

PPGΨ

UNIVERSIDADE FEDERAL DE JUIZ DE FORA
INSTITUTO DE CIÊNCIAS HUMANAS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM PSICOLOGIA
MESTRADO



DIEGO AZEVEDO LEITE

**A PRESENÇA DA PSICOLOGIA EMPÍRICA NA ANTROPOLOGIA
PRAGMÁTICA DE IMMANUEL KANT**

Juiz de Fora
2014



UNIVERSIDADE FEDERAL DE JUIZ DE FORA
INSTITUTO DE CIÊNCIAS HUMANAS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM PSICOLOGIA
MESTRADO



DIEGO AZEVEDO LEITE

**A PRESENÇA DA PSICOLOGIA EMPÍRICA NA ANTROPOLOGIA
PRAGMÁTICA DE IMMANUEL KANT**

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Psicologia como requisito parcial à obtenção do grau de Mestre em Psicologia por Diego Azevedo Leite.
Orientador: Prof. Dr. Saulo de Freitas Araujo.

Juiz de Fora
2014

Azevedo Leite, Diego .

A Presença da Psicologia Empírica na Antropologia Pragmática
de Immanuel Kant / Diego Azevedo Leite. -- 2014.
93 f.

Orientador: Saulo de Freitas Araujo
Dissertação (mestrado acadêmico) - Universidade Federal de
Juiz de Fora, Instituto de Ciências Humanas. Programa de Pós-
Graduação em Psicologia, 2014.

1. História e Filosofia da Psicologia. 2. Immanuel Kant. 3.
Psicologia Empírica. 4. Antropologia Pragmática. I. de Freitas
Araujo, Saulo , orient. II. Título.

AGRADECIMENTOS

Eu gostaria de expressar a minha gratidão, primeiramente, aos meus familiares. Agradeço, portanto, ao meu irmão Ivson e Silva Leite, que, mesmo distante, sei que me apóia, e ao meu irmão Rodrigo e Silva Leite, pela companhia e pelo bom humor. Sou grato ao meu pai, Ewerton da Trindade Leite, pelo apoio constante, e à minha irmã, Jéssica Azevedo Leite, pelo apoio, pelo incentivo, pela ajuda e por inumeráveis outras coisas. Por fim, agradeço imensamente a minha mãe, Maria de Fátima Azevedo Leite, por todos os ininterruptos incentivos, pelo enorme apoio em relação às minhas decisões, pela compreensão das minhas ausências, pela amizade mais sincera. Sou também grato à minha mãe por ela, apesar das dificuldades da vida, me mostrar, a cada dia, que toda a minha dedicação, todo o meu esforço e toda a minha determinação fazem sentido.

Agradeço igualmente ao meu orientador, Saulo de Freitas Araujo, por ter me mostrado o valor de um trabalho feito com seriedade e dedicação e por ter me mostrado como realizá-lo de forma competente. Além disso, por me proporcionar uma formação de qualidade e pelas conversas sempre instrutivas. Entretanto, são de minha inteira responsabilidade todos os erros que ainda possam estar presentes neste estudo. Agradeço também aos meus colegas de trabalho do Núcleo de História e Filosofia da Psicologia da UFJF (NUHFIP), com os quais eu tive conversas muito proveitosas. Sou grato pelas discussões que muito me acrescentaram e acrescentam, pela ajuda com materiais, pelo apoio e incentivo, dentre outras coisas.

Meus agradecimentos se estendem igualmente à professora Annette Mülberger e ao professor Thomas Sturm, pelos comentários ao meu trabalho, os quais me ajudaram muito a aperfeiçoá-lo. Da mesma forma, também sou muito grato a Richard Simanke e a Daniel Omar Perez pelos comentários realmente valiosos ao meu trabalho. Quero também agradecer imensamente a Robert Loudon, pela gentileza e generosidade em me dar um exemplar de seu livro, *The World We Want*. Agradeço também ao professor Luís Dreher, por me ajudar a aprimorar os meus conhecimentos do idioma alemão.

Também gostaria de manifestar minha gratidão por Steffen Achenbach e sua família. Agradeço a ele pela ajuda na utilização da biblioteca da *Universität Siegen*, o que me permitiu ter acesso a inúmeros materiais imprescindíveis para a execução do meu trabalho. Também agradeço a Steffen pelas trocas de ideias, pelo contato direto com a cultura alemã que me proporcionou e pela ajuda com o entendimento correto do idioma. E sou grato à família

Achenbach por ter me tratado extremamente bem em sua casa, me fazendo sentir muito confortável durante todo o tempo em que eu estive lá.

Finalmente, agradeço ao Programa de Pós-Graduação em Psicologia da UFJF, a CAPES, pelo apoio financeiro, e ao Serviço Alemão de Intercâmbio Acadêmico (DAAD), pela bolsa de estudos do *Winterkurs* (2013), na *Universität Duisburg-Essen*.

RESUMO

Muitas ideias de Immanuel Kant (1724-1804) a respeito da psicologia são ainda entendidas, em geral, de forma bastante incompleta ou com distorções e más interpretações na literatura secundária especializada, mas, principalmente, em manuais de história da psicologia. Um dos grandes problemas encontrados é a não consideração ou o exame superficial da relação existente entre a psicologia empírica e a antropologia pragmática. Por conta disso, há ainda muitos problemas interpretativos que permanecem sem uma solução apropriada. Um deles é a falta de clareza a respeito de uma afirmação feita por Kant, em sua obra de 1781, referente à relação entre a psicologia empírica e a antropologia. O presente trabalho tem o objetivo de compreender melhor tal afirmação e, além disso, através do exame detalhado da relação entre estes dois campos, apresentar de forma mais completa as concepções de Kant a respeito da psicologia. A tese geral defendida é a de que essa relação precisa ser considerada e examinada com profundidade para se compreender de forma adequada o que Kant realmente quis dizer na obra de 1781 e a amplitude de suas concepções sobre a psicologia.

Palavras-chave: História e Filosofia da Psicologia; Immanuel Kant; Psicologia Empírica; Antropologia Pragmática.

ABSTRACT

Many ideas of Immanuel Kant (1724-1804) about psychology are still understood, generally, in a very incomplete way or with distortions and misinterpretations in the specialized secondary literature, but mainly in textbooks about history of psychology. A major problem encountered is that there is no consideration or just a superficial examination of the relationship between empirical psychology and pragmatic anthropology. Because of this, there are still many interpretative problems that remain without a proper solution. One of them is the lack of clarity regarding a statement made by Kant in his work of 1781, concerning the relationship between empirical psychology and anthropology. This study aims to better understand this statement and, moreover, through the detailed examination of the relationship between these two fields, to present more fully Kant's conceptions about psychology. The general thesis defended is that this relationship needs to be considered and examined in depth for the adequate understanding of what Kant really meant in his work of 1781 and the range of his conceptions concerning psychology.

Keywords: History and Philosophy of Psychology; Immanuel Kant; Empirical Psychology; Pragmatic Anthropology.

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	1
CAPÍTULO 1: A PSICOLOGIA EMPÍRICA ATÉ 1770	6
1.1. As Origens e o Surgimento da Psicologia Empírica.....	6
1.2. A Psicologia Empírica na <i>Metaphysica</i> (1739) de Baumgarten.....	10
1.3. A Psicologia Empírica de Kant até 1770.....	18
CAPÍTULO 2: A ANTROPOLOGIA PRAGMÁTICA	26
2.1. As Origens da Antropologia Pragmática.....	26
2.2. A Nova Proposta de Kant Para o Conhecimento do Homem: a Antropologia Pragmática.....	31
2.3. A Definição, as Fontes e o Estatuto Científico da Antropologia Pragmática.....	36
2.4. O Ponto de Vista Pragmático.....	39
2.5. A Estrutura e o Conteúdo da Antropologia Pragmática.....	46
2.6. A Utilidade e a Finalidade da Antropologia Pragmática.....	50
CAPÍTULO 3: A RELAÇÃO ENTRE A PSICOLOGIA EMPÍRICA E A ANTROPOLOGIA PRAGMÁTICA	58
3.1. Psicologia Empírica e Antropologia Pragmática de 1770 a 1780.....	58
3.2. Psicologia Empírica e Antropologia Pragmática na <i>Crítica da Razão Pura</i>	67
3.3. Psicologia Empírica e Antropologia Pragmática de 1781 a 1790.....	69
3.4. Psicologia Empírica e Antropologia Pragmática após 1790.....	76
CONCLUSÃO	83
REFERÊNCIAS	88

INTRODUÇÃO

Immanuel Kant (1727-1804) é considerado um dos maiores expoentes do Iluminismo europeu e um dos maiores pensadores de todos os tempos, influenciando, talvez como nenhum outro filósofo, toda a modernidade até os dias atuais (Höffe, 2005; Leary, 1982; Wilson 2006; Wood, 2008). Ele escreveu sobre diversos temas: metafísica, filosofia natural (física), filosofia moral ou prática (ética), lógica, estética, teologia, direito. Mas também sobre história, geografia, política, religião, educação e antropologia. Embora ele não tenha publicado uma obra específica sobre *psicologia* ao longo de sua carreira, ela certamente ocupa um lugar importante em seu pensamento, na medida em que o tema da *natureza humana* é um dos mais importantes em sua filosofia. Mesmo não tendo escrito uma obra específica, Kant apresentou significativas contribuições para a área, que podem ser identificadas ao longo de seus escritos. Contudo, essas contribuições são ainda, em grande medida, pouco compreendidas, principalmente no campo da própria psicologia.

Pode-se dizer que todo o século XVIII tem sido, em geral, muito negligenciado na história da psicologia. Alguns trabalhos, porém, têm procurado preencher essa lacuna e mostrar a importância do período para o desenvolvimento da área (Araujo, 2012; Gundlach, 2012; Hatfield, 2002; Jahnke, 1990; Sturm, 2006, 2009; Vidal, 2005, 2006). Estes estudos têm mostrado que a tese de que a psicologia se tornou uma ciência, em 1879, quando Wilhelm Wundt (1832-1920) fundou o primeiro laboratório de psicologia em Leipzig, está errada. Alguns autores apontam para desenvolvimentos inquestionáveis da psicologia no século XVIII e a sua continuidade no século XIX (Gundlach, 2012; Hatfield, 2002; Sturm, 2006, 2009). Outros afirmam que a psicologia, durante este período, passou de um ramo menor da doutrina filosófica para um dos pilares centrais da cultura intelectual, principalmente na cultura alemã, onde ela se tornou item fixo nos currículos das universidades e um assunto de debates públicos e acadêmicos, assim como um fenômeno popular de publicações (Bell, 2005). Portanto, só seria possível compreender adequadamente o desenvolvimento do conhecimento em psicologia até seu estabelecimento mais concreto como disciplina autônoma no século XIX através de um estudo detalhado do século XVIII.

Além disso, é neste período que surge o conceito iluminista de *ciências do homem* e, assim, o nascimento do que hoje conhecemos como *ciências humanas e sociais* (Jacobs e Kain, 2003; Moravia, 1980; Sturm, 2009; Zammito, 2002). De fato, já havia neste período uma reflexão intensa a respeito do estatuto científico da psicologia, história,

antropologia, assim como a respeito da possibilidade de aplicação da matemática a estas ciências, a respeito de seus métodos e objetos de estudo. É nesse contexto que a análise das ideias de Kant se insere e se justifica.

A literatura secundária reconhece de forma clara e frequente dois aspectos da contribuição de Kant à psicologia. Em primeiro lugar, menciona-se sua famosa *crítica à cientificidade da psicologia empírica*, apresentada de forma mais explícita na obra de 1786, *Metaphysische Anfangsgründe der Naturwissenschaft (Princípios Metafísicos da Ciência da Natureza)* (Boring, 1950; Ferreira, 2006; Goodwin, 2010; Hatfield, 1992; Leary, 1978, 1982; Schultz e Schultz, 2005). Considera-se que as respostas de alguns autores no século XIX a essas críticas de Kant levaram a psicologia a um grande desenvolvimento enquanto campo de conhecimento e possibilitaram o seu estabelecimento como uma disciplina autônoma nesse período. Johann Friedrich Herbart (1776-1841), para citar um exemplo, foi um dos autores que buscou responder às críticas de Kant, enfatizando o uso da matemática no tratamento dos fenômenos mentais internos (Herbart, 1824/1989, p. 179-180). Esse trabalho de Herbart deu um grande impulso para ulteriores desenvolvimentos na psicologia do século XIX (Leary, 1980).

Porém, ao longo de toda a história, houve inúmeras más-interpretações e distorções das críticas de Kant e de seu pensamento a respeito da psicologia, que permanecem até os dias atuais, fazendo com que muitos psicólogos vejam Kant de uma forma bastante equivocada. Alguns estudos têm se dedicado a esclarecer melhor essa questão (Araujo, 2011; Gouaux, 1972; Hatfield, 1992; McDonough, 1995; Mischel, 1967; Nayak e Sotnak, 1995; Sturm, 2001, 2006, 2009; Westphal, 1995). Porém, dada a complexidade do tema e o fato de que ainda existem lacunas a serem preenchidas, ainda é necessário que se realizem mais estudos nessa direção.

Em segundo lugar, é frequentemente mencionada na literatura secundária a relação entre a *psicologia empírica* e a *antropologia pragmática*. Diversos autores reconhecem o papel crucial das noções kantianas a respeito da psicologia empírica para o desenvolvimento e consolidação de sua proposta antropológica. Inclusive, do ponto de vista atual, a antropologia pragmática de Kant é muito mais psicologia do que antropologia propriamente dita (Sturm, 2009). Ela reflete as formas, as causas, as funções do pensamento humano, do sentimento, do desejo e das ações, assim como investiga a formação do caráter. A história biológica natural do homem e estudos culturais específicos, que são dois campos centrais da antropologia contemporânea, eram considerados secundários por Kant. Portanto, muitas das ideias kantianas sobre a psicologia empírica – ou que podem ser úteis para uma interpretação mais

coerente de suas concepções a esse respeito – se encontram, sobretudo, em suas considerações sobre a antropologia.

No entanto, o estudo da antropologia na obra de Kant, por muito tempo, foi negligenciado (Jacobs e Kain, 2003; Louden, 2000, 2007; Wilson, 2006; Wood, 2008; Zammito, 2002). Essa negligência histórica poderia ser em parte explicada pelo fato de que, na época em que a obra antropológica de Kant começou a ser desenvolvida, e também durante seu desenvolvimento, havia uma tendência a valorizar conhecimentos que tratavam do homem, seu comportamento, seus motivos, seu lugar na sociedade e no mundo. Contudo, com o posterior desenvolvimento da *Filosofia Crítica* de Kant e do *Idealismo Alemão* (principalmente com Reinhard, Fichte, Hegel e Schelling) no final do século XVIII e início do XIX, e a grande popularidade que estas filosofias conquistaram na Alemanha, tais questões, de nível empírico e prático, passaram a ser preteridas em relação a questões mais teóricas e especulativas (Brandt 2000; Thiel, 1997; Zammito, 2002). Como a antropologia era um estudo basicamente de caráter empírico, este estudo foi deixado de lado. Menor ainda foi a atenção dada à concepção de psicologia empírica de Kant, que permanece não sendo compreendida em sua totalidade até os dias atuais.

Mais recentemente, têm sido publicados estudos mais detalhados buscando esclarecer melhor a antropologia kantiana (Bonaccini, 2010; Brandt, 1999; Frierson, 2003; Jacobs e Kain, 2003; Louden, 2000; Perez, 2009, 2010, 2013; Schmidt, 2007; Wilson, 2006; Zammito, 2002). E há também alguns estudos que têm buscado esclarecer melhor a relação entre a antropologia e a psicologia na filosofia kantiana (Borges, 2003; Fulgêncio, 2006; Gomes, 2005; Hatfield, 1998; Leary, 1982; Sturm, 2009). Porém, ainda existem muitas lacunas a serem preenchidas. Dentre elas, uma nos parece especialmente importante: não há na literatura uma explicação satisfatória a respeito do fato de Kant, na *Kritik der reinen Vernunft* (*Crítica da Razão Pura*) de 1781, dizer que a psicologia empírica deve ser estabelecida em uma antropologia pormenorizada (A 848-849)¹. Não é explicitado em quê exatamente consistiria essa antropologia e o porquê da aparente inserção da psicologia empírica em tal disciplina.

Além disso, o reconhecimento da importância da antropologia de Kant para uma melhor compreensão de suas concepções a respeito da psicologia empírica (dada a relação

¹ Todas as citações da obra de Kant serão feitas, como é de praxe na literatura especializada, a partir da edição da *Akademieausgabe von Immanuel Kants Gesammelten Schriften* (Edição da Academia), de acordo com o volume e o número das páginas. A única exceção é a *Crítica da Razão Pura*, que será citada de acordo com a primeira (A) ou segunda (B) edição de 1781 e 1787, respectivamente, conforme a edição de Jens Timmermann (1998).

estrita que os dois campos mantêm um com o outro) se mostra apenas em alguns trabalhos de caráter puramente filosófico. Em muitos livros de história da psicologia (e.g. Boring, 1950; Goodwin, 2010; Schultz e Schultz, 2005), isso sequer é mencionado. Como afirma Sturm (2009), não há historiadores da psicologia trabalhando com a antropologia pragmática de Kant, eles se restringem basicamente à *Crítica da Razão Pura*. Isso faz com que o conhecimento da maioria dos psicólogos a respeito das contribuições de Kant para a disciplina seja extremamente limitado e muitas vezes até distorcido.

O presente trabalho, portanto, tem como objetivo preencher a lacuna acima mencionada. Ele busca compreender melhor a afirmação de Kant a respeito da psicologia empírica na obra de 1781. Além disso, ele busca apresentar um quadro mais completo e real das concepções de Kant a respeito da psicologia.

Para alcançar os objetivos acima referidos, será feita uma análise detalhada da obra de Kant, a partir da “Edição da Academia”, a qual possui quatro grandes divisões: 1) *Obras*; 2) *Cartas*; 3) *Manuscritos remanescentes*; e 4) *Preleções*. Em relação às *Obras*, os escritos selecionados para o exame seguem o critério da relevância para o estudo. Assim, foram excluídos apenas textos em que nada de relevante poderia ser de fato encontrado (por exemplo, textos exclusivamente de filosofia natural, direito, política ou religião, ou ainda algumas resenhas e outros escritos do mesmo gênero). As *Cartas* serão analisadas na medida em que forem pertinentes ao tema. Os *Manuscritos* não serão incluídos neste trabalho devido a seus limites (mas eles serão utilizados em trabalhos posteriores) com uma única exceção: *Preisschrift über die Fortschritte der Metaphysik (Os Progressos da Metafísica)*, publicado em 1804, mas escrito por volta de 1793. As *Preleções sobre Antropologia (Vorlesungen über Anthropologie)* e as *Preleções sobre Metafísica (Vorlesungen über Metaphysik)* serão também completamente analisadas. Além disso, será utilizada a literatura secundária especializada relevante para o estudo.

No primeiro capítulo, será analisada a *psicologia empírica*. Busca-se aqui realizar uma caracterização geral da concepção de Kant sobre esta disciplina. Serão discutidos suas origens e surgimento, a proposta de psicologia empírica de Alexander Gottlieb Baumgarten (1714-1762) e a concepção de Kant sobre a psicologia empírica antes do início formal de seu projeto antropológico, isto é, até 1770. No segundo capítulo, será feita a análise da *antropologia pragmática*. Também aqui, busca-se realizar uma caracterização geral da concepção de Kant a respeito desta disciplina. Serão discutidos suas origens e surgimento, sua definição, seu lugar no sistema filosófico kantiano, seu objeto de estudo, sua estrutura, seu conteúdo, sua utilidade e sua finalidade. A discussão terá como base principal as preleções de antropologia e a *Anthropologie in pragmatischer Hinsicht (Antropologia de um ponto de vista pragmático)* de 1798.

No terceiro capítulo, busca-se compreender a afirmação de Kant a respeito da psicologia empírica feita na obra de 1781. De acordo com a caracterização e esclarecimento da concepção de Kant tanto a respeito da psicologia empírica, a partir de 1770, quanto da antropologia pragmática, busca-se apresentar as razões pelas quais Kant fez a afirmação acima citada e explicá-la de uma forma mais completa. Por fim, busca-se apresentar em linhas gerais a concepção final de Kant a respeito da psicologia empírica tendo-se em vista os esclarecimentos obtidos ao longo do trabalho.

Finalmente, vale ressaltar que o presente trabalho insere-se na linha de pesquisa em História e Filosofia da Psicologia do Programa de Pós-Graduação de Psicologia da Universidade Federal de Juiz de Fora, que tem como um de seus objetivos centrais investigar o desenvolvimento histórico dos vários projetos de psicologia científica e de sua relação com a tradição filosófica. Nesse sentido, esse trabalho pretende dar uma contribuição para a compreensão de um aspecto fundamental desse desenvolvimento histórico, que diz respeito ao lugar da psicologia no pensamento de Kant.

CAPÍTULO 1: A PSICOLOGIA EMPÍRICA ATÉ 1770

1.1. As Origens e o Surgimento da Psicologia Empírica

Aristóteles, em seu tratado *Peri Psychês* (Sobre a Alma), *De Anima* em sua tradução para o latim, apresentou um novo campo de investigação, cujo objeto era a alma, no grego *psykhê*. Nesta obra, o filósofo busca investigar o conceito de alma e seus atributos e a identifica como um princípio de vida dos seres animados em geral, mas que no homem também possui um princípio racional. Durante a Alta Idade Média, o termo neolatino *psychologia* foi inventado (Gundlach, 2012), e se relacionava principalmente com o estudo do tratado *De Anima* e dos oito opúsculos suplementares, conhecidos como *Parva Naturalia* (sobre os fenômenos comuns à *psykhê* e ao corpo)².

Essa denominação foi bem recebida na Europa³, principalmente nas universidades alemãs, e aos poucos foi dando origem a uma área de conhecimento ou ciência dedicada à alma⁴, sobretudo a humana, que combinava vários campos de instrução recebidos da antiguidade. Uma vasta literatura foi então produzida usando tal termo, porém, a área ainda era definida com muito pouca precisão e poderia abranger conteúdos de teologia, metafísica, questões de percepção visual, questões relacionadas ao raciocínio, à memória, ao querer e outras. Somente mais tarde, no entanto, o termo foi aceito de forma mais ampla entre os estudiosos do período. As universidades alemãs eram as lideranças no movimento do Iluminismo, ao mesmo tempo em que as universidades inglesas e francesas ignoravam estas ideias e recaíam em um escolasticismo estéril (Gundlach, 2012). E foi exatamente na Alemanha que o termo se desenvolveu de forma mais completa.

Um dos filósofos do período que mais contribuiu para isso foi Christian Wolff (1679-1754), autor de grande destaque e predominância na Alemanha do século XVIII (Araujo, 2012; Beiser, 1992; Frängsmyr, 1975; Gundlach, 2012; Richards, 1980). Ele era considerado uma das maiores autoridades em filosofia e ciência do período, sendo que, por muitas décadas, suas teorias foram aceitas, ou ao menos discutidas, por teólogos, filósofos, juristas, matemáticos, físicos e muitos outros intelectuais. Sua filosofia representou uma liderança no movimento do Iluminismo alemão (*Aufklärung*), buscando, ao mesmo tempo, também uma

² Para uma discussão mais detalhada sobre a origem do termo, ver Vidal (2006).

³ O curso sobre a psicologia da alma aristotélica era um dos mais requeridos nas universidades europeias no início da modernidade (Hatfield, 1998).

⁴ Agora no latim, *anima*.

síntese de todo o conhecimento humano. Segundo Blackwell (1963), pode-se dizer que Wolff, em geral, foi o herdeiro da versão cartesiana-leibniziana do racionalismo filosófico, da tradição da escola aristotélica e do espírito científico newtoniano. O sucesso de Isaac Newton (1643-1727) na resolução dos problemas da mecânica despertou, na época, o pensamento otimista de que em todos os outros campos do conhecimento poderia ocorrer o mesmo. A esperança de que o homem seria finalmente capaz de estabelecer todas as ciências com uma fundamentação igualmente firme e permanente pode ser vista com clareza em Wolff.

O sistema de pensamento wolffiano se tornou o currículo filosófico estabelecido em muitas escolas alemãs do período. Assim, a educação e os primeiros anos da carreira de Kant foram passados em uma atmosfera predominantemente wolffiana (Blackwell, 1963). De acordo com alguns estudiosos (por exemplo: Casnabet, 1994; Schönfeld, 2000), uma parte da filosofia de Kant no período pré-crítico⁵ é, de fato, uma tentativa de sintetizar o modelo de natureza newtoniano com o modelo racionalista tradicional, representado principalmente por Wolff.

Em sua obra *Discursus praeliminaris de philosophia in genere (Discurso Preliminar de Filosofia em Geral)*, publicada em 1728, Wolff delinea o plano geral de sua síntese do conhecimento humano, cujo ideal é a organização rigorosa de todas as diferentes ciências em um único esquema dedutivo. Nesta obra, há a apresentação do esquema geral de divisão de seu sistema, assim como do método utilizado em sua filosofia. Para Wolff, o conhecimento seria dividido em *histórico, matemático e filosófico*. O primeiro trata das “coisas que são ou ocorrem tanto no mundo material como nas substâncias imateriais” (Wolff, 1728/1963, p. 3), é um conhecimento que consiste na simples descoberta do fato; o segundo é “conhecimento das quantidades das coisas” (Wolff, 1728/1963, p. 8); e o terceiro, “da razão das coisas que são ou ocorrem” (Wolff, 1728/1963, p. 4), é um conhecimento que busca a razão do fato, ou seja, explicar por que algo dessa natureza ocorreu.

A filosofia é definida por ele como a “ciência dos possíveis na medida em que eles podem ser” (Wolff, 1728/1963, p. 17). Ela deve se ocupar com a inteligibilidade do mundo dos possíveis e também com as razões pelas quais alguns destes possíveis se tornam reais, ou seja, “deve demonstrar porque os possíveis podem realmente ocorrer” (Wolff, 1728/1963, p. 18). O mundo dos possíveis é governado pelo *princípio da contradição*, enquanto o mundo dos “reais” é regido pelo *princípio de razão suficiente*.

Wolff define *ciência* como o “hábito de demonstrar proposições, isto é, o hábito de inferir conclusões através de uma sequência legítima de princípios imutáveis” (Wolff,

⁵ Período normalmente considerado como abrangendo desde o início de sua obra até 1770.

1728/1963, p. 17). Assim, a filosofia é considerada ciência na medida em que respeita esta regra. Além disso, ela deve também buscar sempre a *certeza absoluta*. E duas coisas podem e devem lhe auxiliar: 1) o uso da *experiência* (conhecimento histórico) fornecendo princípios imutáveis, demonstrando e confirmando proposições por meio de *experimentos* e *observações*; 2) o uso do *conhecimento matemático*. Ou seja, o conhecimento histórico proporciona “descrições exatas e princípios firmes e imutáveis” (Wolff, 1728/1963, p. 19), proporciona também evidência abundante para provar que o que foi demonstrado por razões é verdadeiro; e a matemática “aperfeiçoa a evidência” (Wolff, 1728/1963, p. 19).

A filosofia deve ser organizada com todo o rigor lógico, a fim de obter um conhecimento completamente certo, livre de qualquer dúvida. Só podem ser nela usados termos que foram esclarecidos por definições precisas, para que o significado da proposição seja claro. Só podem ser nela usados princípios que foram suficientemente provados. As asserções da filosofia devem ser *deduzidas* de forma legítima dos princípios imutáveis. Todos os termos usados em definições posteriores devem ser explicados em definições precedentes. Toda proposição deve poder ser demonstrada pelo que lhe precedeu. Assim, de acordo com Wolff, o método da filosofia é o mesmo da matemática, são ambos derivados da noção de certeza, ambos derivados da lógica (1728/1963, p. 77).

Dentro do conhecimento filosófico há duas divisões mais gerais: *filosofia teórica* (conhecimento das coisas) e *filosofia prática* (conhecimento das ações humanas), a qual se divide em: *direto natural*; *ética*; *política*; e *economia*. A filosofia teórica se divide em *física* e *metafísica*, e está última se divide ainda em: *ontologia* (ser em geral); *teologia natural* (Deus); *psicologia* (alma humana) e *cosmologia geral* (mundo em geral).

