Conflict of the Faculties*, shows how Kant's strategically subversive use of this vocabulary is an "important part of his political rhetoric" (Laursen, 1992, p. 194).

In his monograph on Kant's development as a philosopher and as a writer, Willi Goetschel stresses that the "rhetorical [...] elements of the Kantian discourse operate as the conditions framing and constituting the text in which philosophy formulates itself" (Goetschel, 1994, p. 181).

Volker Gerhardt reads *Toward Perpetual Peace* as displaying Kant's "resources of literary rhetoric" (Gerhardt, 1995, p. 127) and points out that "the satirical form of the essay" is throughout infused with "the aspect of *rhetoric*" (ibid., p. 141).

Michael Clarke maintains that "in both [*What is Enlightenment?* and *Conflict of the Faculties*] we see him [Kant] veil the fundamental justification of the public use of reason [...] beneath highly rhetorical political appeals" (Clarke, 1997, p. 55).

Samuel McCormick examines Kant's response to the royal rescript of October 1794 as a paradigmatic example of philosophy as rhetoric, i.e. of how philosophical writings become a mode of political discourse and action. McCormick depicts Kant as a philosopher preoccupied with the "rhetorical exigencies" (McCormick, 2005, p. 305) determined by the political context and able to adjust to the "shifting rhetorical landscape" (p. 316). In his view, Kant succeeds in showing that who really is at fault before the positive law is not the disobedient subject but the arbitrary king by masterfully deploying the rhetorical gambit known as "the rhetoric of humility" (p. 317).

Analyzing Kant's use of metaphors in the *Critique of Pure Reason*, Otfried Höffe emphasizes that "the claims of 'sensibility' are rehabilitated [...] in the rhetorical-didactic context of striking images, comparisons and metaphors" (Höffe, 2010, p. 381).

On Jesús González Fisac's view, *What is Enlightenment?* can be read as characterized by three intertwined types of paradox which the author terms anthropological, rhetorical, and anthropological-metaphysical. Kant's rhetorical paradox consists in presenting two apparently contradicting terms and in showing that they actually are compatible. In the Enlightenment essay the terms in question are the scholar's unrestricted freedom to make public use of his reason, i.e. "the true interest of the philosopher [and also] of the people", and the public official's duty to obey, i.e. "the interest of the prince" (González Fisac, 2005, p. 40). González Fisac argues that Kant's rhetorical ability consists in championing

freedom of speech by both showing the compatibility of the two terms and skillfully applying all three kinds of paradox to one and the same argument.

Writing on the same essay, Jay Foster contends that the essential point that Kant wishes to convey is that the prince should be content “to maintain civil order [...] by maintaining civil obedience” (Foster, 2015, p. 257). Similarly to González Fisac, Foster also frames the essay as a rhetorical piece and analyzes the dexterous “rhetorical strategy” (p. 241) informing it.

Despite such appreciations of Kant's use of rhetoric, there persists the image of a Kant uncompromisingly dismissive of rhetoric because of its epistemologically suspect and morally reprehensible nature. From the long story of such readings, I will limit myself to mentioning the more recent accounts.

Drawing on Kant's treatment of rhetoric in the *Critique of the Power of Judgment*, Robert Dostal concludes that Kant “forthrightly castigates rhetoric” because, in addition to losing the apologetic and protreptic function which had secured its place alongside philosophy in previous ages, it is manipulative, deceitful, and incapable of moving to moral actions (Dostal, 1980, p. 225).

In a study about the *Popularphilosophen*, Johan van der Zande contends that Kant gives a major contribution toward “[b]anning the tainted business of rhetoric” from philosophy (van der Zande, 1995, p. 442) since, on Kant's view, a rhetorically skillful presentation is “more an unnecessary concession to the public than the ultimate aim of philosophical discourse” (p. 439).

In his monograph on the history of rhetoric, George Kennedy devotes to Kant only the following sentence: Kant “dismisses the art of rhetoric as worthy of no respect” (Kennedy, 1999, p. 275).

In the 2001 *Encyclopedia of Rhetoric*, Kant even stands out in the history of rhetoric as the figure at whose hands “rhetoric [...] almost suffered its death blow” and who “condemned it outright” (p. 373) because of his alleged belief that “the reasoning, feelings, and values of audiences [are not to be] taken seriously as an agency for proper choice” (p. 428).