Sobretudo as estruturas wolffianas de filosofia em geral e de metafísica serão a base para a construção do sistema kantiano. Tendo em vista estas estruturas, poderemos ter uma noção mais clara das modificações que Kant irá realizar ao longo de sua obra em relação às concepções tradicionais. Em relação à metafísica, especificamente, pode-se dizer que ela era o principal campo de luta no período entre as ideias filosóficas, e a possibilidade deste tipo de conhecimento havia se tornado um dos problemas centrais da filosofia alemã. A psicologia, enquanto parte da metafísica, também era, assim, afetada.

Foi Wolff quem primeiro desenvolveu um programa sistemático de investigação psicológica, dando à área um lugar de destaque entre as demais áreas da filosofia. Ele impôs a adoção do termo “psicologia” e definiu com precisão o ramo de conhecimento que o conceito denominava, desenvolveu uma linguagem psicológica própria, cunhou e popularizou diversos termos do vocabulário básico da psicologia alemã, que são ainda hoje em grande medida

utilizados, como, por exemplo, os termos “representação”, “atenção” e “consciência” (Araujo, 2012). Sua psicologia, como foi visto, está inserida na metafísica e é definida por ele como a “parte da filosofia que trata da alma”; é a ciência “das coisas que são possíveis através das almas humanas” (Wolff, 1728/1963, p. 34-35). Ela é dividida em duas disciplinas: a *psicologia empírica* e a *psicologia racional* (Wolff, 1728/1963, p. 56-57; cf. Corr, 1975). Para cada uma delas Wolff escreveu um tratado: *Psychologia empirica*, publicado em 1732, e *Psychologia rationalis*, publicado em 1734.

Wolff define a psicologia empírica como “a ciência que estabelece, através da experiência, os princípios pelos quais pode ser dada a razão para as coisas que podem ocorrer na alma humana” (Wolff 1728/1963, p. 56; cf. 1732/1968, p. 6-7), em concordância com sua definição geral de filosofia. Duas coisas aqui são interessantes: 1) Wolff diz que a psicologia empírica não faz parte do conhecimento histórico, mas sim da *filosofia experimental*, porque ela não só examina o que é observado na alma, mas também formula noções a respeito das faculdades e hábitos, estabelece outros princípios e inclusive é capaz de apresentar razões para algumas coisas (1728/1963, p. 56); 2) para Wolff, o equivalente da psicologia empírica no âmbito da física é o que ele chama física experimental, que também pertence à filosofia experimental (e não à história) e é também capaz de fornecer os princípios empíricos para a física.

A psicologia racional é uma ciência racional, puramente dedutiva, através da qual se pode compreender a alma no que se refere aos atributos que estão para além da experiência. Diz Wolff que nela “nós derivamos *a priori*, através de um único conceito de alma humana, todas as coisas que são observadas *a posteriori* que pertencem à alma e todas as coisas que são deduzidas dessas observações” (1728/1963, p. 56). O equivalente da psicologia racional na física é a *física dogmática*. Contudo, é importante frisar que existe apenas uma psicologia, assim como existe apenas uma física, na filosofia de Wolff. Embora elas sejam divididas em duas partes, essas partes constituem um todo e são complementares.

Duas funções básicas são atribuídas à psicologia empírica wolffiana: produzir experiência indubitavelmente certa, fornecendo princípios imutáveis para a psicologia racional demonstrar suas proposições e deduzir conclusões; e fornecer corroboração para essas conclusões dedutivas *a priori* da psicologia racional. Assim, para ele, nós podemos ter experiência verídica da atividade mental através da atenção cuidadosa às nossas percepções. A psicologia empírica tem a vantagem de deixar a mente em contato com os dados imediatos dos atos mentais, porém, a psicologia racional pode penetrar mais fundo que a empírica, pois

nem todas as características da mente são imediatamente acessíveis através da percepção interior.

O discípulo de Wolff, Alexander Gottlieb Baumgarten (1714-1762), seguiu em muitos aspectos com o projeto wolffiano em seu livro *Metaphysica* (1739), o qual se tornou muito popular no período e foi usado por Kant como manual para ministrar suas aulas de metafísica (AA 2: 10; 2: 35; 2: 308), sendo também utilizado nos cursos de antropologia (AA 25: 859; 25: 1214). Portanto, neste texto, podemos encontrar as concepções que em grande medida irão influenciar de forma mais nítida as ideias de Kant sobre a psicologia empírica.

1.2. A Psicologia Empírica na *Metaphysica* (1739) de Baumgarten

O filósofo alemão Alexander G. Baumgarten tem sido considerado, na história da filosofia, como um adepto e continuador do trabalho de Christian Wolff (Beck, 1969; Klemme 1995; Sturm, 2006; Wunderlich, 2005; Zammito, 2002). Para alguns autores, porém, essa adesão não é tão simples (Dessoir, 1964). Kleingeld (2010), por exemplo, sugere também a influência das doutrinas de G. W. Leibniz (1646-1716) sobre seu pensamento, o que teria contribuído para a diferenciação do seu sistema filosófico em relação a Wolff. Dentre suas contribuições para a história da filosofia, destacam-se de forma incontestável suas considerações sobre estética, a continuidade e a reelaboração de algumas teses da tradição de pensamento que lhe precedeu e a relação com o pensamento de Kant (Beck, 1969; Cassirer, 1994; Dessoir, 1964; Kleingeld, 2010; Sommer, 1966; Zammito, 2002).

Por outro lado, sua importância para a história da psicologia tem sido sistematicamente negligenciada na literatura. Em muitos manuais que representam a historiografia norte-americana da psicologia, seu nome não é sequer mencionado (Boring, 1950; Goodwin, 2010; Herrnstein & Boring, 1971; Hothersall, 2006; Schultz e Schultz, 2005). No que diz respeito à historiografia alemã, o mesmo acontece em alguns manuais (Carus, 1990; Hehlmann, 1967). Em outros trabalhos mais sistemáticos, porém, ele é ao menos mencionado ou razoavelmente tratado (Dessoir, 1964; Klemm, 1911; Sommer, 1966).

Um dos aspectos mais importantes do pensamento de Baumgarten, do ponto de vista da história e filosofia da psicologia, é o fato de ele ter dado continuidade a algumas ideias de Wolff sobre a psicologia em uma de suas mais famosas obras, a qual foi amplamente utilizada no século XVIII, contribuindo para a difusão e o debate daquelas ideias. Um dos filósofos que tomou como ponto de partida para suas investigações algumas concepções de Baumgarten foi

Kant, especialmente no que diz respeito à psicologia e à antropologia (como será mostrado ao longo deste estudo).

A filosofia de Baumgarten abrange diversos temas. No campo da estética, por exemplo, ele publicou uma de suas obras mais influentes (*Aesthetica*, 1750-58). Em relação à ética, publicou duas obras importantes (*Ethica philosophica*, 1740 e *Initia philosophiae practicae primae acroamatice*, 1760). Além disso, escreveu tratados de filosofia geral (*Philosophia generalis*, publicada postumamente em 1770), direito (*Ius naturae*, publicada postumamente em 1765), lógica (*Acroasis lógica*, 1761), entre outros temas. Porém, sua obra mais famosa é a *Metaphysica* (1739), em que segue o modelo metafísico wolffiano. O texto foi publicado no idioma latino e recebeu uma tradução para o alemão já em 1776, feita por seu discípulo Georg Friedrich Meier (1718-1777). Em 1783, a tradução foi novamente publicada com alguns acréscimos por Johann August Eberhard (1739- 1809), sendo esta última a edição que usamos em nosso estudo.

Baumgarten define a metafísica como “a ciência dos primeiros fundamentos do conhecimento no conhecimento humano” (Baumgarten, 1783/2004, p. 6, § 1). Ela se divide, segundo ele, em quatro partes: 1) ontologia; 2) cosmologia; 3) psicologia; e 4) teologia natural (§ 2). A ontologia “é a ciência dos predicados comuns ou abstratos das coisas” (Baumgarten 1783/2004, p. 7, § 4) e trata de questões como: possibilidade, ligação, unidade, ordem das coisas, verdade, perfeição, necessidade e acaso, alteração e imutabilidade, real e negação, coisas individuais e universais, o todo e as partes, substância e acidente, condições ou estados das coisas, simples e composto, mônadas, finito e infinito, relação das coisas, harmonia e diversidade, esclarecimento sobre o espaço e tempo, esclarecimento da causalidade etc.

A cosmologia (cosmologia geral) é “a ciência das espécies do mundo” (Baumgarten, 1783/2004, p. 73, § 252) e pode ser dividida em *cosmologia empírica*, a qual é conduzida de uma forma mais próxima à experiência, e *cosmologia racional*, que é conduzida a partir de conceitos abstratos do mundo. A cosmologia, de acordo com Baumgarten, contém os primeiros princípios da psicologia, da teologia, da física, da teleologia e da filosofia prática, e trata dos conceitos abstratos do mundo, das partes do mundo e da perfeição do mundo (§ 253-254). Desta forma, são discutidos o conceito de mundo, as partes do mundo, o conceito de corpo, a natureza dos corpos, a ideia do melhor mundo, a comunidade das substâncias no mundo, o conceito de natural, o conceito de sobrenatural etc.

A teologia natural é “a ciência de Deus na medida em que ele pode ser conhecido sem a fé” (Baumgarten, 1783/2004, p. 201, § 599) e contém os primeiros princípios da filosofia

prática, da teleologia e da doutrina revelada de Deus (§ 600). Ela trata do conceito de Deus e suas ações (§ 601). São discutidas questões relacionadas à realidade de Deus, ao entendimento de Deus, à vontade de Deus, aos efeitos de Deus (isto é, a criação do mundo), à finalidade da criação, à providência de Deus, aos decretos divinos e à revelação de Deus.

A psicologia é definida por Baumgarten como: “a ciência dos predicados abstratos da alma” (Baumgarten, 1783/2004, p. 111, § 364) e “uma vez que a psicologia contém os primeiros princípios fundamentais da teologia, da estética, da lógica e das ciências práticas: ela deve com razão ser contada na metafísica” (Baumgarten, 1783/2004, p. 112, § 368). Mantendo-se coerente com as concepções de Wolff, ele divide a psicologia em duas, de acordo com a forma pela qual os princípios do conhecimento são derivados. Se eles forem derivados “de uma forma mais detalhada a partir da experiência”, tem-se então a *psicologia empírica*; caso eles sejam derivados “a partir do conceito abstrato da alma através de uma longa sequência de silogismos”, tem-se a *psicologia racional* (Baumgarten, 1783/2004, p. 112, § 369).

Em relação ao projeto de psicologia empírica proposto por Baumgarten, três aspectos principais devem ser considerados. O primeiro se refere à sua noção de alma e de representações, que são os elementos mais fundamentais em sua proposta. O segundo refere-se à divisão da alma em várias faculdades e ao tratamento de cada uma delas. O terceiro se refere à sua consideração do problema da relação ou comunidade entre o corpo e a alma.

As primeiras noções apresentadas por Baumgarten em sua psicologia empírica, portanto, estão relacionadas a discussões sobre a alma e sobre representações. Segundo ele, “se algo em uma coisa é, tal que possa ser consciente de alguma coisa, então isso é uma alma” (Baumgarten, 1783/2004, p. 112, § 370). A partir desta definição, fica claro que o mais fundamental e característico naquilo que pode ser denominado “alma” é a sua capacidade de ser consciente de algo. Uma vez que os pensamentos podem ser considerados como acidentes dessa alma, pois são simplesmente modificações dela ou do seu estado, e uma vez que a causa suficiente da sua realidade está na alma, ela é considerada uma *força* (§ 371). Ao mesmo tempo, os pensamentos são *representações*, o que leva Baumgarten à seguinte conclusão: “minha alma é uma força capaz de produzir representações” (Baumgarten, 1783/2004, p. 112, §372).

É igualmente importante destacar que, na psicologia empírica, Baumgarten ainda não está preocupado com um tratamento preciso e extenso do conceito de alma (algo que só será feito na psicologia racional). Sua ideia, como ele sugere por meio da divisão entre as duas psicologias, é tratar aqui do que pode ser conhecido através da experiência. Assim, ele está

apenas observando sua experiência interna (é também significativo o fato de que frequentemente suas proposições aparecem escritas na primeira pessoa do singular) e buscando fazer afirmações que podem ser constatadas e extraídas através de um exame desse tipo.

No que diz respeito à natureza das representações, elas podem ser classificadas fundamentalmente em *claras*, *obscuras*, *distintas*, *confusas* ou *indistintas*, *fortes* e *fracas*. As *representações claras* são aquelas que podem ser diferenciadas de outras representações. Assim, se a percepção de determinado fenômeno contiver certo número de representações, as representações claras serão aquelas que podem ser diferenciadas das outras representações. Aquelas representações que não podem ser diferenciadas das outras são *representações obscuras*. Se, além de diferenciar representações, for ainda possível distinguir com clareza características específicas dentro de uma representação particular, então ela será uma *representação distinta*. Caso contrário, ou seja, se não for possível diferenciar aspectos particulares de uma determinada representação, então ela será uma *representação confusa ou indistinta*. Nas palavras de Baumgarten: “Aquele que pensa as coisas confusamente não diferencia suas características umas das outras. Pois se ele as diferenciasse umas das outras, ele pensaria distintamente o que ele pensa confusamente” (Baumgarten, 1783/2004, p. 113, § 375).

Portanto, a clareza/obscuridade, sendo um processo mais básico (o de diferenciar uma representação de outra), é anterior à distinção/confusão (indistinção), mas o segundo também utiliza o primeiro, embora em um procedimento um pouco mais complexo (o de diferenciar aspectos da mesma representação) e, assim, também é um tipo de conhecimento que possui um grau mais elevado (§ 383). Dessa forma, a distinção consiste na clareza das coisas e das suas características (§ 465) e a confusão/indistinção em representar ou pensar obscuramente tais características (§ 375). Esses tipos de representações podem ser ilustrados pelo seguinte exemplo. Se eu observar um fenômeno como uma parede cheia de quadros com pinturas, a partir de uma distância muito extensa, não conseguirei diferenciar com clareza os quadros uns dos outros; logo, eu terei uma representação obscura deste fenômeno. Mas se eu me aproximar o suficiente, eu poderei diferenciar os quadros uns dos outros, e então eu terei representações claras destes quadros. Se, além de diferenciar os quadros, eu também puder distinguir as características das pinturas presentes nos quadros (dizer que a pintura de determinado quadro possui uma árvore, um animal, um ser humano ou determinado objeto específico), então eu terei representações distintas. Porém, se eu não for capaz de fazer isso, a representação será confusa ou indistinta. Quanto maior for a clareza com a qual eu puder

distinguir as características das pinturas, mais distintas serão suas representações para mim; quanto menor a clareza na diferenciação, mais confusas/indistintas elas serão. Além disso, as representações podem ser fortes e fracas, dependendo do número de características que elas contêm em si (§381). Portanto, quanto mais características uma representação possuir, mais forte ela será, e quanto menos características, mais fraca. A ideia aqui é a de que existe certa gradação nas representações em relação à sua quantidade de clareza/obscuridade, distinção/indistinção e força/fraqueza, desde um nível totalmente baixo até um totalmente alto.

Existem vários tipos de representações que são produzidas (efetivadas ou tornadas reais) por meio das várias faculdades que pertencem à alma e que se originam a partir da força desta alma. Embora não haja menção no texto a uma regra precisa e clara para a ordenação e estruturação da exposição destas faculdades, nota-se que Baumgarten busca seguir uma ordem que começa naquilo que é mais fundamental, sugerindo, ao mesmo tempo, que o que é posterior na exposição pressupõe de certa forma o que é anterior, deixando entrever a influência de Wolff. Podemos perceber, assim, três campos gerais em que as faculdades da alma se dividem: 1) faculdade de conhecimento ou cognitiva e capacidades ligadas a ela; 2) faculdade da indiferença e do prazer e desprazer; e 3) a faculdade de desejar/apetecer e demais capacidades ligadas a ela. As faculdades de conhecimento e de desejar possuem uma clara divisão em superior e inferior, mas, para as outras, essa terminologia não se aplica da mesma forma. Existem, no entanto, diferenças entre as representações, na medida em que elas se ligam às faculdades superiores ou inferiores. Vamos examinar agora, com mais detalhes, em que consistem essas capacidades da alma humana.

A *faculdade de conhecimento* é aquela que permite à alma conhecer alguma coisa (§ 382), sendo que a *faculdade inferior de conhecimento* está relacionada às representações indistintas, ou seja, obscuras ou confusas, as quais são sensíveis (§ 383). Pelo fato de que a distinção é um grau maior e mais elevado de conhecimento e a confusão um grau menor e mais baixo, a capacidade de conhecimento indistinto ou sensível chama-se faculdade inferior de conhecimento. Além disso, ligada à faculdade de conhecimento inferior, há uma *capacidade de sentir*, que se denomina *sentido* (§ 395). Ela é responsável por representações do estado presente de uma pessoa, as quais são chamadas de sensações (§ 396). Existem dois tipos de *sentido*: *interno* e *externo*. Cada um deles produz certo tipo de representações, as quais “são ou representações do estado presente da minha alma, ou do meu corpo” (Baumgarten, 1783/2004, § 396, p. 120). As representações do corpo são obtidas através dos cinco sentidos exteriores, que compõem o sentido externo: tato, visão, audição, olfato e

paladar (§ 397). Estas são denominadas sensações externas. As representações da própria alma, através do sentido interno, são chamadas de sensações internas.

O *entendimento ou faculdade de conhecimento superior* é a capacidade de conhecer as coisas de forma distinta, ou seja, produzir clareza nas representações (§ 462). E uma vez que a distinção consiste na clareza das coisas e suas características, através de sua quantidade podem ser aumentadas tanto a força quanto a extensão das representações (§ 465). Um entendimento finito (como é o caso do entendimento do homem), diz Baumgarten, “consiste conjuntamente no prestar atenção, refletir, comparar, abstrair e distinguir” (Baumgarten, 1783/2004, p. 143). O autor não fornece muitos detalhes a respeito do que estas habilidades significam, mas isso parece sugerir que são também atividades importantes desta faculdade da alma, que seriam responsáveis por tornar as representações mais claras e distintas.

Mas há ainda outras capacidades da alma ligadas à faculdade de conhecimento. A *imaginação* é a representação de uma condição passada de uma pessoa ou do mundo (§ 414). A *perspicácia* é formada pelo engenho e pela acuidade – a primeira capacidade é definida como a habilidade de perceber as concordâncias nas coisas; a segunda, como a habilidade de perceber as diferenças (§ 426). A *memória* é a capacidade de recordar representações (§ 432). A *capacidade de ficção* consiste na habilidade de separar e unir diferentes partes das imaginações (§ 438). A *capacidade de previsão* é uma habilidade de representar condições futuras do mundo e da pessoa (§ 444). A *capacidade de julgar* é a capacidade de representar a perfeição e imperfeição das coisas (§ 451), podendo ser uma habilidade prática ou teórica. A *capacidade de ter expectativas* é definida como a habilidade de representar algo que irá chegar futuramente (§ 454). Finalmente, a *capacidade de designação* é a habilidade de representar signos e designar coisas (§ 459). As representações produzidas por estas capacidades podem estar ligadas ou mais diretamente à faculdade inferior de conhecimento, e então são chamadas de sensíveis, ou podem estar mais relacionadas com a faculdade superior, sendo chamadas então de inteligíveis.

Por fim, também ligada à faculdade de conhecimento está a *razão*, que é definida como a capacidade de compreender a ligação entre as coisas (§ 468), e cujas representações são denominadas raciocínios. Vemos que Baumgarten admite dois tipos de razão no homem. A primeira, a razão análoga (*analogon rationis*), é aquela que conhece a ligação entre as coisas da faculdade de conhecimento inferior, ou seja, de forma indistinta, e engloba as seguintes capacidades: compreender a concordância sensível das coisas, isto é, o engenho sensível; compreender a diversidade das coisas, ou seja, a perspicácia sensível; a memória sensível; a capacidade de ficção; a capacidade de julgar sensível; a capacidade de expectativa

sensível; a capacidade de designação sensível. A segunda, a razão propriamente dita, conhece a ligação entre as coisas da faculdade de conhecimento superior, ou seja, de forma distinta, e a ela pertencem: o engenho inteligível; a perspicácia inteligível; a memória inteligível ou personalidade; a capacidade de julgar inteligível; a capacidade de ter expectativas inteligíveis ou providência; e a capacidade de designação inteligível (§ 469).

No que parece ser um âmbito já bastante distinto da faculdade de conhecimento, encontramos a discussão de duas outras capacidades da alma, relacionadas ao modo como ela pode ser afetada por um objeto. A primeira delas se denomina *indiferença* e Baumgarten busca caracterizá-la através do seguinte raciocínio: através da capacidade de julgar, representa-se a perfeição ou imperfeição de uma coisa; se se reconhece a perfeição de um objeto, então ele agrada; se se reconhece a sua imperfeição, então ele desagrade; se não se reconhece nem perfeição nem imperfeição, então a pessoa é indiferente em relação ao objeto (§ 478).

Ainda em relação à forma como um objeto pode afetar a alma, uma segunda capacidade se faz importante, a saber, a de *prazer e desprazer* (*voluptas et taedium*), que consiste na condição do gostar e não gostar, podendo ser também sensível ou racional (§ 482). Aquilo que é causa de prazer, deleita; o que aumenta o prazer é agradável e o que o diminui, desagradável. O que aumenta o desprazer é penoso, e o que o diminui é estimulante (§ 484). Isso significa que a psicologia empírica de Baumgarten já postula claramente uma faculdade de prazer e desprazer destacada da faculdade de desejar, ou seja, aquilo que viria a se converter não só em Kant, mas também em Johann Nicolas Tetens (1736-1807) e Johann Georg Sulzer (1720-1779), em uma terceira faculdade fundamental, ligada ao sentimento, que se interpõe entre as faculdades cognitivas e a volitiva.

A terceira faculdade da alma em Baumgarten é a *faculdade de desejar/apetecer*, que também pode ser dividida em inferior e superior. Ela consiste na capacidade de se esforçar ou se determinar para produzir certa representação, aquela que se deseja, ou para evitar aquilo que se detesta (§ 489). O esforço ou determinação das forças quando se deseja são os desejos, quando se detesta, as aversões. A *capacidade de desejar inferior* segue a de conhecer inferior na medida em que as coisas são representadas sensivelmente: desejos e aversões sensíveis (§ 499). Alguns dos conceitos mais importantes discutidos no tratamento desta faculdade são: estímulos sensíveis e instinto (§ 500); paixões e afecções (§ 501); alegria, satisfação, audácia (§ 505); glória, malevolência, amor, gratidão, misericórdia, favor, benevolência, clemência (§ 506); tristeza, penitência, medo, temor, horror, desespero, terror (§ 507); saudade, fastio, pudor, comiseração, ódio, ira (§ 508); admiração, curiosidade, melancolia, fúria (§509).

Embora todos estes termos estejam presentes nesta parte da psicologia empírica de Baumgarten, não há um tratamento detalhado deles ou alguma explanação mais extensa do seu significado. Na verdade, o que ele apresenta aqui são definições minuciosas e precisas, levando em conta diferenças e critérios sutis, mas nada além disso.

A *capacidade de desejar superior* ou vontade é a capacidade de desejar e detestar coisas de forma distinta: desejos e aversões racionais (§ 510). Todos os estímulos são sensíveis ou racionais e os últimos são as causas do movimento dos desejos e aversões racionais. Ligada a essa faculdade está a *capacidade de espontaneidade*. Baumgarten diz que uma ação espontânea é aquela que depende de uma fonte suficiente que é encontrada internamente em uma coisa que age (§ 518), sendo que as ações da alma são consideradas por ele espontâneas. Neste sentido, discute-se o *arbítrio*, que é a capacidade de desejar e detestar segundo o agradável (§ 525). Baumgarten diz que o agradável é o conhecimento a partir do qual pode ser compreendido o porquê de uma substância se determinar por uma ação, mas não por outra, e defende que muitas das ações da alma são arbitrárias.

Segundo Baumgarten, uma substância que possui arbítrio tem ou um mero arbítrio sensível, que é a capacidade de desejar ou detestar o agradável sensível, ou uma liberdade (*liberum arbitrium*), que também é uma capacidade ligada à faculdade superior de desejar e que consiste em: 1) capacidade de desejar ou detestar o agradável distinto, a qual é denominada *liberdade pura*, que é uma vontade pura, quando é determinada por um agradável exclusivamente distinto, ao qual nada de sensível se mistura; 2) a *liberdade que é misturada com o arbítrio sensível* (§ 529). As ações pela vontade são aquelas que acontecem segundo a atividade da faculdade superior de desejar e são todas elas livres (§ 531). O que está ligado com a liberdade de forma mais estrita é moral (§ 532). A necessidade moral é a obrigação e não pode ocorrer onde não há liberdade.

Podemos perceber, portanto, que a alma é capaz de produzir ações arbitrárias em três níveis distintos. No primeiro, ela determina a sua ação através do reconhecimento do agradável e do desagradável, sendo que o primeiro ela deseja e busca, e o segundo ela detesta e evita. No segundo, há uma mistura entre o que Baumgarten chama de liberdade pura e o arbítrio sensível, ou seja, uma capacidade de atuar, de certa forma, com liberdade, mas limitada por fatores empíricos. No terceiro, há ações produzidas exclusivamente pela liberdade pura, através de uma vontade pura, determinada por algo que não se mistura com absolutamente nada de empírico, e que Baumgarten chama de um agradável exclusivamente distinto.

Um último aspecto importante na psicologia empírica de Baumgarten é a questão da relação entre a alma e o corpo. Essa discussão havia se instalado nos debates filosóficos do período de forma extremamente forte, principalmente por conta da obra de René Descartes (1596-1650) e, sobretudo, devido a sua distinção entre substância extensa e substância pensante (Descartes, 1641/1994). Na época de Baumgarten, esse problema era discutido a partir de três hipóteses diferentes: a hipótese do *influxo físico* (que remete a Aristóteles); a hipótese das *causas ocasionais*, defendida por Malebranche e outros pensadores; e a hipótese da *harmonia pré-estabelecida*, de Leibniz (Blackwell, 1961; Zammito, 2002).

Baumgarten admite que existe uma comunidade entre o corpo e a alma. De acordo com ele, quando o corpo é movimentado de uma maneira arbitrária ou voluntariamente pode-se reconhecer que há uma modificação feita a partir da alma que afeta o corpo, isto é, a alma é capaz de colocar algo fora dela em movimento. “Portanto”, diz ele, “minha alma age no corpo e o influencia” (Baumgarten, 1783/2004, p. 177, § 540). Por outro lado, nas paixões, as sensações externas que são obtidas através de órgãos corporais provocam certas modificações na alma. “Portanto, o corpo atua sobre a alma e a influencia. Por conseguinte, ocorre uma mútua influência, uma mútua concordância e comunidade entre a minha alma e meu corpo” (Baumgarten, 1783/2004, p. 178, § 541). Nesse sentido, corpo e alma estão unidos, e a sua unificação consiste na sua comunidade recíproca (§ 544). No entanto, na psicologia empírica, mais uma vez, Baumgarten está apenas buscando constatar que de fato existe uma comunidade entre corpo e alma, e que ela pode ser observada através da experiência interna. Porém, na psicologia racional, essas questões serão novamente discutidas e é só então que ele irá se posicionar de forma mais clara.

1.3. A Psicologia Empírica de Kant até 1770

Do início da carreira de Kant, com sua primeira publicação em 1747, até o ano de 1760 ocorreram onze publicações em filosofia natural e três publicações em filosofia teórica. De 1760 até 1770, são oito obras de filosofia teórica. As obras deste período mostram o interesse de Kant na filosofia natural, principalmente representada por Newton e seus discípulos, e na filosofia teórica, principalmente representada por ideias de Leibniz, Wolff e os seguidores desta escola. Kant parte de um contexto filosófico no qual havia intensas disputas na metafísica (Höffe, 2005; Beiser, 1992), exatamente onde a psicologia empírica era posta por Wolff e Baumgarten. É a partir deste contexto geral que ele começa a estabelecer

suas ideias e a estruturar o seu projeto filosófico. As modificações que Kant irá inserir no sistema filosófico tradicional ao longo do tempo e, por conseguinte, as modificações na maneira de considerar a metafísica, irão afetar profundamente suas concepções a respeito da psicologia empírica.