In their volume on the historical and systematic relation between rhetoric and democracy, Benedetto Fontana, Cary Nederman, and Gary Remer maintain that on Kant's view rhetoric results from the degeneration of reason's coming into close contact with interest or appetite and add that “for Kant even Plato is not pure and rigorous enough, for he would use myth, allegory, and other rhetorical devices as means of mass persuasion and mass education” (Fontana/Nederman/Remer, 2004, p. 10 fn).

Finally, Don Paul Abbott compares Kant's treatment of rhetoric with the 1814 treatise on the same topic by the German protestant theologian Franz Thiermin and argues that Thiermin, seeing what Kant supposedly misses, believes that “the rhetor can affect persuasion while respecting individual autonomy” (Abbott, 2007, p. 282). He can do so “by appealing to the universal and

transcendent [*sic!*] ideas inherent in the minds of the auditors” (p. 282), these ideas being the Kantian couple of moral law and freedom. What Abbott presents as Theremin’s rebuttal to Kant in Kantian terms, is precisely what Scott Stroud sees as being the morally permissible and beneficial use of rhetoric which Kant himself offers especially in *his* account of the ethical community. With this, we are now in position to move to those who read Kant with a view to recovering the moral function of rhetoric.

Pat Gehrke attempts to extract from Kant’s philosophy “a communication ethic that privileges community and recovers the value of rhetoric” (Gehrke, 2002, p. 2). He first argues that in Kant’s ethics the highest good is community and that community is constituted by the opposite poles of autonomy and love. He then concludes that “if one were to seek only to maximize rational autonomy, then one would not speak”, since speaking implies influencing others. However, the opposite pole of love grounds the obligation to care for others and thus “requires first and foremost that we interact, that we speak” (p. 19) in a way that “is able simultaneously to hold forth our love for the other and to respect her or his autonomy in choosing” (p. 20).

Without importing in Kant’s ethics the objectionable notion of community as the highest good or the fundamental ethical duty, Scott Stroud reconstructs a morally acceptable and even beneficial role of rhetoric from within Kant’s critical corpus. Stroud frames his argument by defining rhetoric as “the study of using language to affect what in modern parlance will be called illocutionary and perlocutionary results” (Stroud, 2005, p. 330). Perlocutionary acts constitute that kind of rhetoric that Kant rejects as manipulative since they aim at evoking a reaction without essentially involving rational agreement. In contrast, illocutionary acts effect a transferal of meaning by essentially relying on rational agreement and constitute a kind of rhetoric that Kant does not call by its name but nonetheless puts forth in his account of the ethical community. Accordingly, there is a force that rhetoric can exert in a way that is morally permissible and beneficial. The source of such force resides in the use of moral concepts accessible to all agents (transcendental freedom, respect, dignity) *qua* inherent to all agents. The public discourse enacted in the ethical community is entirely premised on such concepts and “draws on reason for its force, a force that stems from the individual’s own recognition of [...] such concepts as derived from her own power of reason” (p. 343). Stroud details his reconstruction of a possible moral use of rhetoric in Kant’s terms in his 2014 groundbreaking monograph *Kant and the Promise of Rhetoric*.

Building upon Stroud’s work, Lars Leeten has most recently resumed the question of whether there can be something like Kantian eloquence, i.e. a rhetoric that exerts some kind of force which does not infringe upon Kant’s notion of epistemological and ethical autonomy. To this end, Leeten recalls Kant’s treatment of beauty as the symbol of the morally good and recovers rhetorical efficacy by

exclusively locating it in a speech's beauty, "moral beauty thus being the only rhetorical force Kant allows" (Leeten, 2019, p. 79).

Suggesting to read her monograph as a companion to Scott Stroud's, in Kant's *Philosophy of Communication*, G. L. Ercolini "examines Kant's robust Enlightenment philosophy of communication" (p. 6). On her thesis, developed along the course of an introduction, five chapters, and a conclusive section, Kant's quest for popularity becomes a rhetorical task which in turn results in Kant's philosophy of communication as an integral part of Kant's endeavor to foster his enlightenment project. In the *Introduction*, she significantly remarks that what seems to be Kant's fundamental refusal of rhetoric does not stem from the mere fact that the rhetor exerts influence on the audience, but rather in the means that the rhetor employs to gain influence: Kant's "objection has more to do with the means by which such influence is acquired" (p. 17). She also recalls the obvious fact that, whatever attitude Kant may exhibit toward rhetoric, he essentially treats rhetoric with respect to ethics, and outlines her anything but obvious reading that "the criteria by which he combines ethics and rhetoric [...] show that the rejection is [not] wholesale" (p. 18). Convincingly substantiating these positions in the subsequent five chapters is Ercolini's contribution to Kant scholarship and communications studies.

In *Chapter 1*, Ercolini starts by pointing out that Kant differentiates between two sides to rhetoric. On the one side, there is rhetoric as the 'machinery of persuasion' (KU, AA 05: 327.28, p. 204)¹ or '*ars oratoria*' (KU, AA 05: 327.05, p. 204) and, on the other, there is rhetoric as 'merely skill in speaking (eloquence and style)'² (KU, AA 05: 327.06, p. 204). Whereas the latter is the epistemologically suspect and morally impermissible rhetoric which Kant rejects, the former is the place to start to reconstruct "a Kantian account of what can be considered a positive role for rhetoric" (p. 34). As for the epistemological suspect, examining Kant's treatments of persuasion and conviction in the *Critique of Pure Reason* and in the *Blomberg Logic*, Ercolini concludes that "a significant part of Kant's suspicion about rhetoric's potential misuse rests on the fact that the distinction between conviction and persuasion is admittedly indeterminate and fuzzy" (p. 36). Before recovering the moral quality of rhetoric in *Chapter 5*, Ercolini lays the groundwork for this crucial task by reconstructing Kant's attitude toward popularity, drawing attention to Kant's anthropological writings, and recalling Kant's account of the free play of the faculties.

¹ "Maschinen der Überredung", (KU, AA 05: 327.28). References to Kant's works are to the *Academy Edition* with volume, page, and line number. References to *The Critique of Pure Reason* are to the pagination in the (A) and (B) editions. The number following the comma refers to the page number in the *Cambridge Edition of the Works of Immanuel Kant*. All emphases are Kant's.

² "bloße Wohlredenheit (Eloquenz und Stil)" (KU, AA 05: 327.06).

In *Chapter 2*, she shows that Kant, far from theorizing and practicing a wholesale rejection of popularity, does struggle to popularize his philosophy and ends up producing his own philosophy of communication (p. 89). More precisely, she characterizes Kant's conceptual and performative quest for popularity as Kant's rhetorical task and frames it as the problem of how to convey philosophy so as to both preserve scholarly rigor and provide access to non-experts. Since the *Prolegomena*, so Ercolini, are an exercise in popularity, examining both their structure and how Kant accounts for it in the *Appendix*, one can stipulate the elements of 'true popularity' according to Kant. These consist in the four requirements of analytic exposition, simplified structure, focus on the main question, and knowledge of the world. Particularly noteworthy is Ercolini's treatment of the first and fourth requirement through which she very clearly shows that what Kant rejects is not popularity *per se* but popularity how it is theorized and practiced by *Popularphilosophen* such as Christian Garve. As for the first requirement, an exposition is analytical insofar as the author's point of departure is what plausibly constitutes common knowledge or experience. However, whereas common knowledge or experience (the scientific character of mathematics and physics as a matter of general consensus in the *Prolegomena*) should be the point of departure of the exposition, the expounded concepts shall previously be derived *a priori* with scholarly rigor (the conditions of scientific cognition as investigated in the *Critique of Pure Reason*). Thus, whereas true popularity requires that concepts be first derived from *a priori* grounds and then expounded on empirical grounds, false popularity recurs to experience to both expound *and* derive concepts. As for the fourth requirement, by 'knowledge of the world' Kant means the author's knowledge of the audience's taste, inclinations, and way of thinking. Here Ercolini stresses that Kant is not suggesting catering to an audience's unreflected assumptions and transitory moods, which would constitute false popularity. Rather, he is assigning the philosopher the very demanding anthropological task of observing how that portion of humanity which makes up his potential audience processes concepts and gets moved to action. Thus, far from dismissing popularity, Kant theorizes and practices what he terms true popularity as an integral part of his critical project and, more precisely, to advance his own "view of the space of engagement, exchange, and furthering overall knowledge that comprises his vision of enlightenment" (p. 64). In light of this, Ercolini maintains that Kant's derogatory utterances against rhetoric and popularity do not indicate a principled rejection of any of them. Rather, they are Kant's "personal rejoinder" (p. 86) to Garve's conception of popularity in general and his review of the *Critique of Pure Reason* in particular. However, Kant's ensuing reflection on and practice of popularity are not of an idiosyncratic nature. Rather, what starts as a personal quarrel, evolves into a philosophically coherent endeavor responding to an internal exigency of the critical project.