A partir de 1755, Kant começa a exercer atividades docentes na Universidade de Königsberg. Desde o primeiro semestre até o final de sua carreira, ele ministrou o curso de metafísica e, como foi dito, o texto que toma como base para lecionar é a *Metaphysica* de Baumgarten⁶. Portanto, as bases para suas reflexões teóricas sobre metafísica e também sobre a psicologia, uma vez que esta era tradicionalmente inserida naquela, são encontradas, muitas vezes, neste texto.

Desde o período inicial da construção de sua filosofia, Kant já começa a se interessar profundamente por alguns dos grandes problemas ligados a esta matéria (p. ex.: os princípios mais fundamentais da razão humana; a liberdade; a natureza do espaço; a existência de Deus), apresentando inúmeras críticas aos pensadores que lhe precederam. Em sua obra *Principiorum primorum cognitionis metaphysicae nova dilucidatio* (*Nova Elucidação dos Primeiros Princípios Metafísicos*, 1755), ele defende a metafísica como uma ciência digna de respeito e fecunda (AA 1: 416.) e na obra *Metaphysicae cum geometria iunctae usus in philosophia naturali, cuius specimen I. continet monadologiam physicam* (*O Emprego na Filosofia Natural da Metafísica Combinada com a Geometria, do qual a Amostra I. Contém a Monadologia Física*), de 1756, apesar de ser um texto com alto teor de filosofia natural, pode-se perceber que Kant continua preocupado com os problemas e questões da metafísica, embora aqui, especificamente, com a relação entre filosofia (portanto, metafísica) e matemática. Na introdução do texto, Kant diz que o suporte da experiência e a mediação da geometria são o que há de mais útil para a ciência natural e a filosofia em geral (AA 1: 475). Ele também se pergunta como unir metafísica e geometria, sendo que elas dizem coisas contraditórias (AA 1: 475) e busca realizar essa união (AA 1: 480). Até aproximadamente o início da década de 1760, não há diferenças muito significativas entre as concepções de Kant

⁶ Na verdade, Kant também utilizou algumas vezes o manual de Friedrich Christian Baumeister (1709-1785), *Institutiones metaphysicae* (1736), mas tinha claras preferências pelo manual de Baumgarten. Em um anúncio sobre o seu curso de metafísica do semestre de verão de 1756 (segundo semestre de Kant como professor na universidade) é dito que será utilizado o manual de Baumgarten com o seguinte acréscimo: Kant afirma que “é mais do que completamente certo que o valor de uma coisa precisa ser determinado não pela facilidade do seu uso, mas pela sua utilidade”; restolho, diz ele, é facilmente encontrado na superfície sem problemas, “mas quem procura por pérolas precisa entrar nas profundezas” (AA 1: 503). “As dificuldades da escuridão que parece rodear este manual mais útil e fundamental dentre todos os outros do seu tipo serão retiradas, se eu não me lisonjeio demais, através do cuidado com o curso e elucidações escritas detalhadas” (AA 1: 503). No anúncio do ano seguinte (semestre de verão de 1757), Kant diz que irá utilizar tanto Baumeister quanto Baumgarten e que, apesar deste último ser mais difícil, ele é também mais completo (AA 2: 10).

e de seus antecessores em relação à metafísica, apenas demonstrações de insatisfação com o estado da arte da matéria, tendo em vista suas infinitas contradições.

Em relação à psicologia empírica neste período, podemos já destacar também algumas coisas. Na *Nova elucidação*, Kant discute a ação humana, e em que medida ela é livre, a partir de um vocabulário psicológico; ele fala sobre desejos, motivos, inclinações, poder de escolha, representações internas (AA 1: 400). Diz também que as ações têm causas, mas ao mesmo tempo são livres; posicionando-se ao mesmo tempo contra os materialistas (AA 1: 411-412). Kant também diz que a alma é sujeita a modificações internas em virtude do *sentido interno* (AA 1: 411) e, além disso, ele discute o problema mente-corpo excluindo a teoria da *influência física*, da *harmonia pré-estabelecida* e das *causas ocasionais* (AA 1: 415). Em *Die falsche Spitzfindigkeit der vier syllogistischen Figuren (Falsa Sutileza das Quatro Figuras Silogísticas, 1762)*, ele faz a distinção entre homem e animal, dizendo que o primeiro é capaz de julgar. Segundo Kant, o entendimento é a faculdade de conhecer distintamente, e a razão é a faculdade de fazer inferências/silogismos (*Vernunftschlüsse*) (AA 2: 59). Ambas consistem na faculdade de julgar. A faculdade superior baseia-se simplesmente na faculdade de julgar. Assim, se um ser pode julgar, então possui a capacidade cognitiva superior; e os animais não podem julgar. A faculdade pela qual o julgar é possível, diz Kant, é o *sentido interno*, que consiste na capacidade de fazer das suas próprias representações objetos de seus pensamentos; esta é uma capacidade fundamental, que só pode pertencer a seres racionais e na qual toda a faculdade superior está baseada (AA 2: 60). Podemos perceber, portanto, que, neste período, o sentido interno está intimamente relacionado com a faculdade *superior* de conhecimento e é responsável pela distinção entre homens e animais, já que faz com que julgamentos racionais sejam possíveis.

No entanto, os esforços de Kant para resolver os problemas metafísicos não tiveram muito êxito inicialmente. É então que ele começa a perceber que há um problema com o método da filosofia primeira. As insatisfações resultam na *Untersuchung über die Deutlichkeit der Grundsätze der natürlichen Theologie und Moral (Investigação Sobre a Distinção dos Princípios da Teologia Natural e Moral, 1764)* – completada, porém, no fim de 1762.

A primeira medida tomada por Kant contra a metafísica da escola wolffiana é atacar seu método matemático dedutivo, substituindo-o pelo método da ciência natural de Newton. De acordo com Kant, a matemática adquire suas definições sinteticamente e considera os sinais *in concreto*, enquanto a filosofia adquire suas definições analiticamente e considera os sinais *in abstracto* (AA 2: 276; 2: 278). É ofício da filosofia, portanto, desmembrar conceitos

confusos, tornando-os minuciosos e determinados; é ofício da matemática conectar e comparar conceitos dados de grandezas, que são claros e seguros, para ver o que se pode daí inferir (AA 2: 278). O ofício mais importante da filosofia primeira é a busca de verdades fundamentais indemonstráveis (AA 2: 281), porém, é preciso possuir antes de toda definição filosófica das coisas, juízos fundamentais primeiros (AA 2: 282). Na matemática, “as definições são o primeiro pensamento que posso ter da coisa definida”, porque meu conceito do objeto surge primeiramente pela definição (AA 2: 281). Kant diz que o objeto da matemática é fácil e simples, o da filosofia, difícil e complexo; a grandeza constitui o objeto da matemática, as qualidades, o objeto próprio da filosofia (AA 2: 282). A metafísica “nada mais é que uma filosofia sobre os primeiros fundamentos de nosso conhecimento”⁷ e nada tem sido tão prejudicial a ela quanto a imitação do método de pensar da matemática, onde é impossível utilizá-la; mas no que tange à aplicação da matemática nas partes da filosofia em que ocorre o conhecimento das grandezas, essa aplicação é imensamente proveitosa (AA 2: 283). Na matemática, começa-se pela definição do objeto; na metafísica jamais se deve começar por ela; na primeira, não se tem previamente nenhum conceito do objeto, até que ele seja dado pela definição; na segunda, se tem um conceito que foi dado confusamente e deve-se procurar seu conceito distinto, minucioso e determinado (AA 2: 283). “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”; deve-se procurar por experiências seguras, de preferência com o auxílio da geometria, as regras segundo as quais ocorrem certos aparecimentos (*Erscheinungen*) da natureza (AA 2: 286).

No texto *Versuch, den Begriff der negativen Größen in der Weltweisheit einzuführen* (*Ensaio Para Introduzir o Conceito de Grandezas Negativas na Filosofia*), de 1763, Kant menciona novamente sua insatisfação com o método da metafísica. Segundo ele, existem duas formas de se empregar a matemática na filosofia: a primeira é imitar seu método; a segunda é aplicando suas proposições aos objetos da filosofia; o primeiro método não foi até aquele momento vantajoso; o segundo o foi apenas para a doutrina da natureza (AA 2: 166). No texto de 1765, *Nachricht von der Einrichtung seiner Vorlesungen in der Winterhalbenjahre 1765/1766* (*Anúncio da Organização dos Cursos do Semestre de Inverno de 1765/66*), o mesmo é mantido em relação à distinção entre o método da matemática e o método da metafísica, e é enfatizado que o primeiro é sintético, por construção de conceitos, e o segundo é analítico.

⁷ A definição é muito semelhante a de Baumgarten na *Metaphysica*.

No que se refere à psicologia empírica, neste período, podem ser feitas também indicações interessantes. A primeira *Preleção sobre Metafísica (Vorlesung über Metaphysik)* ministrada por Kant, parcialmente preservada, é a de 1762-1764, a qual foi assistida por Johann Gottfried von Herder (1744-1803), responsável pelas anotações. Em uma parte deste curso, há, por exemplo, uma discussão sobre a *capacidade de ficção*, a qual é uma das faculdades da alma discutidas por Baumgarten em sua obra, inclusive o nome é o mesmo. Kant diz que essa faculdade unifica conceitos de uma forma diferente daquela feita na imaginação (*Phantasie*) (AA 28: 143). Diz também que as ficções são intelectuais e sensuais e utiliza conceitos como: ficção, quimera, sonhos. Os três termos são utilizados por Baumgarten exatamente no mesmo lugar. Podemos perceber, portanto, que a influência de Baumgarten na concepção de Kant acerca da psicologia empírica nesse período parece ser grande. Por outro lado, Kant faz referência à obra *Dom Quixote*, ao *Emílio* de Jean-Jacques Rousseau, a Maomé e a John Milton. Isso indica que desde este período, no mínimo, Kant já utilizava toda a literatura que consumia para aprimorar a psicologia empírica de Baumgarten. Além disso, neste curso, Kant diz que “a metafísica contém em si 1. antropologia, 2. física, 3. ontologia, 4. origem das coisas, Deus e o mundo, assim, teologia” (AA 28: 911). Essa passagem mostra divergências claras entre Kant e a tradição de pensamento de Wolff e Baumgarten com relação à metafísica e a psicologia. Kant faz alterações de *terminologia e estrutura* na metafísica tal como era tradicionalmente exposta e, o que é ainda mais significativo, ele usa o termo “antropologia” como sinônimo de psicologia empírica (como notam: Wilson, 2006 e Menzer, 1911). Isso parece indicar que desde muito cedo as reflexões sobre antropologia e psicologia empírica estão intimamente relacionadas.

No texto *Grandezas Negativas*, Kant discute a aplicação do conceito matemático de oposição real na filosofia de três formas: 1) na doutrina dos corpos; 2) na *doutrina da alma*; 3) na filosofia prática. É a primeira vez que a “doutrina da alma” é mencionada na obra de Kant (ao menos em um escrito de filosofia teórica); nesta parte, pode-se perceber a divisão aceita por Kant da doutrina dos corpos e doutrina da alma, as quais parecem aqui estar em paralelo. Pode-se perceber também que ele pensa aqui a matemática como aplicável de alguma forma à psicologia (e muito provavelmente a empírica), uma vez que discorre sobre a mensuração do grau de prazer (AA 2: 181). São discutidas questões relacionadas ao prazer e desprazer; sensação interna; sentimento; indiferença; aversão; desejo; e outros – conteúdos muito semelhantes aos discutidos por Baumgarten em sua psicologia empírica. E mais adiante, Kant diz que a matéria só pode ser afetada por uma causa externa, mas um *espírito* admite também uma causa interna. (AA 2: 192). Nos escritos de 1764, *Beobachtungen über*

das Gefühl des Schönen und Erhabenen (Observações Sobre o Sentimento do Belo e do Sublime) e *Versuch über die Krankheiten des Kopfes (Ensaio Sobre as Doenças Mentais)*, Kant já mostra grande interesse por questões relacionadas com a psicologia empírica e questões antropológicas ligadas ao comportamento humano, mas nada de muito explícito sobre a primeira é dito⁸.

No texto de 1765, *Anúncio*, Kant apresenta seu curso de metafísica da seguinte forma:

Eu devo começar com a *psicologia empírica*, a qual é de fato a ciência metafísica do *homem* baseada na experiência; pois no que se refere ao termo alma, não será ainda permitido nesta seção dizer que o homem possui uma. A segunda parte do curso discutirá a *natureza corpórea* em geral. Esta parte será retirada dos capítulos da *cosmologia* que tratam da *matéria*, aos quais eu vou acrescentar um número de escritos adicionais para completar o tratamento. Na primeira destas ciências (à qual, por conta da analogia, é adicionada a zoologia empírica, isto é, a consideração dos animais), nós deveremos examinar todo o fenômeno orgânico, que se apresenta aos nossos sentidos. Na segunda destas ciências, nós iremos considerar tudo que é *inorgânico* em geral. Uma vez que tudo no mundo pode ser subsumido sob estas duas classes, eu devo, então, proceder à ontologia, a ciência que considera as propriedades mais gerais das coisas. A conclusão desta investigação conterà a distinção entre seres *mentais* e *materiais*, assim como a conexão ou separação dos dois, e, portanto, a *psicologia racional* [...]. No fim, haverá uma reflexão sobre a causa de todas as coisas, em outras palavras, a ciência que se ocupa com Deus e o mundo (AA 2: 309 – ênfase no original).

Esta passagem mostra, em primeiro lugar, uma menção clara à psicologia empírica, a qual aparece pela primeira vez na obra de Kant, assim como uma indicação do seu lugar no sistema filosófico, como parte da metafísica, e sua definição como “ciência metafísica do homem baseada na experiência”. Por um lado, esta ideia está de acordo com a tradição alemã da escola de Wolff e Baumgarten (como bem observa Araujo, 2011). Por outro lado, no entanto, esta escola de pensamento define o objeto da psicologia empírica como sendo a *alma* e aqui o objeto é o *homem*. Há uma divergência terminológica clara e provavelmente também uma divergência conceitual, pois, como diz Kant, a partir somente do curso de psicologia empírica não se pode dizer que o homem possui uma alma. Parece haver, portanto, aqui uma separação entre o objeto de estudo *alma*, que pertenceria provavelmente mais propriamente à psicologia racional e o objeto *homem*, tratado na psicologia empírica⁹. Além disso, a ordenação da exposição da metafísica também não corresponde a da tradição. Aqui, de forma semelhante ao que se observa na *Preleção sobre Metafísica* de 1762-64, tem-se a seguinte ordem: 1) psicologia empírica; 2) física (natureza corpórea em geral); 3) ontologia; 4) psicologia racional; e 5) teologia. Kant diz que este procedimento para a condução do curso

⁸ Mais detalhes sobre estes textos no capítulo 2.

⁹ Mas não temos condições ainda de afirmar que essa mudança terminológica implica uma mudança conceitual profunda.

tem a vantagem de que o estudante já terá adquirido certa experiência quando for introduzido às investigações filosóficas mais difíceis. Além disso, ele não precisaria inserir explicações e exemplos para esclarecer as partes abstratas, porque eles já teriam sido dados em partes anteriores do curso; dessa forma, Kant estaria seguindo o método de exposição analítico e não sintético e, assim, evitando erros (AA 2: 309).

A mudança de método não foi, contudo, suficiente para extinguir as insatisfações de Kant com a metafísica. Assim, a segunda medida tomada por ele com relação a ela é estabelecer o âmbito e os limites deste tipo de conhecimento, separando completamente o conhecimento metafísico (racional) do conhecimento histórico (empírico). O primeiro texto no qual isso começa a ocorrer é *Träume eines Geistersehers, erläutert durch Träume der Metaphysik* (*Sonhos de um Visionário Explicados por Sonhos da Metafísica*), de 1766. Nele, Kant discute o conceito de um ser espiritual e um mundo espiritual, ambos imateriais, e sua relação com o mundo material. A conclusão de Kant sobre a relação do espírito com o corpo e a natureza de um ser espiritual e um mundo espiritual é a de que tais questões estão para além das capacidades humanas de conhecimento. Mas há ainda uma importância negativa para tais questionamentos, na medida em que se fixa com segurança “os limites de nossa compreensão e nos convence de que as diversas manifestações da vida na natureza e suas leis são tudo o que nos é dado conhecer”; e o princípio desta vida, isto é, a natureza espiritual, que não se conhece, mas apenas conjectura, nunca poderá ser pensada positivamente, “porque não se encontra para tanto nenhum dado no conjunto de nossas sensações” (AA 2: 351). A metafísica “é uma ciência dos *limites da razão humana*” (AA 2: 368 – ênfase no original).

Em 1770, Kant publica sua Dissertação, *De mundi sensibilis atque intelligibilis forma et principiis* (*Forma e Princípios do Mundo Sensível e do Mundo Inteligível*). Nesta obra, há a distinção entre: 1) sensibilidade, que é a receptividade de um sujeito pela qual ele pode ser afetado por um objeto; e 2) inteligência (racionalidade), que é a faculdade do sujeito, pela qual ele tem o poder de representar o que não pode ser dado nos sentidos – o objeto da primeira é sensível e funda o conhecimento sensitivo; o da segunda, inteligível e funda o conhecimento intelectual ou racional (AA 2: 329). Aqui são claramente separados dois planos de conhecimento: um racional e outro empírico, sendo que a metafísica é definida como “a filosofia que contém os *primeiros princípios* do uso do *entendimento puro*” (AA 2: 395 – ênfase no original), ou seja, pertence ao plano racional. Há também a distinção entre a *matéria* e a *forma* do conhecimento. A primeira se refere à experiência e a seus objetos que são empíricos e se chamam fenômenos; a segunda, à configuração dos objetos. Existem duas formas de intuição puras da sensibilidade: *espaço* e *tempo*. As ciências cujos princípios são

dados mediante a intuição pura são a ciência natural e a matemática (AA 2: 410). Na matemática, a *geometria* investiga a intuição do espaço e a *mecânica pura* a do tempo. A *aritmética*, que trata o conceito de número, faz uso de ambos. A matemática é considerada aqui um “conhecimento muito verdadeiro e um modelo de suprema evidência em outros conhecimentos” (AA 2: 398). No que se refere aos objetos da experiência: “Examinam-se e expõem-se os fenômenos (*phaenomena*), em primeiro lugar os do sentido externo, na FÍSICA, em seguida os do sentido interno, na PSICOLOGIA empírica” (AA 2: 397 – ênfase no original). Como bem observou Araujo (2011), essa é a primeira grande ruptura na concepção de metafísica em relação à tradição, e tal modificação acarreta a completa exclusão da psicologia empírica do âmbito da metafísica, ao qual ela pertencia anteriormente. Aqui, portanto, pela primeira vez, se torna clara uma mudança na posição da psicologia empírica no sistema de pensamento kantiano.

Podemos concluir, a partir do que foi analisado neste capítulo, que a metafísica, no pensamento de Kant deste período, sofre já uma grande mudança, a saber, a alteração do seu âmbito próprio (exclusivamente o conhecimento do entendimento puro) e isso irá acarretar também modificações em relação a concepção de psicologia empírica, a qual fica, por sua natureza empírica, completamente excluída da metafísica. Isso pode ser visto como uma divergência clara em relação à tradição de pensamento de Wolff e Baumgarten. Porém, na concepção de Kant a respeito da psicologia empírica deste período, observamos também algumas semelhanças com Baumgarten: ela parece apresentar um exame das faculdades e capacidades mais básicas da alma. Só que a sua definição, para Kant, é diferente da tradicional: primeiro, a psicologia empírica é definida como conhecimento do homem e, depois, como conhecimento do sentido interno. Além disso, ela é, para Kant, um conhecimento que está em paralelo com a física empírica. No próximo capítulo, examinaremos o projeto da antropologia pragmática, na tentativa de estabelecer, de forma geral, em que consiste este campo e se há alguma conexão entre ele e questões de psicologia.

CAPÍTULO 2: A ANTROPOLOGIA PRAGMÁTICA

2.1. As Origens da Antropologia Pragmática

Por volta do final do século XVII e início do XVIII, ocorreu o surgimento de um fenômeno cultural muito amplo. Durante este período, inúmeros autores europeus publicaram tratados sobre a “natureza humana”, buscando emancipar este estudo das tradições metafísicas e situá-lo em um contexto que posteriormente iria se tornar, em grande parte, aquele das ciências empíricas, nas quais havia grande aplicação da matemática e uso de experimentos – esse movimento foi parte de uma grande mudança intelectual que se virava em direção à natureza (Louden, 2000).

O estudo da *natureza física* através da *filosofia natural* teve suas bases firmemente definidas já no século XVII, principalmente, devido ao trabalho de Newton. Mas, em relação à *natureza humana*, os progressos não haviam ocorrido da mesma forma. Em grande parte da Europa, havia muitas investigações sobre temas que diziam respeito à natureza do homem em geral, assim como inúmeros e intensos debates acerca de tais temas, por exemplo: 1) discussões sobre a natureza do conhecimento humano; 2) discussões a respeito do problema alma-corpo (ou mente-cérebro); 3) discussões sobre o modelo biológico da alma dos animais e as diferenças entre homens e outros animais; 4) considerações sobre o papel dos romances e da literatura de viagens como fontes para o conhecimento do homem; 5) discussões no âmbito da estética, ética, educação, religião, direito, política e sua relação com o homem.

Na tradição alemã, especificamente, podemos mencionar quatro grandes escolas (ou tendências) de pensamento que buscavam, de alguma forma, contribuir para o estudo mais abrangente do homem ou apontar aspectos que precisavam ser levados em conta num estudo com este caráter: 1) *filosofia da escola* (*Schulphilosophie*); 2) *filosofia popular* (*Popularphilosophie*); 3) *fisiologia filosófica*; e 4) *história pragmática*.

A *filosofia da escola* (tradição leibniz-wolffiana), levada adiante por Baumgarten e outros discípulos, figurava como uma forte tendência na investigação concreta acerca do ser humano através principalmente da psicologia empírica (vista no capítulo 1), enquanto as investigações da psicologia racional se misturavam à filosofia geral e à questões religiosas muito presentes na Alemanha do período, com forte tradição metafísica e teológica. De acordo com Klemme (1995), uma ligação entre as palavras “psicologia” e “antropologia” é anunciada já na obra de Titel Von Otto Casmanns (1562-1607), *Psychologia anthropologica*,

*sive animae humanae doctrina (Psicologia Antropológica, ou Doutrina da Alma Humana, 1594)*¹⁰; o termo “antropologia” nesta obra significava a ciência do homem, a qual era dividida em duas partes: *psicologia*, a doutrina da alma humana; e *somatologia*, a doutrina do corpo humano. Klemme aponta que Wolff e Baumgarten fizeram uso do termo antropologia. Wolff diz em seu *Discurso Preliminar* (1728) que “a parte da física que trata dos corpos animados, e especialmente do corpo humano, é chamada fisiologia [...]. O nome ‘antropologia’ é também às vezes usado para designar o exame físico do homem” (1728/1963, p. 43). Por outro lado, Baumgarten diz, em sua *Metaphysica*, na parte da psicologia racional, que embora a alma humana não possa certamente ser medida como as coisas extensas, “é de fato possível, a partir dela, assim como do homem como um todo, uma vez que ele consiste de duas partes finitas, um conhecimento filosófico e outro matemático (antropologia, antropometria, tanto empírica quanto racional)”, sendo que “o conjunto das regras a serem observadas quando se quer conhecer o homem é a arte do conhecimento do homem (antropognosia)” (Baumgarten, 1783/2004, p. 182, § 552). Isso mostra que o termo antropologia e seu significado enquanto uma junção da alma com o corpo no conceito de *homem* não é algo desconhecido da tradição da *Schulphilosophie*.

Ainda de acordo com Klemme (1995), Johann Andreas Fabricius (1696-1769), também bastante ligado a essa escola de pensamento, em seu texto de 1746, *Excertos dos Primeiros Princípios de Filosofia Geral (Auszug Aus den Anfangsgründen der Allgemeinen Gelehrsamkeit oder Weltweißheit)*, divide sua metafísica em: ontologia; cosmologia; antropologia; psicologia; pneumatologia; e teologia. É interessante que, nessa divisão, os campos da antropologia, psicologia e pneumatologia compõem os campos da psicologia empírica e racional de Wolff e Baumgarten (ver 1.1 e 1.2). A antropologia, para Fabricius, seria definida como uma ciência dos primeiros fundamentos do *homem* em geral. A psicologia tem por objeto a *alma*, e a pneumatologia, o *espírito*. No que se refere à antropologia, Fabricius compartilhava a ideia bastante difundida de que o conhecimento do nosso Eu enquanto homem é para nós o mais necessário entre todas as coisas do mundo; a antropologia teria por tema a forma como o homem é composto por coisas diferentes, é ligado com o mundo e é diferenciado de todas as outras coisas, principalmente outros animais. Além disso, essa ciência se ocuparia do homem no que diz respeito ao seu corpo, ou seja, de um ponto de

¹⁰ O termo “antropologia” já estava presente na tradição alemã desde o século XVI. Ele pode ser aparentemente atribuído ao filósofo, médico e teólogo alemão Magnus Hundt (1449-1519), autor da obra *Antropologium de hominis dignitate, natura et proprietatibus, de elementis, partibus et membris humani corporis (Estudo Antropológico Sobre a Dignidade, Natureza e Propriedades do Homem, Sobre os Elementos, Estruturas e Membros do Corpo Humano, 1501)* (Sturm, 2009).

vista físico e sua ligação com a alma, porém, também de um ponto de vista da natureza moral (Klemme, 1995). Essa ligação no conceito de homem entre o *corpo*, a *alma* e o *espírito* é estabelecida, portanto, na ciência da antropologia. Como ciência da alma, especificamente, Fabricius designa a psicologia racional, deixando assim claro que a antropologia em seu sistema é aquela parte referente à psicologia empírica de Wolff e Baumgarten. O termo espírito é entendido por Fabricius como uma coisa simples que pode entender/raciocinar e desejar; a alma é também um espírito, porém está ligada a um corpo orgânico; a alma do homem está unida a um corpo humano, possui entendimento e uma vontade livre (Klemme, 1995). Vemos, portanto, que já existe na tradição alemã deste período certa ligação entre a antropologia e a psicologia, principalmente a empírica.

Em relação à *filosofia popular*, ela pode ser dividida, de acordo com Zammito (2002), em três fases. A primeira fase, que ocorreu no período inicial do Iluminismo alemão (*Frühaufklärung*), remete a Christian Thomasius (1655-1728), que foi provavelmente o primeiro a advogar uma filosofia de caráter mais popular na tradição alemã, opondo-se de certa forma ao rigor científico e ao modelo dedutivo-matemático da escola leibniz-wolffiana de filosofia (*Schulphilosophie*). Thomasius propunha que o aprendizado deveria ser orientado diretamente para o mundo e não em direção à escola/academia. Não se trata meramente de tornar os estudantes mais habilidosos em métodos escolásticos/acadêmicos, mas também de guiá-los para que eles se tornem mais habilidosos e mais prudentes na vida – Thomasius foi inclusive o criador da *doutrina da prudência* (*Klugheitslehre*) (Wilson, 2006). Além disso, um dos maiores impulsos deste período inicial do Iluminismo alemão é exatamente o pensar por si mesmo ligado à ideia de que é preciso ensinar aos estudantes sabedoria e prudência para a vida, os quais requerem um amplo conhecimento da natureza humana e não podem ser ensinados da mesma forma que se transmitem simples fatos.

Por volta da metade do século XVIII, no auge do Iluminismo alemão (*Hochaufklärung*), entre 1750 e 1780, surgiu uma segunda fase da filosofia popular. Alguns filósofos começaram a se opor seriamente a certas ideias presentes na filosofia de Wolff, ainda predominante. Primeiro, questionava-se a aplicação do método matemático na filosofia; segundo, houve uma grande entrada de pensamento estrangeiro nesse período, principalmente francês e britânico; terceiro, houve a retomada de algumas ideias de Thomasius (Zammito, 2002). Alguns destes filósofos eram Johann Georg Sulzer (1720-1779), Moses Mendelssohn (1729-1786) e Gotthold Ephraim Lessing (1729-1781). Eles defendiam, nos moldes iluministas, a noção de progresso humano, a liberdade de expressão e a preocupação em tornar o senso comum também esclarecido e informado. É sob essa influência que Kant

considera tornar-se um filósofo popular (Zammito, 2002), mas acaba seguindo outro caminho e desenvolvendo sua filosofia crítica que sobrepujou aquela proposta e dominou a cena cultural da filosofia alemã deste período.