In *Chapter 3*, Ercolini shifts her focus on the *Anthropology from a Pragmatic Point of View* preparing the ample use that she will make of it in *Chapter 5*. She explains the relevance of this writing for her investigation by depicting the subject of the *Anthropology* as “irrevocably social”, as the realm “where communication plays a robust role [and] sufficient influence can be effected toward various purposes, without infringing upon another’s autonomy” (p. 106).

In *Chapter 4*, Ercolini turns to Kant’s critique of aesthetic judgment and devotes particular attention to Kant’s account of the interaction of the faculties. Recalling Kant’s account of the harmony of the faculties in their free play, she points out that not every interaction of the faculties results in a harmonious play. Rather, “the imagination has the power to overwhelm the understanding”. The possibility of an interaction in which the imagination unseats the understanding helps further elucidating Kant’s suspect toward rhetoric, since “rhetoric, in activating images of the imagination [...] unleashes a [...] force [...] that can overwhelm the understanding” (p. 156).

Reconstructing how Kant conceives of rhetoric with a view of striking a balance among the faculties is the subject of *Chapter 5*. This is a key chapter since Ercolini enriches the understanding of Kant’s concept of public use of reason with highly relevant distinctions (e.g. style vs. fashion; natural style as opposed to affected style and different from plane style), elucidations on mostly neglected and yet crucial topics (e.g. perfection in exposition), and treatments of underexamined topics (e.g. tone). One important distinction is the one of style and fashion. Accordingly, whereas fashion means “a type of prejudice [...] where one does not exercise one’s own taste”, thus implicating heteronomy, style “involves a certain form of invention” (p. 178), thus requiring some measure of originality. Ercolini extracts from Kant’s philosophy a highly demanding notion of style, on which style requires the suitability of an exposition to both the author and the audience, and to both the subject and the context. Therefore, despite Kant’s talk of style as the mere clothing of scholarly rigorous concepts, Ercolini uncovers that, on Kant’s view, in a speech informed by moral concerns, if logical perfection gains the upper hand over aesthetic perfection, the speech’s style defeats the speech’s purpose (p. 174). On this topic, of particular interest is Ercolini’s elucidation of Kant’s notion of perfection in exposition, which she carries out on the backdrop of Kant’s account of the harmonious interaction of the faculties. A perfect exposition in Kant’s sense results from the balance of the two instances of logical and aesthetic perfection. These two kinds of perfection seem at first mutually exclusive, since logical perfection requires distinct but dry concepts, whereas aesthetic perfection requires lively but confuse concepts (p. 168). Nonetheless, contrary to the common conception, Kant does not limit himself to averring the primacy of logical perfection and to relegating aesthetic perfection to a dispensable accessory. Rather,

he recognizes the latter the merit of presenting *in concreto* what the former presents *in abstracto*, thereby directing “our attention on things that might otherwise go unnoticed” (p. 169) and contributing something indispensable to cognition and its transferal. What is more, Kant’s reflections on striking the balance between two apparently mutually exclusive terms are the both epistemological and moral quest for the elusive perfection necessary to produce a harmonious interaction of the faculties and put it at the service of morality. Ercolini sees this summarized in the following passage (p. 170): “Wenn die gelehrte Erkenntnis zugleich schön ist, so ist sie die nützlichste und brauchbarste, besonders in der Praxis (V-Lo/Blomberg, AA 24: 66.34-35)”, where the harmony of the faculties of understanding, imagination, and reason is respectively referenced to by the terms ‘gelehrte Erkenntnis’, ‘schön’, and ‘Praxis’. In other words, philosophical writings must serve morality (which pertains to reason), but morality can only be served if the distinctness of the concepts (which pertains to the understanding) is appropriately conveyed by the liveliness of their exposition (which pertains to sensibility).