Na terceira fase da filosofia popular, que ocorreu no Iluminismo alemão tardio (*Spätaufklärung*), houve ainda muitas críticas ao estilo escolástico de se fazer filosofia, o qual para filósofos como Johann Georg Heinrich Feder (1740-1821), Christoph Meiners (1747-1810) e Christian Garve (1742-1798) era muito técnico, muito dogmático e inutilizável para a vida humana prática. Embora Kant jamais tenha aceitado a chamada da filosofia popular em sua filosofia crítica, sua antropologia pode fornecer esse caráter popular.

No que se refere à *fisiologia filosófica*, ela foi elaborada principalmente por fisiologistas e médicos do período (Louden, 2007; Zammito, 2002). A medicina, principalmente na primeira metade do século XVIII, ganhou um grande impulso. Contudo, à medida que os médicos buscavam um maior entendimento do homem e elevavam as investigações a níveis mais altos, algumas dificuldades se lhes interpunham. Questões sobre a natureza da relação entre o cérebro e a alma ou a consciência humana se tornaram também alvo de intensa investigação. O fato de que algumas doenças poderiam ser causadas por um distúrbio mental, por exemplo, isto é, de que a própria mente poderia alterar o estado de saúde de uma pessoa, gerava sérias dificuldades para os médicos deste período. Muitos deles se ocupavam com discussões metafísicas e consideravam o problema da relação entre o corpo e a alma – mais especificamente, já neste período, da alma com o cérebro.

Um dos principais nomes é o de Julien Offray de La Mettrie (1709-1751), que foi de grande influência em toda a Europa e também na Alemanha (Louden, 2007; Zammito 2002). Segundo ele, apenas estes médicos-filósofos poderiam adquirir um conhecimento mais correto do homem. Outros nomes foram também importantes para a configuração deste discurso. Podemos citar, por exemplo: Johann August Unzer (1727-1799), Albrecht von Haller (1708-1777), Johann Georg Zimmermann (1728-1795), Charles Bonnet (1720-1793), Johann Gottlob Krüger (1715-1759). Estes autores, de forma geral, buscavam a compreensão do corpo e da alma para que esse conhecimento pudesse ser inclusive usado nos tratamentos médicos. Alguns buscavam desenvolver uma psicologia mais ligada à experiência (uma psicologia empírica) com o objetivo de inserir esse conhecimento na medicina e na fisiologia.

Ernst Platner (1744-1818), médico e filósofo alemão, foi o maior e mais importante expoente, na Alemanha, deste movimento intelectual, obtendo grande popularidade através principalmente de suas obras *Anthropologie für Ärzte und Weltweise (Antropologia Para Médicos e Filósofos)*, publicada em 1772, e *Philosophische Aphorismen (Aforismos*

Filosóficos) de 1776/1782 (Louden, 2007; Wunderlich, 2005; Zammito, 2002)¹¹. Em sua obra de 1772, Platner reconhece explicitamente a falta de utilidade das hipóteses tradicionais para a explicação da relação alma-corpo, argumentando que uma nova ciência natural empírica deveria ser criada para este fim, a qual ele deu o nome de *antropologia*. O campo era caracterizado por três ciências: 1) a ciência física da anatomia e fisiologia; 2) a ciência mental ou psicologia; 3) a antropologia, a qual consistia em uma síntese das duas primeiras. Em seu livro, Platner estava preocupado em convencer os fisiologistas de que a filosofia merecia atenção. Há também inúmeras especulações sobre os fundamentos fisiológicos da consciência e sobre o “lugar da alma” (*Sitz der Seele*) no corpo, sendo identificado como o único lugar possível o centro do sistema nervoso no cérebro (Zammito, 2002). Mas, apesar disso, ele ainda acreditava na imaterialidade da alma, uma vez que a unidade da consciência só poderia ser *simples*; no corpo, como em qualquer outra matéria, tudo seria *composto*. O livro de Platner ganhou grande notoriedade na Alemanha do período, obtendo resenhas em grandes periódicos. Johann Feder, Christian Garve e Marcus Herz (1747-1803)¹² o revisaram. A partir do último quarto do século, na Alemanha, o livro se tornou o texto base para um número razoável de cursos e foi citado como um texto seminal para a área por um grande número de autores (Zammito, 2002).

Por fim, a quarta tendência do período, a da *história pragmática*, foi formada por alguns historiadores que também reivindicaram ou apoiaram o desenvolvimento de uma ciência abrangente do homem e suas ações no mundo (Sturm, 2009, Wilson, 2006; Zammito, 2002), isto é, uma história com caráter pragmático. Eles estavam interessados, em princípio, na pesquisa da ação humana e de suas causas em todos os tempos e lugares. Foram significativos autores como: Johann David Köhler (1684-1755); Thomas Abbt (1738-1766); Johann Stephan Pütter (1725-1807); Johann Christoph Gatterer (1727-1799); Johann Matthias Schroeckh (1733-1808).

Em geral, as contribuições, embora apresentem muitas diferenças, podem ser resumidas em quatro pontos gerais. Uma história pragmática deveria: 1) ter por objeto de estudo as ações humanas; 2) investigar as causas, motivos, intenções das ações humanas; 3) determinar os fatores principais e/ou os estágios do desenvolvimento da humanidade; 4) fornecer conclusões práticas para orientar as ações do homem na sociedade (Sturm, 2009). Outra grande influência nesse sentido foi David Hume (1711-1776), com sua obra *The*

¹¹ A partir desta obra, o termo antropologia se tornou mais popular, embora, como foi visto, ele já se encontrava na tradição alemã há muito tempo, inclusive na tradição da *Schulphilosophie*.

¹² Aluno e amigo próximo de Kant.

History of England (A História da Inglaterra) (1754-1762). Kant admirava a forma como Hume escrevia a história, porque ele não se prendia a uma descrição de guerras e governantes, mas a relacionava com o ser humano em geral (Sturm, 2009). De acordo com essa ideia, Kant pensava que o estudo da história deveria ser uma investigação sobre as intenções de indivíduos, suas ações e a influência destas na sociedade. Além disso, a história também deveria investigar e contar os estágios de desenvolvimento da humanidade, incluindo a noção de mudanças genuínas na história humana. O que irá, porém, fornecer a base e pano de fundo para essas investigações históricas é exatamente a antropologia, na qual se investiga e se desenvolve uma noção de ser humano, tanto de sua natureza intrínseca quanto das causas de suas ações no mundo. Esse será o fio condutor das noções de Kant sobre a história, a qual fornece noções pragmáticas de prudência a fim de promover tanto no homem quanto na sociedade o crescimento da civilidade e do bem-estar geral. Todas as influências discutidas acima afetaram em alguma medida a proposta antropológica de Kant.

2.2. A Nova Proposta de Kant Para o Conhecimento do Homem: a Antropologia Pragmática

A origem do curso de antropologia de Kant é uma questão controversa na literatura secundária. Alguns estudiosos argumentam que ele se originou a partir da seção de psicologia empírica do curso de metafísica de Kant (baseado em Baumgarten) (e.g. Brandt e Stark, 1997; Hinske 1966). Outro grupo de estudiosos mantém que o curso de antropologia surgiu a partir dos cursos de geografia física (e.g. Erdmann, 1882). Outros, ainda, buscam uma posição intermediária, dizendo que tanto os cursos de geografia física quanto a parte da psicologia empírica dos cursos de metafísica foram importantes na constituição da antropologia (e.g. Loudon, 2000; Wilson, 2006, embora este último pareça dar mais importância ao papel da geografia física). Alguns apontam a relevância das reflexões de Kant sobre ética para sua proposta antropológica (e.g. Stark, 2003; Zammito, 2002). Por fim, alguns trabalhos mencionam a importância de reflexões sobre cosmologia (Wilson, 2006), filosofia da história (Wilson, 2006; Sturm, 2009; Loudon, 2003; Wood, 2003) e ideias pedagógicas (Louden, 2000; Wilson, 2006) para o projeto kantiano de conhecimento do homem.

O primeiro texto no qual Kant discute algumas ideias sobre seu curso de geografia física é o *Entwurf und Ankündigung eines Collegii der physischen Geographie (Esboço e Anúncio de uma Preleção de Geografia Física)*, publicado em 1757. Nele, Kant apresenta um

pequeno sumário que contém um esboço do curso, o qual, por ser muito valioso, ele pretende tornar um campo de conhecimento separado. Segundo ele, a geografia física trata do estado da natureza do globo terrestre, no qual se encontra: os mares, a terra firme, as montanhas, os rios, o círculo de ar, os homens, os animais, as plantas e os minerais (AA 2: 3). A primeira parte de seu curso é definida como “parte geral” e trata dos mares, da terra firme e ilhas, das fontes e mananciais, dos rios e riachos, do círculo de ar, dos ventos, de condições meteorológicas e outras modificações da terra ao longo do tempo e até da navegação. A segunda parte chama-se “parte específica” e nela Kant considera três reinos: 1) reino animal (aqui são tratados o homem e alguns animais; 2) reino vegetal; e 3) reino mineral. Kant diz que irá apresentar estes conteúdos primeiro na ordem natural das classes e irá depois passar por todos os países da terra na perspectiva do conhecimento geográfico, para fazer o homem tornar-se a si mesmo conhecido de uma forma mais precisa, levando-se em conta suas inclinações, a diversidade de seus pré-conceitos e sua forma de pensar (*Denkungsart*) (AA 2: 9). Pela própria ideia da antropologia, já podemos descartar qualquer afirmação de que a geografia física como um todo é sua base, pois uma antropologia não trataria do que é considerado na primeira parte da geografia física, nem do reino mineral ou vegetal e tampouco do reino animal, com exceção do que se refere ao homem. Assim, apenas dois temas de uma geografia física são compatíveis com conteúdos de uma antropologia: 1) a consideração do homem; e 2) a comparação das nações.

Os textos de 1764, *Observações Sobre o Sentimento do Belo e Sublime* e *Ensaio Sobre as Doenças Mentais*, indicam mais uma vez as preocupações de Kant com considerações empíricas sobre o ser humano já neste período inicial de sua filosofia. O primeiro texto apresenta quatro grandes divisões. Na primeira parte, há a discussão de duas categorias estéticas, as quais Kant atribui grande valor, a saber, o conceito de *belo* e o conceito de *sublime*. Na segunda parte, Kant considera estes conceitos em relação aos diferentes temperamentos do homem, que são quatro: 1) melancólico; 2) sanguíneo; 3) colérico; 4) fleumático. Na terceira parte, há a discussão dos conceitos estéticos em relação aos gêneros humanos, que são: masculino e feminino; assim, há observações sobre o comportamento e costumes do homem e da mulher. Na última parte, a discussão é sobre os conceitos de belo e sublime em relação aos diferentes povos da terra; neste sentido, observações sobre os costumes e comportamento de italianos, franceses, ingleses, alemães, espanhóis e outros povos são feitas. O texto todo é permeado por observações retiradas da vida comum e de referências bibliográficas gerais de Kant, e é considerado por alguns autores como uma obra com grande conteúdo antropológico (Zammito, 2002; Loudon, 2003). Vemos também aqui já

uma grande semelhança com a ideia de Kant, apresentada no texto de 1757 sobre geografia física, de uma comparação entre as nações e a consideração do homem enquanto ser concreto na terra.

No *Ensaio*, Kant pretende discutir alguns males do homem caracterizados por ele como doenças mentais. Segundo ele, deve-se imitar o método dos médicos, os quais pensam ser útil dar nomes às doenças (AA 2: 260). Assim, o texto pretende apresentar um índice de nomes das fraquezas da mente, isto é, uma taxonomia, tratando-se, portanto, também de um exercício de classificação e categorização. São consideradas doenças como: parvoíce (*Blödsinnigkeit*); loucura (*Tollheit*); imbecilidade (*Dummköpfigkeit*); estultícia (*Narrheit*); desatino (*Verrückung*); delírio (*Wahnsinn*); desvario (*Wahnwitz*); insânia (*Unsinnigkeit*). Nota-se aqui também certa semelhança com Baumgarten, uma vez que, em sua psicologia empírica, ele já discute problemas relacionados ao mal uso ou à corrupção das faculdades da alma. Outro ponto importante é a influência das ideias da medicina e dos médicos-filósofos em certas considerações de Kant a respeito do homem.

Nas primeiras páginas de seu *Anúncio* de 1765, Kant apresenta uma caracterização da instrução escolar e universitária do seu período, assim como algumas ideias para melhorá-la. Segundo ele, o progresso natural do conhecimento humano poderia ser dividido em três fases gerais: 1) o entendimento se desenvolve usando a experiência para chegar a julgamentos intuitivos, e através deles chegar a conceitos; 2) usando a razão, esses conceitos passam a ser conhecidos em relação aos seus fundamentos e conseqüências; 3) por meio da ciência, esses conceitos passam a ser conhecidos como partes de um todo bem ordenado. Dessa forma, o professor precisa desenvolver no seu aluno, primeiro, o homem de *entendimento*, depois o homem de *razão* e finalmente o homem de *ciência*. Com este procedimento, mesmo que o aluno não chegue à última fase, ainda será beneficiado, pois ficará mais experiente e mais inteligente, “*se não para a escola, ao menos para a vida*” (AA 2: 306 – grifo meu). Se esse método for revertido, a ciência do aluno será uma ciência emprestada que ele veste e não algo que cresceu com ele, apenas algo que foi jogado em cima dele. Apenas a aptidão intelectual é infrutífera como sempre foi e sempre será. Além disso, esse procedimento cria uma desilusão geral com o saber. É por conta disso que frequentemente homens de ciência (alguém que perseguiu cursos de estudo) apresentam pouco entendimento e é também por isso que as academias (universidades) mandam mais pessoas ao mundo com a cabeça cheia de insanidades (AA 2: 306). Em síntese, o que é preciso é o seguinte: não *ensinar pensamentos*, mas sim *ensinar a pensar*. O aluno precisa ser *conduzido*, mas não *carregado*, para que no futuro seja capaz de *caminhar* por conta própria *sem cambalear*. Aqui, observamos

claramente a preocupação de Kant com o ensino de seus alunos e sua ênfase de que essa instrução não seja feita apenas para a escola ou academia, mas sim *para a vida comum de seus alunos*. Vemos, portanto, a influência da *Popularphilosophie* discutida acima, ou seja, a ideia de alguns filósofos iluministas do período de que o conhecimento precisa ter uma aplicação útil à vida, esclarecendo as pessoas e tornando-as mais capazes de melhorar a si mesmas e a sociedade. Este é um componente, em certo sentido pedagógico, muito importante na proposta antropológica de Kant.

Ao apresentar seu curso de metafísica, ele considera a psicologia empírica como ciência metafísica do homem (ver 1.3). É importante frisar aqui que a definição de Kant trata a psicologia como uma ciência do homem e não da alma, sendo que *o objeto homem pertence tradicionalmente a uma antropologia* (ver 2.1) e, como também foi visto, Kant usa o termo “antropologia” em sua *Preleção sobre Metafísica* de 1762-64 como sinônimo de psicologia empírica, o que também já era feito na tradição (ver 2.1). Isso sugere mais uma vez que há uma conexão clara e estreita entre psicologia empírica e antropologia na obra de Kant desde o início dos anos de 1760. Além disso, durante a descrição do que havia planejado para o curso de metafísica, ele diz que o estudante, tendo assistido a parte da psicologia empírica, terá se beneficiado muito, “porque ele terá ouvido algo que ele pode entender, por conta da facilidade do tema; ele terá ouvido algo que pode lhe agradar, em virtude dos seus interesses; e ele terá ouvido algo que pode usar, por conta da frequência com a qual *a isso pode ser dado uma aplicação na vida*” (AA 2: 309-310 – itálicos meus)¹³. A partir disso, vemos que a psicologia empírica tem grande potencial para fornecer o componente que falta na educação dos alunos, ou seja, esse conhecimento pode ser usado para uma aplicação na vida.

Neste texto, o curso de geografia física também é discutido novamente. Kant diz ter percebido que os estudantes estavam sendo seriamente negligenciados, pois desde muito cedo eles aprendiam a arte da argumentação sutil, mas lhes faltava qualquer conhecimento adequado de questões empíricas, que poderia fazer bem a sua falta de experiência (AA 2: 312). Vemos aqui, basicamente a mesma queixa apresentada no início do texto. Sendo assim, Kant pensou num curso amplo de geografia, o qual poderia também prepará-los e servi-los “no exercício da razão prática”; mas, segundo ele, o esquema foi estendido e agora ele propõe, através da redução da parte do assunto que trata das características físicas da terra, ganhar o tempo necessário para estender o curso e incluir outras questões, as quais “são de ainda maior utilidade geral” (AA 2: 312). Podemos perceber que uma parte da geografia física

¹³ Essa afirmação de Kant sugerindo o potencial popular e pedagógico também da psicologia empírica parece ter passado despercebida por muitos comentadores, embora Hinske (1966) tenha notado isso.

tem igualmente o potencial para a utilidade na vida que Kant tanto deseja inserir na instrução de seus alunos. Mas essa parte não é, obviamente, aquela que trata das características físicas da terra, parte que Kant inclusive reduziu para dar lugar a assuntos mais importantes. Então, qual é ou quais são essas partes?

A disciplina seria então dividida em geografia *física, moral e política*. Na primeira parte, seria feita uma especificação das características da natureza mais interessantes nos seus três reinos (AA 2: 312). Na segunda parte, o assunto considerado é o *homem*, através do mundo, do ponto de vista da variedade das suas propriedades naturais e das diferenças nessa característica do homem, que é moral em caráter; a consideração dessas coisas é ao mesmo tempo muito importante e também altamente estimulante. A menos que estes assuntos sejam considerados, diz Kant, julgamentos gerais a respeito do homem seriam dificilmente possíveis. A comparação do ser humano entre si, e a comparação do homem hoje com o estado moral do homem em tempos mais remotos, fornece-nos um amplo mapa da espécie humana (AA 2: 312-313). Na terceira parte, haverá a consideração do que pode ser visto como um produto da interação recíproca das duas forças anteriormente mencionadas (Kant se refere provavelmente às forças física e a moral), a saber, a condição dos estados e nações através do mundo (AA 2: 313). Mais uma vez, fica claro que, dentre os tópicos discutidos na geografia física, o que poderia interessar a um conhecimento do homem que pretenda também ser útil à vida é a discussão do próprio ser humano e a consideração das nações.

A primeira vez, contudo, que a antropologia aparece formalmente no trabalho de Kant é quando ele começa a lecionar um curso próprio sobre o assunto, no semestre de inverno de 1772-73. Nessa época, a antropologia não era uma disciplina independente e Kant foi um dos primeiros a lecionar sobre o tema, ministrando estes cursos anualmente durante 23 anos e meio, até 1796, quando termina sua carreira como professor (Hatfield, 1998; Schmidt, 2007; Wilson, 2006). Finalmente em 1798, reunindo as anotações de suas aulas, publica a *Antropologia de um Ponto de Vista Pragmático*. A carta enviada a Marcus Herz, em 1773, mostra a clara intenção de Kant de criar uma nova disciplina, marcando suas diferenças em relação a outros estudos de caráter antropológico de seu tempo, como, por exemplo, o de Platner. Além disso, ele indica o caráter empírico e prático de sua proposta, assim como o propósito de realizar um estudo cuja finalidade é educar seus alunos para a prudência e até mesmo sabedoria. Segundo ele:

Este inverno estou oferecendo, pela segunda vez, um curso em antropologia, um assunto que eu agora pretendo transformar em uma disciplina acadêmica própria. Mas meu plano é completamente único. Meu intuito é expor através dela as fontes de todas as ciências,

ciências da moral, da habilidade, do convívio humano, dos métodos de educar e governar seres humanos e, assim, de tudo o que pertence ao prático. Eu devo procurar discutir fenômenos e suas leis ao invés da possibilidade do pensamento humano em geral. Portanto, as investigações sutis e, na minha visão, eternamente fúteis, como a maneira pela qual órgãos corporais são conectados com o pensamento, eu omito inteiramente. Incluo muitas observações da vida comum, de forma que meus leitores terão muitas oportunidades para comparar sua experiência ordinária com as minhas considerações e, assim, do início ao fim, achar as aulas divertidas e nunca áridas. Nesse meio tempo, eu estou elaborando a partir dessa doutrina da observação – que na minha opinião é muito agradável – um estudo preliminar da habilidade da prudência e até mesmo da sabedoria para a virtude acadêmica, que é, junto com a geografia física, diferente de toda outra instrução e pode ser chamada de conhecimento do mundo (AA 10: 145-146).

Além da obra antropológica publicada em 1798, outra fonte de informações extremamente importante para se compreender adequadamente as ideias de Kant sobre o assunto são as *Preleções sobre Antropologia (Vorlesungen über Anthropologie)*¹⁴, publicadas a partir dos manuscritos de estudantes, as quais serão examinadas com detalhe neste trabalho, na tentativa, que se inicia agora, de uma caracterização geral da proposta antropológica de Kant.

2.3. A Definição, as Fontes e o Estatuto Científico da Antropologia Pragmática

A definição geral dada por Kant à sua concepção de antropologia é bastante simples. Segundo ele, a antropologia é definida como a “ciência do homem” (AA 25: 7) e isso é repetido ao longo dos cursos. Por exemplo: na antropologia se considera o homem (AA 25: 733); “[o] conhecimento do homem nós chamamos pelo nome geral de antropologia” (AA 25: 856); “[o] conhecimento do homem em geral é denominado com outro nome, antropologia” (AA 25: 1210); se observações do homem são usadas em uma ciência, então esta ciência se chama antropologia (AA 25: 1435). Na obra de 1798, Kant define a antropologia como “uma doutrina do conhecimento do homem sistematicamente composta” (AA 7: 119). Além disso, em seu texto publicado em 1800, *Logik, ein Handbuch zur Vorlesung (Lógica, um Manual para Preleção)*, que reúne os conteúdos dos cursos de lógica dados ao longo da carreira de Kant, ele diz que o campo da filosofia pode reduzir-se às seguintes questões: 1) o que posso saber? 2) o que devo fazer? 3) o que me é permitido esperar? 4) *o que é o homem?* A metafísica responde à primeira questão; a moral, à segunda; a religião, à terceira; e a antropologia, à quarta. Porém, fundamentalmente, tudo poderia ser reduzido à antropologia,

¹⁴ Não se ignora neste estudo as dificuldades em se trabalhar com as preleções de Kant. Elas serão, portanto, utilizadas tendo em vista as precauções que em geral a literatura secundária recomenda. Para uma discussão detalhada, ver Brandt e Stark (1997).

porque as três primeiras questões remetem à última (AA 9: 25; cf. 28: 533-534). Na carta de Kant a Carl Friedrich Stäudlin (1761-1826), de 1793, Kant repete exatamente a mesma divisão do curso de lógica e acrescenta que a quarta questão (o que é o homem?) é tratada nos cursos de antropologia que ele lecionou por mais de vinte anos (AA 11: 429). Podemos, portanto, estabelecer a antropologia de Kant como a ideia de um conhecimento a respeito do ser humano, um conhecimento do homem em geral¹⁵.

Mas um conhecimento do homem pode ser das condições ou da natureza do homem. A antropologia, entretanto, não consiste de um estudo local, mas sim geral. Estudam-se nela não as condições, mas a natureza do homem, pois as condições locais se modificam sempre, a natureza da humanidade não; portanto, a antropologia não é uma descrição do homem, mas da natureza do homem (AA 25: 471). Observar o homem e explicar por meio de regras seu comportamento, seus fenômenos, é o objetivo da antropologia (AA 25: 472).

Mas Kant se pergunta: por meio do que a antropologia surge? E responde: através da coleção de observações de autores sobre o homem, como Shakespeare e Montaigne (AA 25: 472). No curso de 1788/89, ele diz que essa ciência é alcançada através de longas e diversas experiências e viagens (AA 25: 1435). Na obra de 1798, diz que viajar, ainda que através da literatura de viagem, é um dos meios de ampliar o âmbito da antropologia (AA 7: 120), e que alguns meios auxiliares da antropologia são: a história mundial, as biografias e até peças de teatro e romances (AA 7: 121). A literatura romântica em ascensão da época possuía, de fato, grande quantidade de conteúdo psicológico e antropológico. Exemplos são o *Werther*, de Johann Wolfgang von Goethe (1749-1832); *Tristram Shandy*, de Laurence Sterne (1713-1768); *Essay on Man*, de Alexander Pope (1688-1744). A novela psicológica se tornou, de fato, um veículo e até mesmo uma escola para o julgamento moral naquele período (Zammito, 2002). Junto a essa literatura romântica havia também a literatura de viagens que era já bastante popular na época. Ela permitiu a inclusão da etnografia nas discussões, bem como chamou a atenção das pessoas para aspectos culturais intrínsecos a cada sociedade. As comparações culturais desempenharam um papel também importante e levaram a discussões sobre, por exemplo, primitivos *versus* civilizados, contribuindo para a inclusão de aspectos sociais e históricos na análise e concepção geral acerca do homem (Zammito, 2002). Tanto a literatura romântica quanto a literatura de viagens se espalharam fortemente em toda a Europa, tendo grande impacto também na antropologia de Kant, o qual não apenas vê o uso

¹⁵ A discussão mais precisa sobre as diferenças entre os vários possíveis projetos kantianos de uma antropologia transcendental, empírica, pragmática e moral é feita, por exemplo, em Schmidt (2007). Algumas das discussões a esse respeito não estão neste trabalho por fugirem ao seu escopo.

da literatura romântica e de viagem como fontes úteis para a aquisição de conhecimento sobre o homem como também cita alguns autores que lhe parecem significativos (por exemplo: Laurence Sterne, William Shakespeare, John Milton, Alexander Pope, Jonathan Swift, Samuel Butler, Virgílio, Horácio, Lucrécio, Homero etc.). Através principalmente de algumas fontes da literatura de viagem, Kant faz análises das diferentes nações europeias e de outros continentes, comparando umas com as outras a partir de suas características principais.

Além disso, a antropologia surge da observação atenta de si mesmo e dos outros (AA 25: 1435). Isto é, tanto o interior quanto o exterior do homem devem ser investigados. O curso de 1777-78 indica igualmente que nós podemos considerar a nós mesmos também através das condições externas (AA 25: 737). Mas o curso de 1781-82 já aponta dificuldades com a observação de si mesmo (AA 25: 857), e no de 1784-85 vemos que ambos têm suas dificuldades: observar a si mesmo é difícil, pois ou o conjunto dos impulsos, inclinações e paixões estão em movimento ou não – quando estão em movimento, não se observa e, quando estão parados, o momento de observação já passou e a memória já perdeu conteúdo; observar os outros é ainda mais difícil, pois eles disfarçam seu caráter (AA 25: 1214). Percebemos a partir disso que Kant dá um passo extremamente importante na consideração do ser humano, levando sua investigação a se preocupar também com fatores externos e não meramente com a pura introspecção. Mas Kant vê ainda problemas nas duas formas de se investigar o homem. Na *Antropologia* de 1798, isso fica também claro. Ele aponta três grandes problemas para a antropologia ser considerada uma ciência formal, os quais estão intimamente relacionados com a própria natureza humana: 1) o ser humano que percebe estar sendo observado ou examinado parecerá embaraçado (constrangido) e não pode se mostrar como é, ou finge e não quer ser conhecido como é; 2) quando o ser humano quer investigar a si mesmo a situação é crítica, pois principalmente quando é tomado por uma afecção, o que normalmente não admite fingimento, ou seja, quando os móveis da ação estão atuando, ele não pode se observar, e quando ele se observa, os móveis estão em repouso; 3) quando o lugar e as circunstâncias temporais permanecem constantes, são gerados hábitos que dificultam o juízo do ser humano acerca de si mesmo, além disso, esses hábitos podem mudar de acordo com a situação na qual o ser humano é colocado por força do destino ou de si mesmo, quando se aventura, o que causa dificuldades para a antropologia (AA 7: 121).