Kant’s attention to language, rhetoric, and communication is also the subject of *A linguagem em Kant. A linguagem de Kant* edited by Monique Hulshof and Ubirajara Rancan de Azevedo Marques. The volume consists of an *Introduction* and fifteen chapters by international scholars and, as signaled by the title, features treatments of both Kant’s practice of philosophical exposition and reflections on language and communication. Chapters 1-9 concern Kant in particular, whereas Chapters 10-15 intertwine Kant’s reflections with those of contemporary or later thinkers. The first chapter, “Kant e a questão da popularidade e da linguagem da Filosofia” by Leonel Ribeiro dos Santos (p. 17-70) is a lengthy contribution toward rectifying the misconception of a Kant disengaged with popularity and uncompromisingly dismissive of rhetoric.

Santos’ subject is the relation between critical and popular philosophy in light of their respective relation with school philosophy. His threefold objective consists in revaluing popular philosophy as a movement in its own right, underscoring the common purpose of critical and popular philosophy, and elucidating the terms of their respective dispute with school philosophy. His thesis is that Kant’s notion of *ästhetische Behandlung* as the *desideratum* of philosophical exposition comprises and surpasses mere popularity, thus giving reasons to recognize Kant the status of a popular philosopher (p. 20). The corollary is that with his critical philosophy Kant transforms both the philosophical approach to metaphysical questions and, as a byproduct, the relation between philosophy and language (p. 23).

In his reconstruction of Kant’s notion of popularity, Santos differs from Ercolini in an important respect: whereas Ercolini reads Kant’s reflection on true and false popularity as ensuing from Kant’s quarrel with Garve, Santos locates its

origin within Kant's philosophy itself and qualifies the cause of popularity as an autochthonous concern traceable from the very beginning to the very program of the *Critique of Pure Reason* (p. 28). He substantiates this thesis by pointing out that Kant expresses concerns for popularity in two letters to Marcus Herz from 1779 and 1781, hence predating both the publication of the first *Critique* and Kant's contention with Garve. More decisively, Santos reads Kant's treatment of *ästhetische Deutlichkeit* in the *Preface* to the first edition of the *Critique of Pure Reason* (KrV, A XVII-XIX; p. 103-104) in a way that subverts its common interpretation. Whereas Kant is normally interpreted as establishing the primacy of scholarly rigor over popularity and vindicating the neglect of the latter, Santos reads him as explicitly reflecting on popularity and giving priority to scholarly rigor precisely with a view to making his *Critique* as reader-friendly as possible (p. 48).

In developing his argument, Santos examines in a complex and yet clear manner what Kant's critical philosophy adopts from and rejects of both popular and school philosophy. Santos first substantiates that Kant shares with school and popular philosophy the requirement that philosophy be, respectively, grounded with rigor and committed to the world. He then highlights that Kant's critical philosophy differs from school and popular philosophy in that it rejects, respectively, the empirical grounding of theoretical and practical cognition and the application of the mathematical method to philosophy. Finally, Santos summarizes the novelty of Kant's critical philosophy as "a critique of the foundations of human representations with respect to the supreme objects of metaphysics, associated with an explicit architectonic or systematic intent of philosophy" (p. 31)³.

Importantly, one of the implications of Kant's conception and practice of philosophy is that the aforementioned worldly commitment of philosophy requires both popularity and scholarly rigor. Santos succeeds in substantiating his at first puzzling reading that popularity needs scholarly rigor precisely to stay worldly and concludes that, on Kant's view, without drawing on solidly founded cognitions, popular philosophy risks becoming a pedantry which does not engage either the audience's understanding or imagination (p. 44). After drawing from Kant's published and unpublished reflections on communication, aesthetics, and popularity, Santos concludes that Kantian true popularity yields as a result an exposition which is thorough, as critical and school philosophy wants it and popular philosophy cannot achieve, and worldly, as critical and popular philosophy wants it and school philosophy cannot achieve. It does so when it becomes capable of fashioning and exposition which, by being both scholarly thorough and

³ "Ora é precisamente a decisão de proceder a uma crítica dos fundamentos das representações humanas a respeito dos supremos objetos da metafísica, associada a uma explícita intenção arquitetônica ou sistemática do filosofar, o que fará a substancial diferença de Kant em relação aos filósofos 'populares' e a vários outros pensadores da sua época". Santos, "Kant e a questão da popularidade" (p. 31).

generally communicable, is fertile for the understanding, emphatic for sensibility, and interesting for reason (p. 56). And this is also the task with which Kant entrusts rhetoric in its positive notion as ‘merely skill in speaking’ or ‘eloquence and style’ (p. 62).

References

- ABBOTT, D. P. “Kant, Theremin, and the Morality of Rhetoric.” In: *Philosophy & Rhetoric*, vol.40, n. 3, (2007), pp. 274-292.
- CLARKE, M. “Kant's Rhetoric of Enlightenment.” In: *The Review of Politics*, vol. 59, n. 1, (1997), pp. 53-73.
- DOSTAL, R. J. “Kant and Rhetoric.” In: *Philosophy & Rhetoric*, vol. 13, n. 4, (1980), pp. 223-244.
- ERCOLINI, G. L. *Kant's Philosophy of Communication*. Pittsburgh: Duquesne University Press, 2016.
- FONTANA B., NEDERMAN C. J., REMER G. (eds.) *Talking Democracy*. University Park: Pennsylvania State of University Press, 2004.
- FOSTER, J. “Kant's Machiavellian Moment.” In: *Con-Textos Kantianos*, n. 2, (2015), pp. 238-260.
- GEHRKE, P. J. “Turning Kant against the Priority of Autonomy: Communication Ethics and the Duty to Community.” In: *Philosophy & Rhetoric*, vol. 35, n. 1, (2002), pp. 1-21.
- GERHARDT, V. *Immanuel Kants Entwurf 'Zum ewigen Frieden'*. Darmstadt: WBG, 1995.
- GOETSCHEL, W. *Constituting Critique*. Trans. E. Schwab. Durham/London: Duke University Press, 1994.
- GONZÁLEZ FISAC, J. “The paradoxes of Enlightenment. A Rhetorical and Anthropological Approach to Kant's *Beantwortung*.” In: *Studia Kantiana*, vol. 18, (2015), pp. 37-58.
- HÖFFE, O. *Kant's Critique of Pure Reason*. Dordrecht/Heidelberg/London/New York: Springer, 2010.
- HULSHOF, M.; RANCAN, U. (eds.). *A linguagem em Kant. A linguagem de Kant*. Marília: Oficina Universitária/São Paulo: Cultura Acadêmica, 2018.
- KANT, I., *Lectures on Logic*. Trans. and ed. J. M. Young. Cambridge: Cambridge University Press, 1992.
- KANT, I., *Critique of Pure Reason*. Trans. and ed. P. Guyer and A. W. Wood. Cambridge: Cambridge University Press, 1998.

- KANT, I., *Critique of the Power of Judgment*. Ed. P. Guyer. Trans. P. Guyer and E. Matthews. Cambridge: Cambridge University Press, 2000.
- KENNEDY, G. A. *Classical Rhetoric and its Christian and Secular Tradition from Ancient to Modern Times*. Chapel Hill/London: The University of North Carolina Press, 1999.
- LAURSEN J. C. *The Politics of Skepticism in the Ancients, Montaigne, Hume, and Kant*. Leiden/New York/Köln: E. J. Brill, 1992.
- LEETEN, L. "Kant and the Problem of 'True Eloquence'." In: *Rhetorica*, vol. 37, n. 1, (2019), pp. 60–82.
- McCORMICK, S. "Kant and the Artistry of Obedience." In: *Philosophy & Rhetoric*, vol. 38, n. 4, (2005), pp. 302-327.
- SLOANE T. O. (ed.) *Encyclopedia of Rhetoric*. Oxford: Oxford University Press, 2006.
- STROUD S. R. "Rhetoric and Moral Progress in Kant's Ethical Community." In: *Philosophy & Rhetoric* vol. 38, n. 4, (2005), pp. 328-354.
- STROUD S. R. *Kant and the Promise of Rhetoric*. University Park: Pennsylvania State of University Press, 2014.
- VAN DER ZANDE, J. "In the Image of Cicero: German Philosophy between Wolff and Kant." In: *Journal of the History of Ideas*, vol. 56, n. 3, (1995), pp. 419-442.