Entretanto, Kant caracterizou sua antropologia como uma ciência (*Wissenschaft*) *empírica e sistemática*. No curso de 1772/73 (*Collins*), ele diz que a ciência do homem tem uma semelhança com a fisiologia do sentido externo, na medida em que em ambas os fundamentos do conhecimento são tomados a partir da observação e da experiência (AA 25:

7). No curso de 1788/89, ele diz que a antropologia é uma ciência, pois é sistemática (AA 25: 1435) e se baseia em dados empíricos que são fornecidos pela experiência (AA 25: 1436). No curso de 1784/85, diz que a antropologia, enquanto conhecimento de mundo, é um conhecimento que normalmente é aprendido através do convívio (*Umgang*) e da experiência (AA 25: 1209-1210). Além disso, na obra de 1798, ele diz que a antropologia é uma doutrina do conhecimento humano sistematicamente composta (AA 7: 119). Kant parece nunca ter questionado a aplicação do termo ciência a sua antropologia e a grande razão apresentada por ele para isso é que ela é sistemática. Porém, o termo *ciência genuína* (*eigentliche Wissenschaft*) não foi usado em relação a este campo de conhecimento.

2.4. O Ponto de Vista Pragmático

O termo “pragmático”, que aparece na Alemanha no século XVII, vem de uma palavra grega que tem o significado geral de orientação para ação, referente à práxis da vida. No que se refere à vida política e do estado, o sentido é de experiência, eficiência, inteligência e uso geral; e no sentido de habilidade, encontra-se também o adjetivo latino “pragmaticus”, mas seu uso como substantivo se volta mais para significados relacionados à política e ao direito (Kühne-Bertram, 1983). Nos países de língua inglesa, a palavra “pragmatic” não se encontra até o final do século XIX, e nos de língua francesa, apenas no século XIX encontra-se “pragmatique” próximo aos conceitos de “sãção pragmática” ou “história pragmática”.

No contexto das ciências filosóficas do século XVIII, o conceito de pragmático é aplicado em dois campos gerais científicos: 1) antropologia, ética e psicologia; 2) filosofia da história e historiografia. O termo pode ter os seguintes significados: 1) concreto/ direcionado para a vida no mundo/ instrução; 2) prático/ referente à aplicação/ orientado para fins; 3) esclarecimentos causais/ recondução aos motivos; 4) relacionado a descobrimento e desenvolvimento. Em geral, o conceito na antropologia e psicologia se relaciona mais frequentemente com os primeiros dois aspectos, enquanto os dois últimos estão mais relacionados com a filosofia da história e historiografia pragmática.

Nas notas à obra *Vernünfftigen Gedanken Von Gott, der Welt und der Seele des Menschen* (*Pensamentos Racionais sobre Deus, o Mundo e a Alma dos Homens*), publicadas em 1724, Wolff diz, em relação à sua doutrina do conhecimento, que ela é “completamente pragmática, ou seja, direcionada em tudo de forma que ela possa se aplicar tanto nas ciências e nas faculdades superiores quanto na vida humana” (1740/1983, p. 70). Além de Wolff,

também Andreas Rüdiger (1673-1731) e Moses Mendelssohn (1729-1786) (adeptos da filosofia popular) usaram o termo. Para o primeiro, o termo continha a ideia de “crítico”, em oposição a “dogmático”; para o segundo, o conhecimento pragmático se referia à ação livre do homem, contra o conhecimento especulativo/ineficaz, de um lado; e contra o fisiológico/não-livre, de outro (Kühne-Bertram, 1983).

Hinske (1999) também reconhece o uso do conceito “pragmático” em Wolff e mostra que esta ideia parece estar em conexão com um aspecto muito importante de sua psicologia empírica: a finalidade prática. Nesse sentido, a psicologia empírica seria também uma *ciência prática*. No *Discurso Preliminar Sobre a Filosofia em Geral* (1728), Wolff diz que “a filosofia prática toma emprestado princípios da psicologia” (1728/1963, p. 47) e que “princípios psicológicos são necessários para a teoria e a prática da moral e política” (1728/1963, p. 57). Em sua *Psychologia Empirica* (1732), Wolff diz que “a psicologia empírica fornece os princípios para a filosofia prática”, que “não existe certamente nenhuma outra razão, exceto a negligência da psicologia empírica, para o porquê dela na ética [...] estar totalmente abandonada”, e que “livros escritos sobre filosofia moral são estéreis, exceto quando eles mostram conhecimento de psicologia” (1732/1968, p. 6-7). Na *Metaphysica* de Baumgarten, como vimos, é mantida uma ideia muito semelhante: “a psicologia contém os primeiros princípios da teologia, da estética, da lógica e das *ciências práticas*” (Baumgarten, 1783/2004, p. 112, § 368 – itálicos nossos), embora neste livro não seja explicado com mais detalhes essa relação. Mas algumas discussões apresentadas por Baumgarten na parte da psicologia empírica, que trata da faculdade de desejar (ver 1.2), mostram semelhanças gerais com ideias de Kant a respeito dos fundamentos de sua teoria ética (embora exista uma separação muito mais clara entre o nível racional e sensível na filosofia moral kantiana), mesmo que muitos conceitos e ideias sejam apresentados por Baumgarten em sua *Metaphysica* com terminologia diferente e de forma mais breve. De qualquer maneira, parece que existe certa relação entre alguns conceitos utilizados naquela parte da psicologia empírica e conceitos utilizados em âmbitos de discussões éticas nesse período.

Portanto, a própria noção de pragmático é algo já presente tanto nas tradições da *Popularphilosophie* quanto da *história pragmática* e também da própria *Schulphilosophie*. Em relação a esta última, muitos autores parecem não ter notado esta ligação. Além disso, parece já haver nesta mesma tradição uma conexão entre a psicologia empírica e a filosofia prática que, embora possa não ter sido desenvolvida em detalhe, pode ter sido uma grande influência na antropologia pragmática de Kant, como é indicado por Hinske (1999).

Em Kant, a ideia do ponto de vista pragmático já está presente desde a época do *Anúncio* de 1765, tendo em vista o que ele diz sobre a aplicabilidade de noções da psicologia empírica e geografia física à vida, e é principalmente nesse sentido que a antropologia pragmática de Kant se diferencia tanto da proposta de antropologia (fisiológica) de Platner quanto da psicologia empírica de Baumgarten (Hinske, 1966). Segundo Hinske, o ponto de vista pragmático de forma geral encerra três ideias essenciais: 1) o *conhecimento de mundo*; 2) o caráter *popular* da matéria; e 3) o próprio conceito de *pragmático*.

Em relação ao conhecimento de mundo (*Weltkenntnis/ Kenntnis der Welt*), no curso de 1772/73 (*Collins*), Kant diz que ele consiste na aplicação do conhecimento das ciências e trata do conhecimento do homem que pode ser prestativo; a antropologia e a geografia física compõem o conhecimento de mundo (AA 25: 9). Além disso, não se pode considerar o homem apenas em suas características ocultas, pois isso serve apenas à especulação, mas sim principalmente segundo suas características práticas (AA 25: 9; cf. 10: 145-146). Vemos aqui que a antropologia e a geografia física constituem o que Kant denomina conhecimento de mundo e que este conhecimento está relacionado com aplicações práticas de conhecimentos teóricos no mundo.

No curso de 1775/76, Kant fornece a seguinte definição: “O conhecimento que jaz na aplicação através de fundamentos chama-se conhecimento de mundo. O conhecimento de mundo é um conhecimento do cenário no qual nós todos podemos aplicar habilidade (*Geschicklichkeit*)” (AA 25: 469). Há também, pela primeira vez, o estabelecimento de uma divisão clara entre dois tipos de conhecimento. Os *conhecimentos*, diz Kant, são de *dois tipos: teórico e pragmático*. O primeiro tem a ver com o entendimento, o segundo com a capacidade de se servir do juízo de todas as habilidades (AA 25: 469). “O fundamento do conhecimento pragmático é o conhecimento de mundo, onde se pode fazer uso de todo o conhecimento teórico” (AA 25: 469). Kant emprega o termo *pragmático* para se referir ao conhecimento que pode ser aplicado no mundo, sendo o conhecimento de mundo o seu fundamento. O *mundo* enquanto *objeto do sentido externo é natureza*; enquanto *objeto do sentido interno é homem*. “O estudo da natureza e do homem constitui o estudo ou conhecimento de mundo” (AA 25: 469). *Conhecimento teórico é para a escola/academia; conhecimento pragmático é para o mundo* (AA 25: 469). Se se estuda as relações das coisas e se está em condição de indicar uma posição nas diferentes partes do todo, então se tem um conhecimento da natureza; se essa posição for indicada por conceitos, então seria isso um sistema da natureza, se se indicar uma posição em lugares, isso é geografia física (AA 25: 470). *A geografia física é a primeira parte do conhecimento de mundo*, na medida em que *ela é pragmática* (AA 25: 470). *A segunda*

parte do conhecimento de mundo é o conhecimento do homem. Ele será considerado não do ponto de vista especulativo, mas sim do pragmático, segundo regras da inteligência/prudência (*Klugheit*) para aplicar seu conhecimento, e isso é antropologia (AA 25: 470).

No curso de 1777/78, Kant mantém que o conhecimento do homem é duplo: especulativo e pragmático, do qual se extrai um uso. Quando o conhecimento é tratado de forma pragmática ele é um conhecimento do mundo e forma um homem do mundo (*Weltmann*) (AA 25: 733). *Mundo é: natureza e homem* (AA 25: 733). Na geografia física, se considera a natureza; na antropologia, o homem. Essas duas ciências constituem o *Weltkenntniss* (AA 25: 733). Percebemos aqui, portanto, a consideração dos objetos *natureza e homem* do ponto de vista do *mundo*, isto é, *de um ponto de vista mais amplo, mais cosmológico*. No curso de 1781/82, é dito que existem dois tipos de estudo: especulativo (escolástico ou para a escola); e estudo para o mundo, no qual se procura ampliar o conhecimento para o uso geral (AA 25: 853). O *conhecimento do homem é duplo: o conhecimento especulativo do homem nos faz habilidosos, porém o prático nos faz prudentes*, esse é o conhecimento pragmático: “a arte de um homem ter influência sobre outros e poder conduzi-los segundo suas intenções, preenchendo nossas intenções comuns” (AA 25: 855-856).

De forma semelhante, no curso de 1784/85, é dito que existem dois tipos de estudo: na escola/academia e no mundo. *Uma antropologia do primeiro tipo foi feita por Platner*, a qual descreve a natureza do corpo e da alma e as causas da imaginação do sonho; mas “com essa nós não temos agora nada que ver; nós queremos tratar de uma antropologia pragmática ou enquanto *Weltkenntniß*, e assim ela nunca foi tratada” (AA 25: 1210-11; cf. 25: 472). Escola é a aquisição do conhecimento que se precisa aplicar no mundo, pois a escola nos mostra como obter o conhecimento da habilidade, mas não como fazer um uso daquela no mundo (AA 25: 1209). Para fazer uso da habilidade no mundo é necessário um conhecimento que normalmente é aprendido através do convívio e da experiência. Esse conhecimento é o *Weltkenntniss* (AA 25: 1209-1210). Igualmente, no curso de 1788/89, é dito que há uma diferença entre *Schulkenntniß* e *Weltkenntniß*, o qual é justamente o mesmo que *conhecimento do homem*. (AA 25: 1435). Portanto, a antropologia de Platner é uma antropologia escolástica e enquanto tal não é conhecimento de mundo, o qual exige uma aplicação prática do conhecimento teórico na vida. A antropologia, porém, feita de forma pragmática, se preocupa com tal aplicação, como também observa Sturm (2008).

Além disso, parece que, ao longo do tempo, Kant foi dando mais importância para o conhecimento de mundo sobre o homem, deixando de lado o conhecimento de mundo sobre a

natureza. Essa preferência de Kant parece ter sido em parte justificada na obra de 1798. Segundo ele, todos os progressos na civilização, pelos quais o homem se educa, têm como fim que os conhecimentos e habilidades adquiridos sirvam para o uso no mundo, mas no mundo o objeto mais importante ao qual o homem pode aplicá-los é o próprio homem (AA 7: 199). Ou seja, em última instância, todo o conhecimento e habilidades que o homem pode adquirir na vida devem servir principalmente para o aprimoramento do próprio homem, sendo ele mesmo a própria finalidade última de qualquer tipo de conhecimento de mundo, o qual é aqui definido como o conhecimento do homem segundo sua espécie, como ser terreno dotado de razão (AA 7: 199).

Finalmente, no livro *Physische Geographie (Geografia física)*, que sintetiza os cursos de Kant sobre o tema ao longo dos anos, publicado em 1802, ele diz que conhecimentos racionais puros são dados por meio da razão; o conhecimento da experiência, porém, através dos sentidos. Uma vez que temos um duplo sentido, um exterior e outro interior, podemos ter de cada um deles conhecimento do *mundo* enquanto um conceito mais amplo (*Inbegriff*) de todo conhecimento da experiência. “O mundo enquanto objeto do sentido externo é *natureza*; enquanto objeto do sentido interno é *alma* ou *homem*” (AA 9: 156 – itálicos nossos). As *experiências da natureza e do homem consistem juntas no conhecimento de mundo*. O conhecimento do homem ensina-nos a antropologia, o conhecimento da natureza, a geografia física, a qual é também a primeira parte do conhecimento de mundo, como uma propedêutica a esse conhecimento (AA 9: 157). A outra parte é antropologia, na qual se investiga o que é pragmático no homem e não especulativo; o homem não será considerado de forma fisiológica (que diferencia as fontes dos fenômenos), mas sim de forma cosmológica (AA 9: 157). Kant também diz que falta muito em uma instrução o ensino de como se pode aplicar o conhecimento já adquirido e dar um uso útil ao entendimento; ou, de outra forma, dar ao nosso conhecimento um caráter prático; isto é, conhecimento de mundo (AA 9: 158).

No que se refere ao caráter popular, Kant diz que: o conhecimento de mundo em sentido *popular* é conhecimento do homem; é um conhecimento que não consiste na mera especulação (AA 25: 854); na Escola aprende-se conhecimento escolástico, que pertence a profissões eruditas; no contato com o mundo, porém, conhecimentos *populares* que pertencem ao mundo todo (AA 25: 1209). O termo “popular” aqui parece ter uma conotação relacionada ao que é prático, isto é, não aquele conhecimento das escolas e das universidades, mas sim aquele relacionado às experiências humanas do cotidiano e ao convívio entre os homens, o qual pode trazer esclarecimento sobre as situações da vida concreta tanto para acadêmicos quanto para o senso comum (Hinske, 1966; Loudon, 2000; Wilson, 2006). Nesse

sentido, pode ser tomado como um conceito que contém a essência da ideia de um conhecimento de mundo.

Em relação ao conceito de pragmático propriamente dito, ele é central na antropologia desenvolvida por Kant. Neste conceito, encontramos duas acepções mais nítidas. Na primeira, ele se refere à *prudência*. Significa: a capacidade de se servir do juízo de todas as habilidades (AA 25: 469); regras da inteligência/prudência para aplicar o conhecimento (AA 25: 470); arte de um homem ter influência sobre outros e poder conduzi-los segundo suas intenções (AA 25: 855-856). Neste sentido, o conceito de prudência significa certa habilidade de lidar com outras pessoas, de se conduzir na sociedade e saber tratar com as pessoas de forma a alcançar certos objetivos. Esta é a “prudência do mundo” (ou do uso no mundo) (*Weltklugheit*).

Na *Crítica da Razão Pura*, porém, Kant denomina como lei pragmática (regra de prudência) a lei prática que tem por motivo a felicidade, diferenciando-a da lei moral (ou lei da moralidade), a lei que não tem outro móbil que não seja indicar como se pode tornar a si mesmo digno da felicidade (A 806/B834). Além disso:

Prático é tudo aquilo que é possível pela liberdade. Mas, se as condições de exercício do nosso livre arbítrio são empíricas, a razão só pode ter, nesse caso, um uso regulador e apenas pode servir para efetuar a unidade de leis empíricas; assim, na doutrina da prudência, a unificação de todos os fins, dados pelas nossas inclinações num fim único, a felicidade, e a concordância dos meios para alcançá-la constituem toda a obra da razão que, para esse efeito, não pode fornecer outra coisa senão leis pragmáticas da nossa livre conduta, próprias para nos alcançarem os fins recomendados pelos sentidos, mas de modo nenhum leis puras completamente determinadas *a priori*. Em contrapartida, as leis práticas puras, cujo fim é dado completamente *a priori* pela razão e que comandam, não de modo empiricamente condicionado, mas absoluto, seriam produtos da razão pura. Ora, tais são as leis morais; por conseguinte, pertencem somente ao uso prático da razão pura (A800/B828).

A distinção entre moral e pragmático se coaduna tanto com a distinção entre o uso prático puro e uso prático empírico da razão, como com a distinção entre imperativo categórico e imperativo hipotético respectivamente. Aqui, no entanto, observamos um uso mais geral da prudência, que se refere a uma capacidade de adquirir felicidade como um fim, através da unificação e concordância de todos os meios para alcançá-la. Esta é a “prudência privada” (ou do uso privado) (*Privatklugheit*).

De acordo com Kant, há três tipos de doutrina que contribuem para toda a perfeição do homem: *doutrina da habilidade* (onde se aprende as coisas como elas são desde criança); *doutrina da prudência* (onde se aplica a primeira e se aprende continuamente a usar a faculdade do juízo); e *doutrina da moralidade* (*Sittlichkeit*) (onde se aprende a ser sábio e é o

fim do homem). A primeira é escolástica, a segunda pragmática e a terceira moral (AA 25: 1211); “o primeiro tipo nos faz habilidosos; o outro, prudentes; e o terceiro, sábios” (AA 25: 855). A prudência baseia-se meramente no conhecimento do homem (AA 25: 855). Toda doutrina da sabedoria é moral e toda doutrina da prudência é pragmática; uma doutrina é pragmática na medida em que ela nos faz prudentes e utilizáveis em coisas públicas, onde temos necessariamente não meramente a teoria, mas também a prática (AA 25: 855-856).

A habilidade é muito diferente da prudência. Esta consiste no talento ou conhecimento para alcançar suas intenções fazendo uso dessa habilidade e no uso de outros homens para o próprio interesse (AA 25: 1210). Toda a instrução pragmática torna prudente (AA 25: 1210). *Weltkenntniss* não se refere ao conhecimento da natureza e da *Geschicklichkeit*, mas sim *Klugheit* (AA 25: 1210). Na antropologia pragmática, o homem se serve da *Klugheit* e não da erudição (*Gelehrsamkeit*) (AA 25: 1211).

No curso de 1788/89, o mesmo é mantido, porém, com outras palavras. Há três tipos de doutrina: 1) habilidade, através de ciências teóricas; 2) formar o *modo de pensar* (*Denkungsart*), que a antropologia ensina, pois mostra como se pode usar os homens para nossos fins; 3) doutrina da sabedoria, a partir da qual se pode escolher a melhor ação (AA 25: 1436). E de outra forma: 1) através da *Schulwissenschaft* somos cultivados; 2) através da *Klugheitslehre* somos civilizados; 3) através da *Weißheitlehre* somos moralizados. A primeira é prática, a segunda pragmática e a terceira moral. “Uma antropologia pragmática que ensine *Klugheitslehre* é o nosso fim” (AA 25: 1436). Na obra de 1798, isso também está presente. Segundo Kant, a idade em que o homem chega ao pleno uso de sua razão poderá ser fixada, em vista de sua *habilidade* (a faculdade de atuar com arte em qualquer propósito), por volta dos vinte anos; em vista da *prudência* (de utilizar outros homens para os seus fins), dos quarenta e, finalmente, em vista da *sabedoria* por volta dos sessenta (AA 7: 201).

Porém, na introdução da obra de 1798, encontramos algo que poderia ser, de certa forma, considerado como uma segunda acepção para o termo pragmático, uma acepção um pouco mais geral. Kant diz que o ponto de vista pragmático é aquele em que o ser humano trata de investigar “o que ele faz de si mesmo, ou pode fazer como ser que age livremente (AA 7: 119; cf. 9: 157). A isso se opõe o ponto de vista que encerra o conhecimento fisiológico (o que a natureza faz do homem) (AA 7: 119). Além disso, ele diz que uma antropologia considerada como conhecimento do mundo, que deve seguir à Escola, não é ainda propriamente denominada pragmática se contém um amplo conhecimento das *coisas* no mundo, por exemplo, os animais, as plantas e os minerais dos diversos países e climas, mas apenas se contém um conhecimento do homem como cidadão do mundo. Assim, mesmo o

conhecimento das raças, como produtos que fazem parte do jogo da natureza, ainda não entra no conhecimento pragmático do mundo, mas apenas no conhecimento teórico dele (AA 7: 120). Nota-se aqui a mesma indicação de duas formas de se encarar o conhecimento, do ponto de vista puramente fisiológico e teórico (ligado nesse caso ao que a natureza faz com o homem) e o conhecimento de mundo, ligado ao que é pragmático no homem, ou seja, sua capacidade de agir livremente e atuar sobre si mesmo.

Neste sentido, em relação à antropologia feita sob o ponto de vista pragmático, Wilson (2006) parece estar correto em afirmar que Kant não desejava nem pressupor um dualismo de corpo e alma e nem tentar encontrar uma forma de mostrar sua interação (como Platner fez). Kant reconheceu que discussões teóricas e especulativas sobre o problema mente-corpo (embora ele nunca tenha deixado de refletir sobre o problema tanto em termos metafísicos quanto psicológicos) não precisavam ter lugar em uma antropologia *pragmática*, a qual ele buscou construir. No âmbito da antropologia pragmática, é como se Kant estivesse abrindo mão da investigação acerca da natureza daquela interação para tratar o ser humano como um *agente livre*, que pode, a partir de sua capacidade de atuar com liberdade, fazer algo de si mesmo, tendo em vista aquilo que lhe foi dado pela natureza – deste ponto de vista seria possível a investigação do homem como um todo, reunindo os conceitos de *corpo*, *alma* e *espírito*. Assim, são as ações dos seres humanos objeto de grande importância nesse tipo de conhecimento, pois é através delas que se pode compreender com maior clareza o que é verdadeiramente característico dos seres humanos.

2.5. A Estrutura e o Conteúdo da Antropologia Pragmática

A obra de antropologia de 1798 tem duas grandes divisões gerais, a primeira parte se chama *Didática Antropológica: da maneira de conhecer tanto o interior quanto o exterior do ser humano*, enquanto a segunda parte se denomina *A característica antropológica: da maneira de conhecer o interior do homem pelo exterior*. A primeira parte se divide ainda em três livros: 1) da *faculdade de conhecer*; 2) o *sentimento de prazer e desprazer*; 3) da *faculdade de desejar*.

Em relação à faculdade de conhecer são tratados, em primeiro lugar, temas como o da *consciência de si mesmo*, egoísmo, consciência voluntária das próprias representações, observação de si mesmo, representações sem consciência, distinção e indistinção das representações na consciência. Em segundo lugar, há o tratamento da *sensibilidade*, que Kant

entende como a faculdade de conhecimento inferior. Ligados a ela estão os *sentidos externos* (os cinco sentidos: tato, audição, visão, paladar e olfato) e o *sentido interno*. Também a ela relacionadas estão as capacidades de: *imaginação, memória, faculdade de previsão, faculdade de adivinhação e faculdade de designar*. Em terceiro lugar, há a análise do entendimento, ou faculdade superior de conhecimento. Aqui, Kant discute o *entendimento em sentido estrito, o juízo e a razão*. Também há um tratamento das *fraquezas e enfermidades da alma* na faculdade de conhecer e dos *talentos* na faculdade de conhecer. O *engenho, a sagacidade e o gênio* são discutidos. Em relação ao *sentimento de prazer e desprazer*, são tratados os conceitos de *prazer* e o de *sentimento do agradável* na sensação de um objeto, o tédio e o passatempo, o sentimento do belo ou o gosto e também o luxo. No âmbito da faculdade de desejar são discutidas as paixões, afecções, a timidez, a bravura, a ambição, o desejo de dominação, a cobiça, e outros vícios e virtudes. Além disso, é mencionado o sumo bem físico: o amor à vida e o amor sexual. Ao falar do sumo bem físico-moral, Kant discute o fim da verdadeira felicidade: a inclinação ao bem-estar e à virtude. Ele diz que o modo de pensar que unifica o bem-estar com a virtude nos relacionamentos é a humanidade. Um bem estar que se coaduna com isso é uma boa refeição em boa companhia. Assim, Kant finaliza essa primeira parte de seu texto dando dicas sobre como deve ser feita uma reunião social.

Na segunda parte da obra, Kant discute: 1) o *caráter* da pessoa, o qual possui três aspectos: o *natural, o temperamento* e o caráter como *índole moral*; 2) a *fisiognomia*, ou seja, o que é característico nas *feições do rosto e expressões faciais*; 3) o *caráter do sexo*; 4) o *caráter do povo*; 5) o *caráter da raça*; e 6) o *caráter da espécie*.

Como o próprio Kant diz na carta a Marcus Herz de 1778¹⁶, ele estava fazendo modificações na estrutura e sistematização do curso ao longo dos anos. No curso de 1772/73 (*Collins*), vemos muitas diferenças em relação à obra de 1798. No entanto, há também muitas semelhanças e, mesmo que não haja uma divisão clara entre as partes do texto, alguns padrões nítidos podem ser observados. Após duas seções introdutórias, o primeiro assunto de seu curso é a relação do Eu (*Selbst*) com o mundo, junto a questões relacionadas à capacidade de representação, à profundidade do entendimento humano, à nitidez e confusão, às características do conhecimento, à imperfeição do conhecimento, às representações e ideias com características específicas.

O segundo assunto geral é a discussão das faculdades da alma inferiores e superiores, começando pela *sensibilidade*, que é a capacidade inferior de conhecimento. Neste âmbito, discute-se a facilidade e dificuldade do conhecimento, atenção e abstração, representações

¹⁶ Mais detalhes no Capítulo 3.

complexas, persuasão, convencimento (*Überredung*) e aplauso (*Beyfall*), doutrina dos sentidos, idealismo, sensações exteriores, uso e ilusão dos sentidos, fraqueza das representações com o tempo, dentre outras coisas. Também se discute a capacidade de imaginação, a memória, a capacidade de ficção, ideias e ideais, sonhos, sonambulismo, paralisia (*Erstarrung*) e doenças mentais, como: entusiasmo; perturbação (*Störung*); desvario (*Wahnwitz*); estupidez (*Dummheit*); tolice (*Thorheit*); estultícia (*Narrheit*). Além disso, discute-se a previsão e o presságio, a faculdade característica, os símbolos, o engenho, a perspicácia e o riso. Em relação às *capacidades superiores da alma* humana, há o tratamento da razão e das capacidades do ânimo, do gênio, da alegria, da tristeza e do humor. Há já neste texto uma introdução para a *doutrina do gosto*, na qual são tratadas as condições do gosto, o uso do gosto na cultura, o *bem-estar ou mal-estar* em relação aos objetos bons ou ruins, o gosto de diferentes nações, a faculdade de juízo racional. A última faculdade tratada é a *faculdade de desejar* e neste âmbito Kant trata das inclinações e objetos de afecções e paixões. Por fim, são tratadas as questões sobre o *caráter do homem*, os *temperamentos*, o *natural*, o *caráter*, a *fisionomia*, o *caráter nacional* e o *caráter do sexo*.

No curso de 1772/73 (*Parow*), há muitos temas faltando, mas a semelhança com *Collins* é imensa, com poucas divergências. Aqui, Kant menciona o juízo ao lado do entendimento e da razão e menciona o sentimento de prazer e desprazer. Fisionomia é aqui fisiognomia e o caráter nacional é caráter dos povos. No curso de 1775/76, ocorrem quatro grandes modificações: 1) a segunda parte da antropologia, que aqui começa na discussão do temperamento, é diferenciada da primeira parte; 2) a seção do *caráter na espécie* é incluída na segunda parte; 3) uma seção chama *do caráter da humanidade em geral* é incluída na segunda parte; 4) uma seção chamada *da educação* é incluída no final da segunda parte. O curso de 1777/78 não mostra grandes novidades na estrutura e conteúdo, porém, nele já não se encontra a seção específica sobre o caráter da humanidade em geral e nem a seção sobre educação (provavelmente, esta foi retirada para fazer parte das discussões mais detalhadas de seu curso de pedagogia, como observa Erdmann, 1882).