Recebido em: 08/2020

Aprovado em: 09/2020

Informações aos autores

- 1 *A Studia Kantiana* é publicada pela *Sociedade Kant Brasileira* e tem como missão estimular e difundir a pesquisa kantiana de alta qualidade feita no Brasil e no exterior. Publica-se um número por semestre, com os seguintes tipos de colaboração:
- 1.1 Artigos (preferencialmente com até 12 mil palavras, incluindo referências bibliográficas e notas).
- 1.2 Resenhas críticas de apenas um livro ou de vários livros que tratem do mesmo tema (preferencialmente com até 4500 palavras, incluindo referências bibliográficas e notas).
- 1.3 Recensões e notas bibliográficas (preferencialmente com até 1600 palavras) – não devem receber título nem conter notas ou referências bibliográficas fora do texto.
- 2 As colaborações devem ser inéditas e podem ser escritas em português, espanhol, inglês ou francês, sendo seus conteúdos de responsabilidade dos autores.
- 3 Os artigos devem vir acompanhados de um abstract em inglês e na língua em que o artigo foi escrito (caso não seja o inglês), contendo entre 100 e 150 palavras cada um, bem como ao menos cinco palavras-chave em inglês e o título do artigo em inglês. Os autores devem enviar também seus dados profissionais (instituição, cargo, titulação), bem como endereço para correspondência e e-mail. Alguns desses dados aparecerão no texto publicado.
- 4 Os originais devem ser enviados por e-mail ao Editor ou submetidos no site da revista na internet. O texto submetido não necessariamente precisa conformar-se ao padrão editorial da revista, mas os autores comprometem-se, caso o trabalho seja aceito para publicação, de enviarem uma nova versão de acordo com as seguintes especificações:
 - 4.1 Texto corrido, tecendo ENTER apenas uma vez para a mudança de parágrafo.
 - 4.2 Podem ser formatados textos em negrito, itálico, sobrescrito e subscrito. Porém, nenhuma formatação de parágrafo, estilo, tabulação ou hifenação deverá ser introduzida.
- 5 As notas não devem conter simples referências bibliográficas. Estas devem aparecer no corpo do texto com o seguinte formato: (Heinrich, 1989, 20).
- 6 As referências bibliográficas devem constar no final, com as seguintes informações (veja-se o formato usado no número mais recentemente publicado):
 - 6.1 Livros: sobrenome do autor em maiúsculas, primeira letra do nome em maiúscula. Título do livro em itálico, tradutor (se houver), lugar da edição, editora, ano de edição.
 - 6.2 Coletâneas: sobrenome do organizador em maiúsculas, primeira letra do nome em maiúscula, seguido da especificação (org.) ou (ed.), título do livro em itálico, eventual tradutor, lugar da edição, editora, ano de edição.
 - 6.3 Artigo em coletânea: sobrenome do autor em maiúsculas, primeira letra do nome em maiúscula, título do artigo entre aspas, eventual tradutor, nome do organizador em maiúscula, seguido da especificação (“org.”), título da obra em itálico, número do volume, lugar da edição, editora, números das páginas do artigo, ano.
 - 6.4 Artigo em periódico: sobrenome do autor em maiúsculas, primeira letra do nome em maiúscula, título do artigo entre aspas, eventual tradutor, nome do periódico em itálico, número do volume, ano entre parêntesis, números das páginas do artigo.
 - 6.5 Tese acadêmica: sobrenome do autor em maiúsculas, primeira letra do nome em maiúscula, título da tese em itálico, especificação do tipo de tese, nome da universidade na qual foi defendida, ano.
- 7 As submissões que se adequam aos padrões editoriais da revista serão examinadas em regime duplo-cego por dois pareceristas, que recomendarão sua aceitação, aceitação condicionada a modificações, ou rejeição. Em caso de divergências entre os pareceristas, a decisão caberá ao Editor, que poderá recorrer a um terceiro parecerista, caso julgue apropriado.
- 8 Os autores serão notificados da recepção das colaborações.
- 9 As citações das obras de Kant devem ser feitas segundo as regras da Akademie Ausgabe. Conferir página: <http://www.sociedadekant.org/normas-para-citacoes/>
- 10 A apresentação das colaborações ao corpo editorial implica a cessão da prioridade de publicação à revista *Studia Kantiana*, bem como a cessão dos direitos autorais dos textos publicados, que não poderão ser reproduzidos sem a autorização expressa dos editores. Os colaboradores manterão o direito de reutilizar o material publicado em futuras coletâneas de sua obra sem o pagamento de taxas. A permissão para a reedição ou tradução por terceiros do material publicado não será feita sem o consentimento do autor. Uma vez aceitos para publicação, não serão permitidas adições, supressões ou modificações nos artigos.
- 11 Para maiores informações, consultar o Editor.