No curso de 1781/82, há a divisão da primeira parte seguindo as três faculdades humanas gerais. No final da primeira parte, aparece uma seção chamada *da influência do corpo na alma* (mas não se trata de uma discussão específica do problema alma-corpo). Na segunda parte, aparece uma seção sobre as quatro raças e Kant finaliza o texto com a seção: *do caráter de toda a espécie humana*. No curso de 1784/85, aparece no final da primeira parte a seção: *da comunidade da alma com o corpo* (aqui, Kant reconhece a influência recíproca entre corpo e ânimo (*Gemüth*), fornecendo também alguns exemplos, mas considera a questão

e os exemplos difíceis de serem melhor esclarecidos). Além disso, a segunda parte é denominada *prática*, que lida com a *característica do homem*. Finalmente, no curso de 1788/89, a discussão sobre a relação entre corpo e alma não está presente e a segunda parte é denominada *doutrina do método*.

Podemos ver, então, que há uma estrutura básica mantida desde o primeiro curso de antropologia. A divisão da antropologia em duas partes gerais já está dada, embora não de forma precisa. Além disso, a estruturação informal, implícita, da primeira em três faculdades também está dada, assim como uma discussão inicial sobre o Eu e sobre as representações. Além disso, Kant discute vários temas que estão presentes em todos os textos, com algumas variações de posição e de conteúdo.

No que se refere à primeira parte do projeto antropológico de Kant, exceto por alguns detalhes, tendo em vista sua estrutura e conteúdo, ele é extremamente semelhante à psicologia empírica de Baumgarten (ver 1.2). No que se refere à segunda parte, ao que parece, as seções sobre o temperamento, caráter do sexo e caráter do povo vieram das três últimas partes do texto *Observações sobre o sentimento do belo e do sublime* de 1764. A primeira parte deste texto trata principalmente de categorias estéticas e sua relação com o ser humano, como vimos (ver 2.2). Algumas discussões acerca das categorias estéticas foram mais bem elaboradas na *Kritik der Urteilskraft (Crítica da Faculdade do Juízo)* de 1790 e as discussões que se referiam as categorias estéticas e sua relação com o homem, assim como boa parte do conteúdo do texto *Ensaio sobre as doenças mentais* (também de 1764), foram diluídas e ajudaram a compor o texto da primeira parte da antropologia pragmática. Outro detalhe importante é a semelhança entre os textos sobre o *caráter dos povos* nos cursos de antropologia pragmática e na obra final de 1798, a discussão sobre as diferentes nações nas *Observações* e a comparação de diferentes nações feita nos *cursos de geografia física*.

No texto sobre *Geografia física* (1802), notamos duas partes que poderiam ter uma relação direta com a antropologia: 1) a seção que discorre sobre o *homem* no reino animal, que inicia a segunda parte do texto; e 2) a seção que descreve e compara as diferentes nações dos quatro continentes, a qual é a terceira parte do texto. Em 1), porém, Kant discute coisas como a cor e a compleição do corpo de diferentes nações de acordo com condições geográficas e climáticas em que elas se encontram, discute algumas maneiras do ser humano mudar a sua própria figura e faz comparações entre nações no que diz respeito a sua forma física, gosto musical, gosto alimentício e gosto em relação a cheiros. Em 2), Kant faz uma descrição e comparação entre inúmeras nações dos quatro continentes em termos de: seus costumes morais e o *caráter da nação*; bebida e comida; manufaturas; ciências; linguagem;

leis; religião; produtos; características naturais. Fica claro, portanto, que, em termos concretos, a geografia física parece fornecer para a antropologia apenas aqueles conteúdos referentes ao caráter da nação, talvez algo sobre a fisionomia e alguns pontos sobre o caráter das raças¹⁷. Porém, as discussões sistemáticas acerca dos temperamentos e do caráter dos sexos estão exclusivamente no texto *Observações*. A discussão sobre *o caráter sensível e intelectual* não se encontra em nenhum dos textos mencionados, nem *o caráter da espécie*. Também não pode ser explicada por estes textos a seção introduzida *sobre a educação*. De onde vêm, então, todas essas considerações?

2.6. A Utilidade e a Finalidade da Antropologia Pragmática

O objetivo de Kant em seu curso de antropologia, deixado explícito na carta a Marcus Herz, é expor as fontes de todas as ciências, ciências da moral, da habilidade, do convívio humano, dos métodos de educar e governar seres humanos, e assim, de tudo o que pertence ao prático: a antropologia fornece os princípios subjetivos de todas as ciências, os quais têm uma grande influência na moral, religião e educação (AA 25: 734-735); a antropologia pragmática serve ao conhecimento moral do homem, pois, embora ela seja pragmática, deve-se, a partir dela, retirar os fundamentos do movimento para a moral, sem os quais a moral seria meramente escolástica e não aplicável ao mundo (AA 25: 1211); a antropologia pragmática contribuiria ainda para a teologia e história pragmática – na medida em que investiga as ações do homem no mundo (AA 25: 1211-1212); a antropologia é útil para a educação, no que diz respeito à influência que temos sobre outros; no que diz respeito à moral; e à religião (AA 25: 1437). Se juntarmos tudo isso, podemos ver que a antropologia é útil: à habilidade; ao

¹⁷ Pode-se dizer, contudo, que Erdmann (1882) e Wilson (2006), ao apontarem a geografia física como a origem do curso de antropologia pragmática de Kant, estão corretos apenas se entendermos por origem aquela referente ao *interesse* de Kant no assunto (o homem) e a *discussão de algumas ideias* a esse respeito. Porém, neste trabalho, o foco foi dado à *origem em termos de conteúdos concretos* e, neste sentido, a geografia física não fornece conteúdos amplos que irão compor a antropologia pragmática, como o faz a psicologia empírica. Além disso, o próprio Erdmann afirma que as observações de Kant na geografia física são “talentos de observação psicológica” (1882, p. 52), o que aproxima ainda mais a antropologia pragmática de conteúdos de caráter psicológico. Outro ponto importante é que o *curso de metafísica* ministrado por Kant, contendo a psicologia empírica, já tinha se iniciado no semestre de inverno de 1755/56, enquanto o de *geografia física*, ou no semestre de verão de 1756 ou no semestre de inverno de 1756/57, de qualquer forma, depois do de metafísica. Poderia muito bem ter sido o caso de o interesse de Kant em questões sobre o ser humano ter se originado por conta da psicologia empírica do curso de metafísica e ele ter buscado inserir conteúdos de suas observações no novo curso de geografia física por não existir outro mais adequado. A origem exata do interesse de Kant em questões acerca do ser humano é algo difícil de precisar.

convívio humano; à história pragmática; à moral; à educação; ao governo dos homens; e à religião.

Como vimos, Kant deixou claro em seu *Anúncio* de 1765 que não estava satisfeito com o tipo de formação que era dada aos alunos das escolas e universidades. Algo estava faltando em sua instrução e Kant buscou preencher essa lacuna pedagógica, sobretudo, com seu curso de antropologia. Para ele, esse era o modo mais eficiente de ensinar seus estudantes o pensamento crítico, isto é, não ensinar apenas conceitos filosóficos, mas sim, ensiná-los a filosofar, a pensar por si mesmos. Era uma disciplina popular, com uma linguagem popular, e desde o começo também com preocupações práticas, ou seja, não um conhecimento que simplesmente explica o mundo, mas sim um conhecimento que julga sobre o mundo e é útil para o mundo, que pode ser aplicado na vida (Wilson, 2006). De acordo com Louden (2000), a maior porção da atividade docente de Kant era devotada a tentar esclarecer mais seus estudantes sobre as pessoas e o mundo ao redor deles, para que eles pudessem ter vidas pragmaticamente e moralmente melhores. Segundo ele, a finalidade dos cursos de antropologia era produzir um curso de estudos sobre o mundo em geral, um mapa a respeito da vida comum para as pessoas se orientarem depois que sua formação educacional formal houvesse terminado. É por conta desse caráter pedagógico e educacional que Kant inclui a seção sobre educação em sua antropologia. Embora ela seja retirada da estrutura do curso, alguns de seus conteúdos e ideias mais gerais permanecem, como se pode ver com clareza no texto de 1798.

Além da concepção geral de uma melhor formação, que encerra as noções do *conhecimento de mundo*, a ideia de *pragmático*, do ensino da *prudência* e do *modo de pensar*, Kant irá ao longo do tempo reunir certas considerações que irão compor seu projeto de antropologia, derivadas principalmente de sua concepção teleológica de que o ser humano tem por finalidade última a sua humanização completa, ou seja, o homem está neste mundo para se tornar perfeitamente humano, perfeitamente moral. Kant irá elaborar de forma crítica essas ideias principalmente em seus escritos de filosofia da história e na *Crítica da Faculdade do Juízo*, particularmente, na crítica da faculdade teleológica do juízo, e elas terão influência em suas concepções sobre religião, direito, política, educação e filosofia moral. No texto de 1784, *Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht* (*Ideia de uma História Universal de um Ponto de Vista Cosmopolita*), Kant apresenta a ideia de que a espécie humana deve sair aos poucos do seu grau inferior de *animalidade* para alcançar, através do seu desenvolvimento, o grau supremo, que é o da *humanidade* (AA 8: 25). Em *Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft* (*A Religião nos Limites da Simples*

Razão, 1793), vemos uma indicação muito semelhante, que apresenta três disposições básicas do homem: 1) *animalidade*, que se refere simplesmente ao ser vivo; 2) *humanidade*, que se refere ao ser vivo e racional; 3) *personalidade*, que se refere ao ser racional e ao mesmo tempo susceptível de imputação (AA 6: 26-27). Na *Crítica da Faculdade do Juízo*, diz Kant que a *humanidade* em nossa pessoa, enquanto inteligência, é, entre todos os objetos do mundo, a única capaz do ideal de perfeição (AA 5: 56). Na obra de 1803, *Pädagogik* (*Pedagogia*), Kant diz que o destino do homem é a *humanidade* (AA 9: 442).

Em sua obra de antropologia de 1798, na seção *O caráter da espécie*, Kant diz que: “O ser humano está destinado, por sua razão, a estar numa sociedade com seres humanos e a se *cultivar, civilizar e moralizar* [...] ele está destinado a se tornar *ativamente* digno da humanidade na luta com os obstáculos que a rudeza de sua natureza coloca para ele” (AA 7: 324 – ênfase no original). E conclui: “O ser humano tem, pois, de ser educado para o bem” (AA 7: 324). Vemos aqui, portanto, a tese de Kant sobre o destino do homem ligada à conclusão de que ele precisa ser educado para alcançar esse destino. Kant diz, com efeito, que o homem é um *animal potencialmente racional* (*animal rationabile*), isto é, dotado de razão, que tem a capacidade para ser racional, mas que precisa, no entanto, desenvolver tal capacidade; assim, ele se torna verdadeiramente um *animal racional* (*animal rationale*) (AA 7: 321-22). O animal dotado de razão pode fazer de si um animal racional e nisso, diz Kant, ele primeiro *conserva* a si mesmo e a sua espécie; segundo, a exercita, instrui e *educa* para a sociedade doméstica; terceiro, a *governa* como um todo sistemático (ordenado segundo princípios da razão) próprio para a sociedade (AA 7: 322).

A conexão entre a antropologia de Kant e suas considerações pedagógicas é reconhecida por muitos autores (e.g. Brandt, 2003; Erdmann, 1882; Louden, 2000, 2003; Schmidt, 2007; Wilson, 2006; Wood, 2003). Em sua obra *Pedagogia*, de 1803, Kant diz que na educação, o homem deve: 1) ser *disciplinado*; 2) tornar-se *culto*; 3) tornar-se *prudente*; e 4) cuidar da *moralização* (AA 9: 449-450). O primeiro passo significa apenas impedir que a animalidade prejudique o caráter humano. O segundo abrange a instrução e vários conhecimentos, trata-se da criação de habilidades condizentes com o fim que se almeja, por exemplo, ler e escrever, tocar um instrumento musical. O terceiro é um tipo de cultura e se chama civilidade: o homem deve tomar seu lugar na sociedade, ser querido e ter influência, isso requer cortesia, gentileza e a prudência de se servir de outros homens para os próprios fins; além disso, há aqui influências da época em que o indivíduo está inserido. O quarto passo significa que não basta ao homem ser capaz de toda sorte de fins, ele precisa saber

escolher apenas os bons fins e bons são aqueles aprovados por todos e que podem ser ao mesmo tempo fins de cada um.

O sistema geral de pedagogia proposto por Kant tem duas divisões gerais: *educação física* e *educação prática (ou moral)*. A primeira, que temos em comum com os animais, se refere aos cuidados com a vida corporal. A segunda, diz respeito à construção (cultura) do homem, para que possa viver como um ser livre. Esta se divide em 1) cultura *escolástica* ou mecânica, que diz respeito à *habilidade*; 2) formação *pragmática*, a qual se refere a *prudência*; 3) cultura moral, tendo em vista a *moralidade*. A primeira o permite conseguir todos os seus fins e lhe dá um *valor em relação a si mesmo, como um indivíduo*. A segunda o prepara para *tornar-se um cidadão e lhe confere um valor público*; ele aprende tanto a tirar partido da sociedade para seus fins, como a conformar-se com ela¹⁸. A terceira lhe dá um *valor que diz respeito a toda espécie humana*. A formação moral, de acordo com Kant, deve ser praticada desde o princípio, concomitantemente com a educação física, pois, de outro modo, se enraizariam muitos defeitos, a ponto de tornarem vãos todos os esforços da arte educativa. Podemos perceber, portanto, inúmeras semelhanças entre a pedagogia e a antropologia de Kant, assim como uma relação bastante estreita entre as duas.

Kant parece considerar dois níveis de educação gerais: a *educação escolar/universitária* e a *educação popular*. A primeira é feita nas escolas e universidades e sua função é, primeiro, *disciplinar*, mas mais essencialmente fornecer *habilidades*, tanto de ler e escrever ou tocar um instrumento musical, quanto adquirir uma habilidade específica para trabalhar, isto é, um ofício. Nesse sentido, uma antropologia geral, enquanto conhecimento do homem, poderia contribuir para facilitar essa aprendizagem nas escolas e universidades. O homem pode ter um ofício e ser muito hábil nele. Isso não significa, contudo, que ele, ao se inserir na sociedade, não terá a cabeça cheia de insanidades. Para que isso não ocorra (e essa é uma grande preocupação de Kant) é preciso um segundo tipo de instrução, uma instrução ou educação *popular*. Tudo indica que a *antropologia pragmática* foi pensada por Kant para desempenhar exatamente ou principalmente esse papel. Kant não buscava ensinar seus alunos a ler ou escrever, a ser um artesão, sapateiro, médico, músico, advogado etc. com seus cursos de antropologia pragmática. Ele buscava torná-los mais *civilizados*, isto é, cidadãos mais bem preparados para serem inseridos na sociedade e saberem lidar com seus concidadãos de forma prudente. Além disso, a antropologia pragmática contém uma teoria da ação racional no nível da prudência (enquanto capacidade

¹⁸ Para Kant a formação escolástica é anterior, pois a prudência pressupõe a habilidade, uma vez que aquela consiste na capacidade de usar bem e com proveito a habilidade própria (AA 9: 455).

prática distintiva), dado que agentes racionais finitos também têm como finalidade a sua própria felicidade (Kain, 2003). Neste sentido, o agente livre age de acordo com leis racionais auto-impostas, contudo, não-morais. A ideia presente nos cursos de Kant e na obra de 1798 é a de que a faculdade de desejo envolve muito mais do que uma sensação passiva, ela se relaciona com vontade e ação, não mero sentimento. Pode-se, dessa forma, analisar o conjunto de elementos conativos do homem (desejos, inclinações, instintos, propensões, afetos, paixões etc.) e o conjunto de objetos aos quais eles são direcionados. Tomando por base esse conhecimento sobre nós mesmos e sobre os outros, nós teremos mais chances de viver bem, de escolher os melhores meios para satisfazer nossas vontades e obter a felicidade. Mas para que possamos escolher esses meios, precisamos ser livres. A ação de um agente racional não é comportamento causado completamente por forças externas, é uma ação através de uma regra geral, um princípio escolhido por meio de uma deliberação racional; uma capacidade de refletir e agir de forma contrária as nossas inclinações sugere um lugar para razão e julgamento (Kain, 2003). E na medida em que o ser humano age conforme seus princípios e seu julgamento para aplicá-los, pode-se dizer que possui um caráter, isto é, uma “forma/modo de pensar” (*Denkungsart*). A formação deste caráter, de acordo com bons princípios, é uma finalidade da antropologia pragmática de Kant. A razão deve direcionar o instinto, resolver conflitos entre inclinações e, de forma mais geral, harmonizar os vários fins do agente (Kain, 2003).

Não obstante, parece também muito coerente pensar que alguma antropologia contribuiria com a moralidade ou que possa haver algum tipo de ligação entre uma antropologia pragmática e uma antropologia moral (como defendem, por exemplo, Frierson, 2003; Loudon, 2000, 2003; Stark, 2003; Wilson, 2006; Wood, 2003). Mas não parece que a antropologia pragmática, especificamente, tenha sido desenvolvida para lidar com questões particularmente morais. Tanto a própria ideia de pragmático delineada por Kant na maioria das vezes quanto os próprios conteúdos da antropologia pragmática, os quais tocam em níveis de discussões sobre a moral no homem somente de forma extremamente escassa, e muito pouco clara, parecem indicar isso. De fato, é bastante defensável que um conhecimento do ser humano possa ser útil para facilitar algum tipo de instrução moral, mas esta não parece ser a preocupação principal de Kant em sua antropologia pragmática (como indicam Kain, 2003; Kühne-Bertram, 1983; Sturm, 2009), na qual o nível da prudência parece ser, com efeito, o mais visado.

O que pertence de forma mais específica a uma antropologia moral foi indicado por Kant mais claramente em *Die Metaphysik der Sitten* (*A Metafísica dos Costumes*, 1797).

Segundo ele, tal campo de conhecimento deve tratar das condições subjetivas na natureza humana que obstam ou auxiliam as pessoas a cumprir as leis de uma metafísica da moral, esse conhecimento “se ocuparia do desenvolvimento, difusão e fortalecimento dos princípios morais (na educação, na instrução escolar e instrução popular), e de outros ensinamentos e preceitos baseados na experiência” (AA 6: 217). Nesta obra, Kant discute sua doutrina da virtude, e mais precisamente: 1) *os deveres que os seres humanos têm para consigo mesmo*, relacionados com a sua própria perfeição; e 2) *os deveres que os seres humanos têm para com os outros*, que se referem à felicidade das outras pessoas.

Em sua obra pedagógica, Kant indicou novamente em que sentido um conhecimento do homem poderia ser útil para a formação moral humana. Na parte em que discute o ensino moral, ele diz que a moralidade se refere ao caráter e que se se quiser formar um bom caráter é preciso antes domar as paixões (AA 9: 486). O caráter moral pode ser solidificado nas crianças através do ensino dos deveres a cumprir por meio de exemplos e regras; os deveres são: 1) *deveres para consigo mesmo*, que consistem, de forma geral, em conservar certa dignidade interior não renegando em nossa própria pessoa a dignidade da natureza humana; e 2) *deveres para com os demais*, que consistem em se respeitar e atentar para os direitos humanos, procurando assiduamente que eles sejam postos em prática, refletir sobre o que é justo ou injusto, não humilhar outros seres humanos, buscar ser franco e não ser arrogante etc.. Kant faz ainda uma breve classificação dos apetites, vícios e virtudes do ser humano e examina a questão sobre se o homem é bom ou mau por natureza. Nota-se uma grande semelhança entre as discussões presentes nesta parte da obra e aquelas presentes na *Metafísica dos Costumes*.

Também em *Pedagogia*, há reflexões acerca da relação entre religião e educação, sobre como se deve explicar o conceito de Deus para as crianças, sobre a necessidade de a religião estar ligada à moral, a importância de se ensinar as crianças a lei que elas têm dentro de si e a dignidade de ser feliz – considerações que tocam em muitos pontos daquelas feitas em *A religião nos Limites da Simples Razão*. Certamente, um conhecimento do homem em geral e seu desenvolvimento poderia favorecer esse ensino. E uma vez que o homem, por sua própria natureza, necessita ingressar em uma sociedade civil, um conhecimento antropológico também poderia ser de grande auxílio para o estabelecimento de uma constituição civil excelente e da união dos estados em uma grande federação – cujos fundamentos foram delineados principalmente nos textos de filosofia da história, na *Metafísica dos Costumes* (mais precisamente, na *Doutrina do Direito*) e em *Zum ewigen Frieden (Para a Paz Perpétua*,

1795). Mediante a progressiva organização dos cidadãos na terra, seria possível realizar um sistema cosmopolita unificado (AA 7: 333).

É aparentemente neste sentido que um conhecimento antropológico se mostra útil para a educação em seus vários níveis, para o governo dos homens e para a religião. Em outras palavras, é através de um conhecimento bem fundamentado do homem que se poderia realizar uma educação excelente deste homem, de modo a alcançar dois grandes projetos estabelecidos por Kant em sua filosofia: 1) o de buscar a paz perpétua entre todas as nações, entre todos os seres racionais, através da melhoria progressiva das leis que compõe as constituições dos estados, da criação de leis internacionais bem fundamentadas e de uma união progressiva dos estados em uma grande federação que respeite a soberania e peculiaridades de cada nação, mantendo a paz e a justiça entre elas (AA 6: 344; 8: 354; cf. 7: 327, 330, 331; 8: 22, 24, 27); 2) o projeto de estabelecer uma comunidade ética, como uma religião universal organizada (AA 6: 93ff.; cf. 7: 59, 66-67, 332). A função e finalidade de tais projetos, de acordo com Kant, seria a de conduzir os seres humanos juntos para o ideal de *humanidade*, o objetivo da *melhoria moral coletiva da espécie humana*, sendo que essa é a finalidade última, a mais importante, de toda a humanidade (AA 7: 324-325; cf. 6: 60; 8: 21, 115; 9: 442, 449).

Podemos concluir, a partir das análises feitas neste capítulo, que tanto o conceito de antropologia quanto o conceito de pragmático já estavam presentes na tradição, sendo que o objeto da antropologia era tradicionalmente definido como sendo o *homem*, uma junção entre a alma (com um componente racional) e o corpo. A antropologia de Kant também é definida como o *conhecimento do homem em geral*, mas ela possui uma parte que consiste em um conhecimento *teórico/especulativo/fisiológico* e outra que consiste em um conhecimento *pragmático*, sendo este último uma aplicação do conhecimento teórico e, nesse sentido, seu fundamento é o *conhecimento de mundo*. Na estrutura da antropologia do ponto de vista pragmático, vemos que sua primeira parte apresenta enormes semelhanças com a psicologia empírica de Baumgarten, sendo que o manual deste autor também foi usado para os cursos de antropologia. Na segunda parte do curso e do texto de 1798, há uma tentativa de explicar ações racionais de agentes livres no nível pragmático da prudência (que visa em geral à civilidade, sociabilidade e felicidade), além disso, lida com a formação do *modo de pensar* de que o homem é capaz. Da forma como Kant estabelece essa investigação, ela é sem precedentes na tradição alemã, sendo que inúmeros pontos de vista do filósofo sobre o ser humano contribuíram para a configuração da segunda parte deste projeto; porém, uma relação

entre a psicologia e a capacidade prática do ser humano já havia sido indicada na tradição, assim como a possível utilidade da psicologia (e especialmente da psicologia empírica) para as ciências práticas. Além disso, muitos dos conteúdos da segunda parte do projeto, uma vez que são observações do comportamento humano, da natureza humana, da ação/conduita racional humana, poderiam ser classificados como observações e investigações também *psicológicas*. Portanto, dizer que o projeto de antropologia pragmática como um todo contém muitas noções de psicologia parece ser algo bastante coerente. Por fim, pode-se notar a relação deste projeto com interesses e finalidades muito importantes na filosofia de Kant, a saber, em relação à educação, religião, política, direito, a moralização da espécie humana e seu desenvolvimento tendo em vista o ideal de *humanização*. Que existe uma relação e grande semelhança entre algumas ideias antropológicas e psicológicas na filosofia de Kant parece já estar claro. É preciso agora estabelecer, de forma mais precisa, em que medida este projeto antropológico de Kant, delineado e exposto em linhas gerais neste capítulo, se relaciona com as ideias do filósofo a respeito da psicologia empírica. É o que faremos no capítulo seguinte.

CAPÍTULO 3: A RELAÇÃO ENTRE A PSICOLOGIA EMPÍRICA E A ANTROPOLOGIA PRAGMÁTICA

3.1. Psicologia Empírica e Antropologia Pragmática de 1770 a 1780

O primeiro aspecto importante a ser considerado em relação à psicologia empírica deste período se refere à sua relação com a metafísica. A esse respeito, a *Preleção sobre Metafísica* da metade dos anos de 1770 nos fornece indicações importantes. Kant apresenta, na parte referente à psicologia empírica, uma estrutura do conhecimento metafísico. Ele começa dizendo que nas partes da metafísica anteriormente tratadas (isto é, seguindo Baumgarten, ontologia e cosmologia) se considerou a natureza em geral. Na cosmologia, diz Kant, pode-se falar da natureza de duas formas: 1) das *coisas em geral* (da natureza do mundo); nesse sentido, o conceito se refere à *forma* e, assim, natureza *não significa um objeto*; 2) da natureza como *soma de todos os objetos dos sentidos*; o conhecimento destes objetos dos sentidos, porém, é *fisiologia*,¹⁹ e este conhecimento pode ser *empírico* e *racional* (AA 28: 221). A fisiologia também pode ser dividida de acordo com o seu objeto. Assim, tem-se a *fisiologia do sentido interno* e a *fisiologia do sentido externo*; esta é *física*, aquela é *psicologia*, e ambas podem ser *empíricas* e *racionais* (AA 28: 222). A psicologia racional é o conhecimento de objetos obtido a partir de um conceito da razão; a *psicologia empírica*, porém, é o *conhecimento dos objetos a partir de princípios da experiência* e é, nesse sentido, *conhecimento dos objetos do sentido interno* na medida em que são retirados da experiência (AA 28: 222). Nem a psicologia empírica nem a física empírica, diz Kant, pertencem à metafísica, pois ambas são doutrinas da experiência, ao passo que a metafísica é uma ciência da razão pura. Psicologia racional e física racional, de fato, pertencem à metafísica, porque seus princípios são adquiridos a partir da razão pura (AA 28: 223).

Também neste texto, Kant explica porque a psicologia empírica foi posta erroneamente na metafísica. Segundo ele, a causa é dupla. Primeiro, porque não se sabia exatamente o que é metafísica, não se sabia determinar seus limites e assim se pôs muito mais nela do que realmente pertence a ela. Segundo, porque:

[...] a doutrina da experiência dos aparecimentos da alma não chegou a qualquer sistema, de forma que isso pudesse ter constituído uma disciplina acadêmica separada. Se ela fosse tão grande quanto a física empírica, ela teria sido separada da metafísica pelo seu vasto

¹⁹ Dessa forma, “fisiologia é distinguida da filosofia transcendental, onde também o objeto é tomado não a partir da experiência, mas sim a partir da razão pura” (AA 28: 222).

conteúdo. Mas porque ela era pequena e não se quis abrir mão dela completamente, ela foi colocada na metafísica junto com a psicologia racional, e o costume não pode ser facilmente abolido. Mas agora ela se tornou bastante grande e ela irá adquirir uma magnitude quase tão grande quanto a da física empírica. *Ela também merece ser exposta separadamente, assim como a física empírica*; pois o conhecimento do homem de nenhuma forma é inferior ao conhecimento dos corpos; de fato, de acordo com o valor, ela é muito mais preferível do que esta. Se ela se tornar uma disciplina acadêmica, estará em posição de obter a sua magnitude completa (AA 28: 224 – ênfase no original).

A psicologia empírica, nesta passagem, é claramente tratada como um sinônimo de “conhecimento do homem”, isto é, antropologia. Novamente, ela está em paralelo com o conhecimento dos corpos. Além disso, algo bastante significativo é o grande valor que Kant atribui a esse tipo de conhecimento, *valor que inclusive supera o da física empírica*.

O paralelo entre psicologia empírica e física é mostrado desde o curso de metafísica do período de 1762-64, e é tornado explícito na dissertação de 1770. Na *Preleção sobre Antropologia* de 1772/73 (Collins), um paralelo semelhante é estabelecido: a antropologia “tem uma semelhança com a *fisiologia do sentido externo*, na medida em que em ambas as causas do conhecimento são tomadas a partir da experiência e observação” (AA 25: 7 – itálicos meus). Neste mesmo curso, Kant discute o fato de que a ciência do homem foi considerada tradicionalmente como parte dependente da metafísica. Segundo ele, isso aconteceu talvez porque na metafísica “precisa-se tomar tudo de si mesmo”, e por isso, “todas as partes da metafísica eram vistas como consequências da doutrina da alma” (AA 25: 8). Mas isso é um erro, porque “a metafísica não tem nada que ver com o conhecimento da experiência” (AA 25: 8). Sendo assim, a “psicologia empírica pertence tão pouco quanto a física empírica à metafísica” (AA 25: 8). Vemos, portanto, que Kant justifica o erro de colocar a psicologia empírica na metafísica em seu curso de antropologia tratando-a, ao mesmo tempo, como conhecimento do homem.

Na outra *Preleção sobre Antropologia* de 1772/73 (Parow), Kant diz que “a psicologia empírica é um tipo de doutrina da natureza” (AA 25: 243). Ela “trata dos aparecimentos da nossa alma que constituem um objeto do nosso sentido interno, e certamente da mesma forma como a doutrina da natureza empírica, ou física, trata dos aparecimentos” (AA 25: 243). Kant também diz novamente aqui que a psicologia empírica não pode ser parte da metafísica, uma vez que esta trata de conceitos puros que vem somente da razão. O erro de colocá-la neste âmbito, segundo ele, ocorreu porque os antigos tinham pouco conhecimento empírico da alma e também porque eles tratavam a metafísica como uma “psicologia ampla”, pois a “alma é um objeto do sentido interno; a partir da alma, porém, todos os conceitos do entendimento se originam” (AA 25: 243). Já que, segundo Kant, agora nós temos um grande conjunto das

fontes das ações humanas, ou de vários aparecimentos da alma, principalmente por conta de escritores ingleses, “nós podemos apresentar essa doutrina assim como a física” (AA 25: 243). Enquanto a psicologia empírica esteve na metafísica, ela permaneceu muito limitada; ela “merece também um curso particular”, em parte, porque “ela não pertence absolutamente à metafísica”, em parte, porque “ela pode ser aprendida sem que as ciências precedentes²⁰ sejam necessárias” (AA 25: 244). Pode-se aprender aí “as fontes de todas as ações humanas e o caráter dos homens em contexto”, que só se encontram “dispersos aqui e ali nas ciências, romances e tratados morais” (AA 25: 244). Novamente aqui, há uma identidade entre o conhecimento do homem, isto é, antropologia, e a psicologia empírica.

Observa-se, então, a partir destas passagens, a mesma tese da *Dissertação* de 1770: a psicologia empírica é tratada como um conhecimento da natureza, que não pertence à metafísica. Ela se liga aos objetos da experiência interna e pertence nesse sentido a uma *fisiologia*, a qual significa simplesmente conhecimento da natureza. Há também o mesmo paralelo com a física empírica, apresentado na dissertação. Porém, a psicologia empírica e o conhecimento do homem são uma única e mesma coisa.

Na segunda metade da década de 1770, no entanto, uma divisão clara será inserida no âmbito do conhecimento do homem e terá consequências significativas para a psicologia empírica. O primeiro texto em que isso se apresenta de forma um pouco mais clara é *Von den verschiedenen Racen der Menschen (Das Diferentes Raças de Seres Humanos, 1775)*, que aparece também como anúncio das preleções de Kant sobre geografia física e antropologia. Nele, é dito que os campos da natureza e do homem tomados de forma particular são objetos da física e da psicologia empírica; se considerados, porém, cosmologicamente ou em relação com o todo, são objetos da geografia física e da antropologia (AA 2: 443). O que Kant está dizendo aqui é que existem duas acepções para os termos “natureza” e “homem”: uma em sentido particular e outra em sentido geral. Se pensarmos esses termos em sentido particular, ou seja, fenômenos (aparecimentos) do sentido externo e do sentido interno, eles se referem à física empírica e à psicologia empírica; porém, em sentido geral, ou seja, toda a experiência possível que se pode ter do fenômeno “natureza” e do fenômeno “homem”, tanto em termos de conceitos e teorias quanto em termos da experiência real da vida, então eles se referem à geografia física e à antropologia.

Estas distinções são aprofundadas, mais bem elaboradas e esclarecidas na *Preleção sobre Antropologia* de 1775/76, como vimos no capítulo 2, através do desenvolvimento mais nítido da noção do conhecimento pragmático. Kant estabelece que os conhecimentos são de

²⁰ Provavelmente, seguindo Baumgarten, ontologia e cosmologia.

dois tipos, teóricos e pragmáticos, sendo que o fundamento deste último é o conhecimento de mundo, o qual consiste em uma aplicação do conhecimento teórico ao mundo (AA 25: 469). Ao mesmo tempo, Kant busca relacionar o conhecimento psicológico com o conhecimento teórico: é preciso estudar a humanidade “não, porém, psicológica ou especulativamente, mas sim pragmaticamente” (AA 25: 471). Aqui, pela primeira vez, conhecimentos psicológicos são relacionados à parte especulativa do conhecimento do homem, mas ainda não há uma separação clara entre dois campos dentro deste conhecimento:

[...] o campo do homem já está bem ampliado e merece, portanto, ser apresentado conjuntamente, enquanto um todo, e não perto de outras ciências, pois a física é o conhecimento dos objetos do sentido externo e o conhecimento do homem, enquanto objeto do sentido interno, consiste em tal campo. Consequentemente, esse campo merece justamente tal esforço, e merece ser tratado como uma ciência acadêmica, assim como a física. E em última análise, o homem é muito mais digno de ser estudado, e tais tratamentos o tornam digno, do que toda a natureza corpórea. Acreditava-se que há muito pouco pra se falar sobre ele (o campo do homem) em uma ciência; por esse motivo, ele, que constitui a psicologia empírica, foi empurrado para a metafísica – na verdade para a psicologia – à qual ele não pertence de modo algum, na medida em que a metafísica não tem nada a ver com uma ciência empírica (AA 25: 473).

A tese sobre a relação da psicologia empírica com a metafísica é novamente mantida, assim como o paralelo com a física empírica, e há ainda aqui uma semelhança muito grande entre a psicologia empírica e o conhecimento do homem. Isso ocorre provavelmente porque o campo teórico e o campo pragmático ainda não haviam sido separados enquanto matérias distintas, mas apenas em um plano conceitual, apenas enquanto modos diferentes de se conceber o mesmo conhecimento. Mas a tese de que o conhecimento do homem (antropologia) é duplo é novamente mantida na *Preleção sobre Antropologia* de 1777/78: pode-se obter o conhecimento do homem de duas formas: de uma forma *especulativa* e de uma forma *pragmática* (AA 25: 733). Dessa vez, há uma divisão mais clara no campo do conhecimento do homem. Porém, a contraposição aqui é entre especulativo e pragmático, ou seja, especulativo mais uma vez parece ser o mesmo que teórico.

Além da distinção feita por Kant em sua antropologia entre o conhecimento teórico/especulativo do homem e o conhecimento pragmático, consolida-se também a sua preferência por tratar o conhecimento pragmático em seus cursos e, assim, uma separação ainda mais clara entre o conhecimento teórico e pragmático é feita – uma separação entre duas matérias distintas. Porém, o conhecimento pragmático é uma aplicação do conhecimento teórico, ou seja, ele necessita de conhecimento teórico, o qual diz respeito à psicologia empírica. A consequência disso é que Kant não pode mais tratar todos os conteúdos da

psicologia empírica dentro de sua antropologia (agora exclusivamente pragmática), mas, ao mesmo tempo, ele precisa tratar de alguns conhecimentos teóricos dentro dela, para que eles possam ser aplicados às suas questões. É exatamente isso o que ele faz, como mostra a carta de 1778 a Marcus Herz: “minha discussão sobre a psicologia empírica é agora mais breve, desde que eu comecei a lecionar em antropologia” (AA 10: 242). Os conteúdos de psicologia empírica sempre estiveram na antropologia de Kant, mas esses dois campos de conhecimento foram diferenciados a partir da introdução do caráter pragmático; no entanto, a antropologia ainda precisa de conhecimentos teóricos. O resultado disso é que a psicologia empírica não é desenvolvida como a antropologia pragmática, e o que sobra para ela são seus conhecimentos teóricos mais básicos. Porém, na verdade, psicologia empírica e antropologia continuam sendo termos muito semelhantes (algumas vezes ainda parecem ser idênticos, como antes), a diferença é apenas o caráter pragmático.

Em relação aos conteúdos da psicologia empírica neste período, o curso de metafísica também nos fornece informações importantes²¹. De acordo com Kant: “Eu sinto a mim mesmo tanto como *passivo* quanto também como *ativo*” (AA 28: 228 – ênfase no original). O que pertence à capacidade na medida em que se é passivo, pertence à capacidade mais baixa; o que pertence à capacidade na medida em que se é ativo, pertence à capacidade mais alta. Três coisas pertencem à capacidade: 1) representações; 2) desejos; e 3) o sentimento de prazer e desprazer. Existem, assim, três faculdades fundamentais: 1) faculdade de representação; 2) faculdade de desejo; 3) faculdade de prazer e desprazer. E todas têm uma parte superior e inferior. É exatamente essa estrutura que Kant segue no texto. Primeiro, ele discute a faculdade inferior de conhecimento, isto é, a sensibilidade; depois, considera a faculdade superior, ou seja, o entendimento; em seguida, a faculdade de prazer e desprazer; e, além disso, a faculdade de desejo. Por fim, há uma seção sobre a interação (comércio) da alma com o corpo. Portanto, existe uma enorme semelhança entre a psicologia empírica de Baumgarten (ver 1.2.), a primeira parte da antropologia pragmática (ver 2.5.) e esta psicologia empírica (baseada em Baumgarten) presente no curso de metafísica de Kant deste período. No que se refere às partes fundamentais da sua estrutura, os três projetos são quase idênticos.

Muitos autores reconhecem que a psicologia empírica de Baumgarten está diretamente relacionada com a proposta antropológica de Kant (Brandt, 1997, 1999, 2003; Erdmann, 1882; Hatfield, 1998; Jacobs, 2003; Kain, 2003; Klemme, 1995; Leary 1982; Loudon, 2000;

²¹ Até o início da década de 1770, todo o conteúdo da psicologia empírica ainda era tratado nos cursos de metafísica, mas a criação (e desenvolvimento) do curso de antropologia provocou alterações neste âmbito, isto é, uma perda de alguns conteúdos, como vimos. Contudo, não foram alterações nas partes básicas da estrutura e conteúdo do curso, como iremos ver.

Stark, 2003; Sturm, 2006, 2009; Wilson, 2006; Wood, 2003; Zammito, 2002). Contudo, não há estudos que mostrem de forma mais clara em que exatamente consiste essa relação. Através do exame feito neste trabalho, podemos já apresentar algumas semelhanças de forma mais concreta: 1) a simples comparação dos conteúdos da parte referente à psicologia empírica da metafísica de Baumgarten com o primeiro curso de antropologia pragmática oferecido por Kant e a primeira parte da *Antropologia* de 1798 já indica uma grande semelhança; 2) a alma é a fonte das faculdades humanas em ambos os projetos; 3) há uma estrutura comum em ambos os projetos (embora Baumgarten não deixe explícito quais são as faculdades mais fundamentais) que envolve três faculdades da alma humana: cognitiva, sensitiva e conativa; 4) discussões sobre representações, sensações, imaginações, ficções, prazer e dor, volições, sobre várias faculdades e capacidades do ser humano, sobre o uso saudável das faculdades (talentos), sobre o uso não-saudável das faculdades e os problemas causados por isso (doenças ou problemas da alma/mente), são feitas em ambos os projetos, e existem inúmeros outros detalhes de conteúdos que se assemelham.

Tendo isso em vista, podemos dizer que Kant percebeu na proposta de psicologia empírica de Baumgarten uma fonte de enorme utilidade tanto para seu entendimento do que seja uma psicologia empírica quanto para a configuração de sua proposta de antropologia, que se liga àquela diretamente. Mas, como foi visto, existem outros elementos que Kant utilizou para completá-la ao longo do tempo, como por exemplo, seus textos *Observação sobre o sentimento do belo e do sublime*, *Ensaio sobre as doenças mentais*, e alguns pontos relacionados à suas ideias sobre *geografia física*, *filosofia da história* e *teleologia*. Portanto, embora exista quase uma identidade entre o primeiro curso de antropologia pragmática e a psicologia empírica de Baumgarten, se considerarmos a obra final de *Antropologia* (1798), seu caráter pragmático e todos os acréscimos feitos por Kant ao longo do tempo, observamos que o projeto antropológico de Kant não pode de nenhuma forma ser reduzido à psicologia empírica de Baumgarten – o projeto kantiano é muito mais abrangente, não obstante a psicologia empírica de Baumgarten seja sua base fundamental, no que se refere à primeira parte.

No que diz respeito ao objeto de investigação da psicologia empírica, ele é normalmente identificado como sendo o sentido interno, cujo objeto tradicional é a alma e seus fenômenos (aparecimentos) internos. Mas o que Kant entende neste período por “alma” e “sentido interno”?

O conceito de um ser pensante, ou seja, o termo geral “alma” foi traduzido por “anima” no idioma latino e permaneceu da mesma forma em Baumgarten. Na sua psicologia

racional, Baumgarten determina a natureza e a essência da alma. Primeiramente, partindo do que já tinha encontrado em sua psicologia empírica, ele reafirma que a alma “se encontra na mais exata comunidade com um corpo humano” (Baumgarten, 1783/2004, p. 179, § 545). Em seguida, ele mantém que a alma humana representa para si o seu corpo e o movimenta voluntariamente (portanto, tem uma capacidade locomotiva, isto é, de colocar algo fora de si em movimento), além de desejar, detestar e agir (§ 546). Finalmente, Baumgarten chega aos novos elementos da sua definição, dizendo que a alma é uma substância (mônada)²² finita (§ 547-548), não tem nenhuma extensão, não é material nem corporal, não preenche nem um lugar no espaço, e é também absolutamente indivisível e fisicamente incorruptível (§ 550-551). Além disso, “uma alma que possui entendimento é um espírito” (Baumgarten, 1783/2004, p. 179, § 547). Isso quer dizer que a alma do homem, por possuir entendimento, pode ser considerada um espírito, o qual possui não apenas livre-arbítrio, mas também liberdade. Devido a essa caracterização da alma humana, Baumgarten nega que ela possa ser medida como as coisas extensas. Ele diz que, se a alma pode ser consciente de algumas coisas, então ela tem uma faculdade de conhecimento, que pode ser apenas inferior ou também superior (§ 591). No primeiro caso, ela é uma alma meramente sensitiva, e o animal que a possui é um animal irracional. Porém, o animal cuja alma é um espírito (uma alma que possui entendimento/faculdade de conhecimento superior) é um animal racional. Portanto, “o homem é um animal racional” (Baumgarten, 1783/2004, p. 199, § 591).

As almas dos animais irracionais estão na mais exata comunidade com um corpo animal, portanto, elas representam seu corpo e são forças que representam para si o mundo de acordo com a posição do seu corpo no mundo. Consequentemente, são substâncias, mônadas, coisas simples; são finitas, indivisíveis, incorruptíveis; não são materiais, são incorpóreas e possuem todas as capacidades sensíveis: sensação, imaginação, previsão, desejo, aversão, livre-arbítrio sensível, impulsos sensíveis, repulsa cega, instintos sensíveis e paixões (§ 592). As almas dos animais irracionais, porém, não possuem entendimento e, portanto, não são espíritos, não tem personalidade, nem razão, nem faculdade de desejar superior, nem liberdade.

Podemos notar que existe uma grande diferença entre o conceito de alma e de espírito em Baumgarten. A característica necessária para se classificar uma dada substância como alma é a consciência ou o fato de ela ser consciente de algo, isto é, simplesmente possuir

²² Uma mônada, para Baumgarten, é uma substância simples (que não é composta por outras substâncias) (§153) e não ocupa um espaço, portanto, não possui extensão (§ 162-163). Suas “partes” são o substancial e os acidentes, que nela mesma são existentes (§ 157).

algum grau de consciência. O espírito possui entendimento ou faculdade de conhecimento superior, ou seja, é capaz de ser consciente de coisas de forma distinta. Nem toda alma possui faculdade de conhecimento superior, como, por exemplo, a dos animais. Portanto, nem todas as almas são espíritos. Além de ter consciência, toda alma precisa estar ligada com o corpo na mais exata comunidade, o que não ocorre com o espírito, que possui realidade/efetividade independente do corpo. Mas quando um espírito se liga a um corpo, aí então ele se torna uma alma que possui espírito.

Kant também utiliza diversas vezes a terminologia latina e o termo *anima*, o qual ele traduz geralmente por *Seele*. Seguindo Baumgarten, Kant diferencia muitas vezes a alma de “espírito” (*Geist* em alemão; *mens* em latim) e “ânimo” (*Gemüth* em alemão; *animus* em latim). A alma era o objeto tradicional da psicologia (empírica e racional). Por outro lado, há o conceito de homem (*Mensch*, no alemão), que tradicionalmente na Alemanha do período é objeto da antropologia. Contudo, o homem é um ser formado por um corpo e uma alma e é exatamente nesse ponto que psicologia e antropologia parecem se misturar.

Nos escritos iniciais de Kant, o *sentido interno* consiste na capacidade de fazer das suas próprias representações objetos de seus pensamentos, e é uma capacidade fundamental, que só pode pertencer a seres racionais, na qual toda a faculdade superior está baseada e é a faculdade pela qual o julgar é possível – se um ser pode julgar, então possui a capacidade cognitiva superior; e os animais não podem julgar (AA 2: 60). Portanto, o sentido interno aqui está relacionado com a capacidade superior de conhecimento, o que torna o homem um animal racional. Porém, no texto *Sonhos de um visionário* (1766), parece haver um duplo conceito de alma e um duplo conceito da forma como a alma representa a si mesma. Kant diz que a representação que a alma humana tem de si mesma *como um espírito* através de uma intuição imaterial é inteiramente distinta daquela representação em que sua consciência representa a si mesma *como um homem*, através de uma imagem que tem sua origem na impressão de órgãos corporais, e que só é representada em relação a outras coisas materiais (AA 2: 337). Ele diz que a representação de si mesmo (isto é, da alma) como um espírito em homem algum é conceito intuitivo e de experiência (AA 2: 338), ou seja, há já aqui uma indicação de um nível de representação de si que não se liga à experiência.

Com o tempo, Kant irá desenvolver diferentes maneiras de se conceber o conceito de alma ou Eu, as quais aparecem de forma muito semelhante tanto em seus cursos de antropologia quanto nos de metafísica e em algumas de suas obras. Nos cursos de antropologia do período, vemos que: “[t]odo homem tem em si como que uma dupla personalidade: o *Eu como alma* e o *Eu como homem*”; o Eu genuíno é algo substancial,

simples e persistente; o Eu como homem é mutável (AA 25: 13 – itálicos nossos). A alma é substância, simplicidade, espontaneidade, o Eu próprio significa a alma, ou o interno; e a representação do Eu e a capacidade de apreender os pensamentos é a diferença essencial do homem em relação aos outros animais (AA 25: 473). O corpo é um objeto externo dos meus sentidos, diz Kant, mas o Eu é visto através do sentido interno, eu observo a mim próprio (AA 25: 473-474). Além disso, *Geist* ou *Seele* é o sujeito que pensa, é ativo; *Gemüth* é passivo (AA 25: 474). O *homem* pode ser duplamente considerado: como *animal* e como *inteligência*: enquanto animal ele é capaz de sensações, impressões e representações; enquanto inteligência ele é consciente de si mesmo, o que está no fundamento de todas as faculdades superiores; enquanto inteligência ele tem o poder sobre sua condição e sua animalidade, e nesse sentido se chama *Geist* (AA 25: 475). “O Eu genuíno no sentido especulativo nós denominamos *Seele*; no popular, porém, isso é *Mensch*, sem distinção entre corpo e alma [...]. Por *Seele* entendemos também a expressão *Gemüth*” (AA 25: 861). A partir disso, percebemos que a alma (*Seele*) pode significar: 1) o Eu genuíno ativo, *Geist*; 2) o Eu passivo, *Gemüth*; mas ainda há o Eu em sentido popular, em que não há distinção entre corpo e alma, *Mensch*, o qual pode ser considerado como animal e como inteligência.

Na *Preleção sobre Metafísica* da metade dos anos de 1770, Kant diz também que o substrato que subjaz e que expressa a consciência do sentido interno é o conceito de Eu, que é meramente um conceito da psicologia empírica; esse Eu pode ser considerado de forma dupla: *Eu enquanto homem*; *Eu enquanto inteligência* (AA 28: 224). O Eu enquanto homem é objeto do sentido interior e exterior; Eu enquanto inteligência é objeto apenas do sentido interno. Essa inteligência, quando conectada com o corpo, constitui um ser humano, considerada sozinha, porém, é simplesmente inteligência; a alma não é, portanto, uma mera substância pensante, mas constitui uma unidade quando está conectada com o corpo (AA 28: 224-225). “Enquanto *alma*, Eu sou determinado pelo corpo, e permaneço em interação com ele. Como *inteligência*, não estou em nenhuma localização, pois a localização é uma relação do sentido externo, mas enquanto inteligência eu não sou um objeto do sentido externo” (AA 28: 225; cf. 2: 419 e 2: 293). A mera consciência, diz Kant, já fornece a diferença entre corpo e alma, pois o externo, que eu vejo em mim, é claramente diferente do princípio pensante em mim; um ser humano pode perder vários de seus membros e ainda pode dizer: Eu sou; o Eu pensante sempre permanece inalterado; o mero conceito de Eu que permanece inalterado, que não se pode descrever para mais além do fato de que ele expressa e distingue o objeto do sentido interno, é o fundamento para outros conceitos, como por exemplo: 1) substancialidade; 2) simplicidade; 3) imaterialidade (AA 28: 225-226). Com essas distinções no conceito de alma

e a sua relação com o sentido interno, vemos, mais uma vez, que psicologia empírica e antropologia, também no nível do objeto de estudo, se misturam. Há um conceito de “alma ativa”, isto é, um espírito que possui um componente racional, e um conceito de “alma passiva”, uma vez que a alma é afetada por um “corpo”. Quando estes elementos estão unidos, formam a ideia de “homem”. Mas o homem também pode ser considerado de duas formas, como um animal ou como inteligência. Esses conceitos estão, portanto, completamente relacionados.

3.2. Psicologia Empírica e Antropologia Pragmática na *Crítica da Razão Pura*

Em 1781, Kant publica a primeira edição de sua obra *Crítica da Razão Pura*, a qual marca o início de sua fase crítica. A segunda edição, com algumas modificações, é publicada em 1787. Neste trabalho, e daí em diante, a concepção de metafísica, apesar de algumas especificidades, se mostra em continuidade com a *Dissertação de 1770* no que se refere à sua tese central: a de que o território da metafísica é a parte racional (pura *a priori*) do conhecimento, enquanto o da experiência é a parte empírica. Kant também mantém a distinção entre psicologia racional e empírica. O âmbito da psicologia empírica continua sendo o da experiência, enquanto a psicologia racional pertenceria à parte pura *a priori*. Além disso, a psicologia empírica é aqui definida como “um tipo de *fisiologia* do sentido interno” (A 347, B 405 – ênfase no original).

Na parte da *Crítica* chamada *Arquitetônica da Razão Pura*, Kant apresenta sua estruturação da metafísica, que é muito semelhante àquela apresentada no curso de metafísica da segunda metade da década de 1770. Segundo ele, ela seria dividida de forma geral em: 1) filosofia *transcendental*, na qual a ontologia é tratada; e 2) *fisiologia* da razão pura, na qual se considera a natureza, sendo que esta segunda parte se divide ainda em *imane*nte e *transcendente*. A parte transcendente compreende a cosmologia racional/transcendental e a teologia racional/transcendental. A parte imanente (chamada também de física da razão pura) considera a natureza como *o conjunto de todos os objetos dos sentidos*, que se divide em duas espécies: objetos dos *sentidos externos* e do *sentido interno*. Elas tratam respectivamente da natureza corpórea (daí tem-se a doutrina dos corpos) e da alma e natureza pensante (daí tem-se a doutrina da alma). A essa parte imanente da fisiologia da razão pura pertencem a física racional e psicologia racional. Porém, uma vez que na metafísica são aceitos somente

conhecimentos que não se misturam com a experiência, a psicologia empírica e a física empírica ficam excluídas.

Por conseguinte, Kant diz:

[...] qual será a posição da *psicologia empírica*, que sempre reclamou o seu lugar na metafísica, e da qual se esperavam na nossa época tão grandes coisas para o esclarecimento desta ciência, depois de se ter perdido a esperança de estabelecer *a priori* qualquer coisa de concludente? Respondo: o seu lugar é aquele onde deve ser colocada a física propriamente dita (empírica), isto é, do lado da filosofia *aplicada*, para a qual a filosofia pura contém os princípios *a priori* e com a qual, portanto, deve estar unida, mas não confundida. Assim, a psicologia empírica deve ser completamente banida da metafísica e já está dela completamente excluída pela ideia desta ciência. Contudo, deveria nela reservar-se lhe um pequeno lugar, segundo o uso da Escola (mas somente como episódio), e isto por motivos de economia, porque não é ainda tão rica para constituir isoladamente um estudo e, todavia, é demasiado importante para que se possa repelir inteiramente ou ligá-la a outra matéria, com a qual tivesse ainda menos parentesco do que com a metafísica. É, portanto, simplesmente um estranho, ao qual se concede um domicílio temporário até que lhe seja possível estabelecer morada própria numa antropologia pormenorizada (que seria o análogo da física empírica) (A 848, B 876 – ênfase no original).

Podemos ver nesta obra: 1) novamente a tese de que a psicologia empírica não pertence à metafísica; 2) novamente a tese de que a psicologia empírica é de fato um conhecimento importante e valioso; 3) a tese de que a psicologia empírica *deve ser estabelecida em uma antropologia*; 4) a tese de que há um paralelo entre física empírica e antropologia. Na verdade, não há novidade real em nenhuma dessas teses, exceto que a tese 3) ainda não havia sido colocada de forma tão clara, apenas indicada de forma indireta nos cursos de metafísica e antropologia. Fica, então, explícita a ideia de que a psicologia empírica deve ser não apenas retirada da metafísica, mas também estabelecida em uma *antropologia pormenorizada*. O que isso de fato quer dizer?

Como foi visto ao longo do trabalho, existe uma proximidade muito grande entre os termos antropologia e psicologia empírica na obra de Kant. No período de 1762-64, ele utiliza o termo antropologia para se referir à parte da psicologia empírica de seu curso de metafísica. No anúncio do mesmo curso, feito em 1765, ele retoma o uso do termo psicologia empírica, porém, ela é definida como a ciência metafísica do *homem*, o qual é o objeto tradicional da *antropologia*. Além disso, nessa obra, Kant observa o potencial da psicologia empírica para aplicação na vida. Na dissertação de 1770, a psicologia empírica é retirada da metafísica, seu objeto de estudo é o sentido interno e seu paralelo com a física empírica é tornado explícito. Quando Kant inicia seu curso de antropologia na primeira metade da década de 1770, a proximidade entre os termos psicologia e antropologia é evidente. Há queixas sobre o conhecimento do homem ter sido inserido na metafísica erroneamente e há o mesmo paralelo entre o conhecimento do homem e a física empírica. Na segunda metade da década de 1770,

contudo, Kant irá apresentar de forma muito clara uma divisão no campo do conhecimento do homem: entre o conhecimento teórico e o conhecimento pragmático. O primeiro é um conhecimento escolástico, feito para a Escola; o segundo, um conhecimento fundamentado no conhecimento de mundo, um conhecimento que visa à aplicação na vida. Com essa divisão, a antropologia passa a ser dupla. O conhecimento da psicologia empírica é relacionado ao conhecimento teórico/especulativo e o conhecimento pragmático é melhor desenvolvido por Kant. Mas o conhecimento pragmático necessita também de conhecimento teórico, o qual é buscado na psicologia empírica, que perde alguns de seus conteúdos para a antropologia pragmática e torna-se um campo de conhecimento pequeno ou pouco desenvolvido.