Information for authors

1 *Studia Kantiana* is a publication of the *Brazilian Kant Society* and has for its mission to stimulate and to divulge high quality Kantian research done in Brazil and abroad. Two issues are published each year, with the following kinds of contribution:

1.1 Articles (preferably no more than 12000 words, including references and notes).

1.2 Critical reviews of a single book or of several books on a single topic (preferably no more than 4500 words, including references and notes).

1.3 Short reviews and bibliographical notes (preferably no more than 1600 words) – containing no title, notes or references outside the body of the review.

2 Contributions must be original and may be written in Portuguese, Spanish, English or French. Contents are solely of their authors' responsibility.

3 Articles must contain a title, a 100-150 words abstract and five keywords in the language in which it was written – if not English, then translations must be provided for the title, abstract and keywords. Authors must also send their professional info (institutional affiliation, position, title) as well as mailing address and email – some of which shall be published with the article.

4 The manuscripts can be sent by email directly to the Editor or submitted through the *Studia Kantiana* website. Manuscripts do not need to be formatted according to the journal standard, but the authors of the papers accepted agree to format it as follows:

4.1 Body of the text: press ENTER only once for each new paragraph.

4.2 Bold, italics, superscript and subscript may be used, but avoid formatting paragraph style, and do not use tabs or hyphenation.

5 Avoid footnotes that contain merely a reference; these should appear in the body the text, thus: (Heinrich, 1989, 20).

6 All references must appear at the end, with the following information (see format used in the latest published issue):

6.1 Books: author's last name in capital letters, initial of the author's first name in capital letter. Title of the book in italics, translator (if any), city of publication, publisher, year.

6.2 Collections: organizer's last name in capital letters, initial of the author's first name in capital letter, followed by (org.) or "ed."), title in italics, translator (if any), city of publication, publisher, year.

6.3 Article in a collection: author's last name in capital letters, initial of the author's first name in capital letter, title of the article within quotation marks, translator (if any), name of the organizer of the collection followed by (org.), title of the collection in italics, number of the volume, city of publication, publisher, pages of the article, year.

6.4 Article in a journal: author's last name in capital letters, initial of the author's first name in capital letter, title of the article within quotation marks, translator (if any), name of the journal in italics, volume, issue, year, pages.

6.5 Academic thesis: author's last name in capital letters, initial of the author's first name in capital letter, title of thesis in italics, kind of thesis (PhD, M.A. etc.), name of the university, city, year.

7 Submissions that conform to the editorial standards of the journal will be send out to two readers for double-blind review, who will send back a report recommending acceptance as is, conditional acceptance, or rejection of the paper. Disagreements among the reports will be sorted out by the Editor, who may send the paper out to a third reviewer, whenever appropriate.

8 The authors will be notified that their submissions have been received.

9 The quotations from Kant's works should be made according to the rules of the Akademie Ausgabe.

See page: <http://www.sociedadekant.org/normas-para-citacoes/>

10 Contributions submitted entail that priority for the publication of that material has been granted to *Studia Kantiana*. Upon publication, copyrights are transferred to the journal. Reproduction of the material requires authorization from the Editors. Authors may reuse the material in book collections free of charge. Permission for translations and new editions of the material by the Editors will not be granted without the author's agreement. Once published, a paper may not be further edited or modified.

11 For more information, inquire the Editor.