Portanto, o termo “antropologia pormenorizada” utilizado na *Crítica* não se refere à antropologia pragmática desenvolvida nas preleções e estabelecida em 1798, a qual, inclusive, jamais foi análoga à física empírica. Kant está apenas dizendo que a psicologia empírica, depois da cisão no conhecimento do homem e da perda de conteúdos, está ainda muito pouco desenvolvida. Como ela não pertence à metafísica, ela não pode ser inserida neste âmbito, mas deve ser melhor elaborada enquanto um *conhecimento teórico da natureza humana a partir da experiência*, ou seja, uma *antropologia*. Assim, o conceito de antropologia continua sendo idêntico ao de psicologia empírica, porém, ela é uma antropologia teórica. Isso irá permanecer basicamente da mesma forma até o final da carreira de Kant, como mostrarei a partir de agora.

3.3. Psicologia Empírica e Antropologia Pragmática de 1781 a 1790

A estrutura da metafísica e sua relação com a psicologia empírica são mais uma vez indicadas na *Preleção sobre Metafísica* de 1782/83. De acordo com Kant, tudo na metafísica pode ser classificado em (A) aquilo que é dado aos sentidos e (B) aquilo que vai além do uso dos sentidos, mas está conectado com os objetos dos sentidos. Em relação à (A), os objetos dos sentidos são tanto *objetos do sentido externo dos cinco sentidos corporais*, ou do *sentido interno, que é a alma*; tem-se, então, uma doutrina do corpo e uma doutrina da alma. Em relação à (B), se considera a soma de todos os objetos dos sentidos, ou seja, a totalidade da natureza (cosmologia racional) e se pode ainda pensar na totalidade das séries das coisas e, então, se precisa assumir um criador supremo da natureza, isto é, Deus (teologia racional) – essa é a última parte da metafísica. Em outras palavras: a metafísica da natureza corporal é a *física racional*; aquela do pensamento, *psicologia racional*; aquela da totalidade da natureza

ou do mundo, *cosmologia racional*; aquela do criador supremo da natureza e todos os seres, teologia natural ou *teologia racional* (AA 29: 754). Nota-se, portanto, que a estrutura geral é exatamente a mesma da *Crítica*.

Na introdução da parte correspondente à psicologia empírica, Kant retoma muito do que foi dito. De acordo com ele, a ontologia, cosmologia e teologia constituem a parte pura da metafísica; a segunda parte da metafísica é aplicada, na qual os objetos estão na experiência, mas ainda tem por base princípios *a priori* (AA 28: 875). Essa é a metafísica da natureza, a qual é dupla: 1) da natureza corpórea dos objetos do sentido externo (física geral); 2) da natureza pensante, ou dos objetos do sentido interno (psicologia racional). Em relação ao conhecimento empírico, Kant mantém que todo ele precisa ficar de fora; do contrário, não seria filosofia pura. A doutrina empírica dos corpos (doutrina da natureza propriamente dita/física) não pertence à metafísica; “há também a psicologia empírica, na qual eu preciso pressupor observações a fim de dizer algo sobre a alma”; ela também não pertence à metafísica e considera a alma a partir da experiência (AA 29: 756). A física empírica constitui, no entanto, uma ciência separada, mas, por outro lado, “a psicologia empírica não é ainda tão completa a ponto de poder fornecer uma ciência separada, já que só recentemente se começou a melhor elaborá-la”; e já que não se sabia de nenhuma outra ciência a qual ela poderia estar ligada, ela foi colocada ao lado da psicologia racional, como um visitante estranho, uma vez que está mais próxima desta (AA 28: 876). A psicologia empírica, portanto, é novamente apresentada como um conhecimento incompleto, o qual precisa de melhor elaboração. As semelhanças com o que é dito na *Crítica* são aqui evidentes.

Ao mesmo tempo, a distinção feita no campo da antropologia na segunda metade da década de 1770 é mantida neste período, como vimos no capítulo 2. Na *Preleção sobre Antropologia* de 1781/82, segundo Kant, dois tipos de estudos precisam ser diferenciados: 1) o das ciências especulativas (*grüblerische Wissenschaften*), que não tem nenhum uso para o homem, e se chamam escolásticas: “a sua arte era ciência para a Escola, não se pode obter nenhum esclarecimento para a vida comum a partir disso” (AA 25: 853); 2) aquele que estende o seu saber sobre a escola e busca expandir o seu conhecimento até um uso geral: “esse é o estudo para o mundo” (AA 25: 853). “O conhecimento do homem é duplo: o conhecimento especulativo do homem nos faz habilidosos e é tratado *na psicologia e na fisiologia*; porém o prático nos torna prudentes” (AA 25: 855 – itálicos nossos). O conhecimento do homem (antropologia), portanto, é duplo e, nesta passagem, Kant deixa novamente claro que o âmbito especulativo está ligado à psicologia; contudo ele relaciona também a este âmbito o termo *fisiologia*.

A mesma distinção também se mantém na *Preleção sobre Antropologia* de 1784/85: “Na Escola aprende-se conhecimento escolástico, que pertence a profissões eruditas; no contato com o mundo, porém, conhecimentos populares que pertencem ao mundo todo” (AA 25: 1209); o conhecimento do homem em geral se chama antropologia e ela é: 1) antropologia pragmática, quando o conhecimento do homem é considerado como utilizável na sociedade; 2) antropologia escolástica, quando ela é considerada mais como conhecimento da Escola²³. “A primeira é a aplicação da segunda na sociedade” (AA 25: 1210). Na *Preleção sobre Antropologia* de 1788/89, Kant igualmente mantém a distinção entre *Schulkentniß* e *Weltkentniß*. E acrescenta: a antropologia “não deve ser uma antropologia teórica, que meramente levanta perguntas e contém em si *apenas investigações psicológicas*” (AA 25: 1436 – *italicos nossos*). A antropologia deve ser, ao contrário, pragmática. Aqui, Kant está mantendo o que indicou anteriormente, ou seja, que a antropologia pode ser teórica ou pragmática; à primeira pertencem apenas “investigações psicológicas” e à segunda, a que Kant quer de fato desenvolver em seu curso, deve usar esses conhecimentos como base. É importante observar que, dessa vez, Kant não diz que investigações fisiológicas pertencem à antropologia teórica, apenas investigações psicológicas. Isso pode indicar, pelo menos, três coisas: 1) Kant excluiu a ideia de que conhecimentos fisiológicos também fazem parte da antropologia; 2) conhecimentos fisiológicos e psicológicos são muito próximos e não é preciso diferenciá-los com tanta clareza, já que ambos de certa forma tratam do que a natureza faz do homem; ou 3) os conhecimentos psicológicos abrangem os fisiológicos que são relevantes para um conhecimento do homem. A última alternativa é a que parece mais provável, devido ao fato de que, como a alma está relacionada com o corpo, o campo de conhecimento que investiga essa relação (principalmente a psicologia) deve levar em conta também aspectos fisiológicos para melhor entender tal relação. Isso não significa que toda a fisiologia seja relevante, mas somente a parte que se relaciona com um conhecimento do corpo do homem na medida em que ele está em comunidade com a alma e a afeta ou influencia.

Diante disso, podemos perceber de forma clara o que exatamente diferencia a psicologia empírica da antropologia pragmática:

[...] alegria, contentamento, e todos os movimentos da mente são apenas meras observações [...]. *Uma psicologia das observações poderia ser chamada de antropologia*. – Mas nós iremos expor ela aqui porque as ciências são classificadas não apenas através da razão, mas

²³ Também é importante lembrar que psicologia empírica é apresentada na tradição da *filosofia da Escola* (*Schulphilosophie*).

também como a instrução acadêmica demanda. Ela ainda não amadureceu suficientemente de forma que um curso especial [*collegium*] possa ser feito a partir dela. Ela foi por isso inserida na metafísica [...]. *Pode-se ainda distingui-la da antropologia, se se entende por isso o conhecimento do ser humano na medida em que ele é pragmático* (AA 29: 757 – itálicos nossos).

Portanto, tudo indica que, ainda neste período, Kant pensa os conceitos de “psicologia empírica” e “antropologia” como idênticos, sendo unicamente o *caráter pragmático* o que diferencia a antropologia *pragmática* da psicologia empírica.

No que diz respeito aos conteúdos da psicologia empírica neste período, na *Preleção sobre Metafísica* de 1782/83, ela é dividida em duas partes principais: 1) a consideração da alma em si; 2) a consideração da comunidade da alma com o corpo. Os poderes da alma humana se dividem em três classes maiores: 1) faculdade de conhecimento; 2) sentimento de prazer e desprazer; 3) faculdade de desejo. Existe uma faculdade de conhecimento superior e outra inferior; a primeira é o entendimento; a segunda, sensibilidade. Também o sentimento de prazer e desprazer e a faculdade de desejo possuem uma parte racional e outra sensível. O sujeito mesmo é passivo por meio da faculdade de conhecimento sensível, e, portanto, possui receptividade; ele é ativo por meio da faculdade superior de conhecimento, e, portanto, possui espontaneidade. Kant começa suas considerações a partir da discussão da ideia de Eu, e o restante do texto é estruturado da seguinte forma: consideração da faculdade de conhecimento inferior; dos sentidos; da faculdade de ficção; da faculdade de designação; do entendimento, poder de julgamento e razão; do prazer e desprazer; da faculdade de desejo; do poder de escolha; da liberdade. Não há, portanto, nenhuma modificação na estrutura geral do curso e de seus conteúdos básicos neste período.

Também na obra *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten* (*Fundamentação da Metafísica dos Costumes*, de 1785), fica claro que pertence ao âmbito da psicologia empírica investigar o sentimento de prazer e desprazer. Kant diz que as ações e condições do querer humano em geral são tiradas, na maior parte, da psicologia (AA 4: 390). Além disso, ele faz uma distinção entre: 1) aquele conhecimento no qual se determina os princípios do que deve acontecer, e não do que simplesmente acontece, e no qual se tem leis objetivo-práticas, isto é, a filosofia prática; e 2) aquele conhecimento onde se investiga “as razões por que qualquer coisa agrada ou desagrade” ou “por que o prazer da simples sensação se distingue do gosto, e se este se distingue de um prazer universal da razão”; investigar sobre em que se baseia o sentimento do prazer e desprazer, e como é que daí resultam desejos e inclinações, e como destas, por sua vez, com o concurso da razão, resultam máximas; tudo isso “pertence a uma psicologia empírica”, a qual constituiria a segunda parte da ciência da natureza, “se a

considerássemos como *filosofia da natureza*, enquanto ela se funda em *leis empíricas*” (AA 4: 427 – ênfase no original).

Na obra de 1788, *Kritik der praktischen Vernunft (Crítica da Razão Prática)*, Kant parece sugerir que a elucidação da faculdade de desejo/apetição e do sentimento de prazer é fornecida pela psicologia (AA 5: 15-16). Neste mesmo sentido, na obra de 1790, *Crítica da Faculdade do Juízo*, fica indicado que os sentimentos do deleite e da dor se referem de alguma forma à psicologia empírica (AA 5: 266). Estas passagens, portanto, sugerem que pertence à psicologia empírica a investigação da faculdade de desejo e da faculdade de prazer e desprazer. Isso está novamente em conformidade com a psicologia empírica de Baumgarten e com a própria concepção de psicologia empírica presente nos cursos de metafísica de Kant.

Além disso, em outra passagem, Kant busca comparar a exposição transcendental dos juízos estéticos, que havia acabado de concluir, com o que ele denomina uma exposição *fisiológica*. É interessante também notar que, na primeira edição do livro, Kant usa a palavra “psicológica” ao invés de “fisiológica”. Ele menciona de forma favorável o que parece ter sido uma tentativa de um autor irlandês explicar empiricamente os conceitos estéticos através de uma base psicológica e fisiológica. São mencionadas palavras como: instinto; medo; dor; sensações agradáveis; prazer; calma; terror; amor; desejos; fibras do corpo; desfalecimento (*Hinsinken*); morte (*Hinsterben*); deleite. Por fim, diz Kant: “Como *observações psicológicas*, essas análises dos fenômenos de nosso ânimo (*Gemüths*) são extremamente belas e fornecem rico material para as pesquisas *mais populares da antropologia empírica*”²⁴ (AA 5: 277 – itálicos nossos). Em mais uma passagem, parece que a mesma ideia é reiterada. Kant busca distinguir a crítica do gosto enquanto: 1) *ciência* (que é uma crítica transcendental, se refere à possibilidade de ajuizamento sem referência à sensação ou conceito precedente e deve justificar o princípio subjetivo do gosto como um princípio *a priori* da faculdade do juízo); e 2) *arte*: “A crítica como arte procura meramente aplicar as regras fisiológicas (aqui psicológicas), por conseguinte empíricas, segundo as quais o gosto efetivamente procede (sem refletir sobre sua possibilidade)” (AA 5: 286). Nestas passagens, fica mais uma vez claro que há para Kant uma proximidade entre questões psicológicas e o termo “fisiologia”. Além disso, há mais uma vez uma distinção clara entre o que deve ser investigado na psicologia empírica e aquilo que compete exclusivamente à filosofia crítica transcendental, isto é, à faculdade de prazer e desprazer *superior*.

²⁴ O caráter popular é peculiar à antropologia pragmática, portanto, Kant parece estar dizendo novamente que conhecimentos da psicologia empírica são fundamentais para as pesquisas populares da antropologia pragmática. A antropologia empírica, portanto, poderia ser interpretada aqui como a antropologia teórica/especulativa que se relaciona com estas investigações psicológicas e fisiológicas.

No que diz respeito ao conceito de alma e sentido interno neste período, podemos observar que, na *Crítica*, o sentido interno é uma propriedade do ânimo (*Gemüt*) ligada à sensibilidade, mediante a qual o ânimo intui a si mesmo, ou intui o seu estado interno; não há, porém, qualquer intuição da alma (*Seele*) mesma como objeto (A 22, B 37). Sentido interno é, nesta obra, pela primeira vez, cuidadosamente distinguido da *apercepção* (B 152, 153, 154, 156), mais especificamente, da *apercepção* transcendental, que é condição originária e transcendental (A 106), consciência pura, originária e imutável (A 107). A consciência de si mesmo, diz Kant, segundo as determinações do nosso estado de percepção interna, é “meramente empírica, sempre mutável, não pode dar-se nenhum eu fixo ou permanente neste rio de aparecimentos internos e é chamada habitualmente sentido interno ou *apercepção* empírica” (A 107). Dessa forma, tanto há um duplo conceito de Eu (racional e empírico), como da forma como ele percebe e representa a si mesmo.

Nos *Paralogismos da Razão Pura*, Kant considera o *Eu racional* como o objeto de investigação da psicologia racional e faz duras críticas à tentativa de investigação deste Eu (A 342, B 400). Segundo Kant (A 347, B 406), a psicologia racional comete erros ao tentar derivar do conceito *Eu penso* (ou *alma*) noções que não podem ser derivadas deste conceito. O *Eu penso* é um conceito apenas lógico, a partir do qual nenhum outro conhecimento pode ser obtido, com exceção da afirmação de que ele é o fundamento e condição de possibilidade de toda representação e todo pensamento humano. Sendo assim, fica claro que o objeto da psicologia racional, o *Eu penso*, na verdade, não pode ser um objeto de investigação, porque pertence à *filosofia transcendental* e não à *fisiologia racional* (nenhuma *metafísica da natureza* deste objeto particular pode ser feita), ou seja, é um conceito meramente lógico que deve ser pressuposto como o mais fundamental para que todo e qualquer conhecimento seja possível.

Segundo Kant, tanto aquilo que se apresenta como objeto do sentido interno como o que se apresenta como objeto do sentido externo são fenômenos (aparecimentos). Contudo, o conceito de um ser extenso e impenetrável, tem algo de fixo ou de permanente, que fornece um *substrato* que serve de fundamento as variações e, por conseguinte, um conceito sintético: o do espaço e o de um aparecimento no espaço (A 381). A forma única do sentido interno, o tempo, *não possui nada de permanente* e, por conseguinte, apenas dá a conhecer a mudança das determinações, mas não o objeto determinado; com efeito, na alma tudo está em contínuo fluxo e nada há de fixo (A 381). Não há, portanto, um *substrato fixo* que sirva de fundamento à psicologia racional. O Eu que aparentemente é fixo (o *Eu penso*), essa representação sem conteúdo, não possui uma intuição *a priori* que lhe corresponda e, por isso, não pode

estabelecer proposições sintéticas necessárias para a possibilidade de um conhecimento racional puro de um ser pensante; este Eu é tão pouco intuição como conceito de qualquer objeto, mas apenas simples forma da consciência, que acompanha as duas espécies de representações (intuições e conceitos) e eleva-as ao nível de conhecimentos com a condição de ainda ser dada na intuição qualquer outra coisa que forneça matéria para a representação de um objeto (A 382).

Neste mesmo sentido, é dito no curso de metafísica de 1782/83 que a faculdade de apreender o pensamento “Eu sou” pertence apenas à inteligência e isso permanece mesmo quando todo o resto muda, quando corpos e princípios mudam, só que a identidade deste Eu é difícil de saber. “A primeira e maior representação é aquela do Eu ou da consciência de mim mesmo, apercepção (como Prof. Kant a chama em sua *Crítica*)” (AA 29: 878). O Eu subjaz à consciência e é aquilo de peculiar no espírito, sendo que a consciência é o princípio da possibilidade do entendimento, mas não da sensibilidade. Isso pertence apenas à alma humana, e a distingue de todos os outros animais, pois um animal não tem apercepção, e, portanto, é incapaz de princípios morais, do uso do entendimento e da razão. É por conta disso que um corpo que é animado somente por uma alma, e não por uma inteligência, é um animal.

Na psicologia empírica, apresentada neste mesmo curso, “se considera a alma meramente como o objeto do sentido interno, e isso se assenta em nossa própria experiência, o que ninguém pode negar” (AA 28: 876). Mas, além disso, “[n]a psicologia empírica se considera o Eu como *alma* e como *homem*” (AA 29: 877 – itálicos nossos). Considera-se o corpo, por um lado, como um órgão da alma, que depende da alma, mas, por outro lado, como uma moradia, uma vez que a alma frequentemente também depende dele. “Uma pequena antropologia está, assim, presente na psicologia empírica” (AA 29: 877). Vemos, assim, que na psicologia empírica o Eu pode ser investigado sob dois pontos de vista: como alma e como homem; e, dessa forma, uma pequena antropologia se faz nela presente. Porém, o conceito de homem é tomado por Kant também em duas acepções: 1) homem como *animal*; e 2) homem como *ser racional*. Nesse sentido, pode-se considerar o Eu de três formas: 1) *Eu penso enquanto inteligência*, isto é, o sujeito do pensamento é inteligência; 2) *Eu penso enquanto sujeito que possui sensibilidade*; nesse sentido, se é uma *alma*; 3) *Eu penso como inteligência e alma*, e nesse sentido se é um *homem* (AA 29: 878). Ou seja, nesta acepção de homem, há uma união entre a alma passiva ligada com o corpo e a inteligência humana, isto é, o espírito. Dessa forma, pode-se considerar o homem como ser racional.

Portanto, Kant diz que a psicologia empírica também tem por objeto o homem, na medida em que investiga questões da relação recíproca entre corpo e alma e tal investigação constitui uma antropologia. Mas é uma antropologia meramente teórica/especulativa, a qual não leva em conta o comportamento inteligente do homem, e ainda pequena, pouco desenvolvida. Mais uma vez, vemos a relação entre esta antropologia e a psicologia empírica. Mas Kant parece estar indicando aqui a possibilidade de se considerar a psicologia empírica de duas formas: enquanto um conhecimento da alma, unicamente como objeto do sentido interno, e enquanto um conhecimento do homem como objeto do sentido interno e externo, ou seja, na medida em que possui um corpo e este se liga à alma. A psicologia empírica, enquanto um *conhecimento do homem*, é idêntica a uma antropologia teórica. Porém, se a psicologia empírica se ocupar apenas com a alma passiva e os fenômenos (aparecimentos) da natureza que se apresentam ao sentido interno, então ela pode ser diferenciada da antropologia e constitui um *conhecimento da natureza*. No entanto, parecem ser apenas dois modos distintos de se conceber o mesmo corpo de conhecimento e não dois tipos de conhecimento distintos. Essas duas formas possíveis de se encarar o conhecimento da psicologia empírica, na verdade, já estão presentes desde a década de 1770, pois, por um lado, Kant já a toma como um conhecimento dos fenômenos do sentido interno, por exemplo, na *Dissertação*, e, por outro lado, a trata como um conhecimento do homem sinônimo de antropologia em seus cursos de antropologia de 1772/73 – embora, como vimos, na segunda metade desta mesma década a identidade seja apenas com a antropologia de um ponto de vista teórico e não pragmático.

3.4. Psicologia Empírica e Antropologia Pragmática após 1790

A partir das *Preleções sobre Metafísica* de 1792/93 e 1794/95, podemos observar que o sistema metafísico de Kant não sofre alterações substanciais. A metafísica se divide em: 1) crítica da razão pura e ontologia; 2) cosmologia e teologia natural. A cosmologia trata dos objetos da natureza de duas formas: 1) na medida em que eles não são objetos dos sentidos; e 2) na medida em que eles constituem um todo. Relacionada à segunda acepção, tem-se a divisão da cosmologia em: a) uma doutrina metafísica do corpo, somatologia (física), que se refere aos objetos do sentido externo; b) uma doutrina metafísica da alma, psicologia, que se refere aos objetos do sentido interno. Assim, pode-se pensar em uma doutrina imanente do corpo e da alma. Enquanto ciências empíricas, uma somatologia e uma psicologia empírica

(AA 28: 656). Segundo Kant, “a doutrina empírica do corpo pertence tão pouco à metafísica quanto a doutrina empírica da alma”, sendo que “pode-se chamar a última de *antropologia*” (AA 28: 670 – itálico nosso). Observamos, portanto, que Kant ainda neste período considera claramente, de alguma forma, a psicologia empírica como *idêntica* à antropologia em seu sentido geral (mas não à antropologia pragmática).

Na introdução à sua *Preleção sobre Metafísica*, provavelmente ministrada em 1790/91, Kant também diz que a psicologia é *o conhecimento do objeto do sentido interno*, sendo que a doutrina própria do corpo chama-se física. A psicologia é *a filosofia do objeto interno*, que é fundamentada em princípios da experiência; a psicologia racional pertenceria à metafísica; “a psicologia empírica não pertence à metafísica”; ela só foi colocada aí porque não se sabia onde ela deveria ser permitida – “ela é inteiramente muito pequena, nós temos nela muito pouco conhecimento, de forma que se pudesse tratá-la como uma ciência separada” (AA 28: 584). Esta também é exatamente a mesma ideia apresentada na *Crítica*, ou seja, a de que a psicologia empírica constitui um conhecimento ainda muito pequeno e, por isso, não pode ser construída a partir dela uma ciência separada.

A mesma divisão geral da metafísica e a tese de que a psicologia empírica não pertence a este âmbito também são vistas em *Os Progressos da Metafísica*, publicado apenas em 1804, mas escrito por volta de 1793. No sistema metafísico, tem-se a ontologia, a cosmologia e a teologia. A cosmologia é *pura e aplicada*. Sua parte aplicada se denomina doutrina da natureza e considera a metafísica da natureza corpórea e da natureza pensante; aquela como objeto dos sentidos externos, esta como objeto do sentido interno (*physica et psychologia rationalis*). De acordo com Kant, a psicologia empírica que, segundo o uso universitário, se mistura episodicamente com a metafísica, é omitida com razão (AA 20: 281). Além disso, a aproximação entre a psicologia empírica e a antropologia também é aqui indicada. Segundo Kant, na psicologia racional, nada mais representa princípios *a priori* senão o conceito da imaterialidade de uma substância pensante, o conceito da sua mudança e da identidade da pessoa no meio das mudanças; “tudo o mais é somente *psicologia empírica, ou antes, antropologia*” (AA 20: 286 – itálico nosso)²⁵. Kant sugere mais uma vez, portanto, que a psicologia empírica é uma antropologia; e mais uma vez ele não usa o adjetivo

²⁵ Outra passagem muito semelhante a esta está na *Crítica da Faculdade do Juízo*. Nela, Kant diz que a teoria da alma fornece apenas um conceito negativo do nosso ser pensante e nenhuma das ações e fenômenos do sentido interno pode ser explicada de forma materialista, assim como também não é possível determinar se há duração ou não da personalidade para além da morte. Dessa forma, a psicologia racional se assegura de não cair em qualquer materialismo e é, sobretudo, “mera antropologia do sentido interno, isto é, conhecimento do nosso Eu pensante *como algo vivo*” e que é mero conhecimento teórico empírico (AA 5: 461 – ênfase no original). Mais uma vez aqui, o que Kant entende por antropologia parece ser o mesmo que psicologia empírica.

“pragmática”, o que é totalmente coerente com tudo o que foi visto até aqui. Nesse mesmo sentido, ele diz:

A psicologia, para a inteligência humana, nada mais é e nada mais pode ser do que *antropologia*, isto é, *enquanto conhecimento do homem* está apenas confinada à condição de ele se conhecer como objeto do sentido interno. Mas ele é igualmente consciente de si mesmo como objeto dos seus sentidos externos, isto é, tem um corpo, vinculado ao objeto do sentido interno (AA 20: 308 – itálicos nossos).

Ao mesmo tempo, a distinção que Kant vinha apresentando em seus cursos de antropologia é encontrada, de forma um pouco distinta, na *Antropologia de um ponto de vista pragmático*, publicada em 1798. Neste texto, como foi visto no capítulo precedente, Kant faz a separação entre uma doutrina do conhecimento humano sistematicamente composta (antropologia) do ponto de vista: 1) pragmático e 2) fisiológico. O segundo é definido como aquele que trata de investigar o que a natureza faz do homem. O primeiro, o que o homem faz, pode, ou deve fazer de si mesmo como ser livre (AA 7: 119; cf. 9: 157). Embora Kant tenha aqui modificado a terminologia, essa distinção é a mesma apresentada em todos os cursos desde a segunda metade da década de 1770, ou seja, por “antropologia fisiológica”, Kant entende conhecimentos da psicologia empírica, mas também alguns conhecimentos da fisiologia propriamente dita, os quais têm relevância para a investigação da relação entre o corpo humano e a alma humana. A palavra “fisiológica” quer dizer natural, isto é, aquilo que a natureza faz do homem, onde não se leva em conta o comportamento inteligente do homem²⁶. Alguns conhecimentos teóricos da psicologia empírica realmente não são interessantes para uma antropologia pragmática, que busca aplicá-los à vida, eles têm valor apenas para um conhecimento teórico/escolástico/fisiológico, mas muitos dos conhecimentos da psicologia empírica são valiosos para a aplicação à vida e, por isso, eles constituem a base fundamental da primeira parte da antropologia pragmática. Alguns conhecimentos da fisiologia propriamente dita também são interessantes para uma antropologia pragmática, mas em muito menor grau, observações puramente fisiológicas são muito escassas no texto de 1798. Isso indica que os conhecimentos da psicologia empírica são, com efeito, muito mais relevantes para a antropologia pragmática, como observa Sturm (2008, 2009).

²⁶ Kant não parece ter feito uma separação clara entre psicologia empírica e a parte da fisiologia que trata das relações entre o corpo e a alma. Algumas vezes ele parece pensar as duas áreas como distintas, mas outras vezes elas parecem pertencer a um mesmo conjunto de conhecimentos. O conhecimento dessas duas áreas pode ser subsumido no termo “fisiológico” no sentido de natural e, assim, se relaciona com a forma como a natureza afeta o homem. Mas também poderia se pensar os conhecimentos da fisiologia propriamente dita, que tratam da relação do corpo com a alma, como pertencentes ao campo da psicologia empírica (ou pelo menos grande parte deles), pois é ela que trata propriamente da relação entre o corpo e a alma a partir da experiência. Exatamente nesse sentido, a psicologia empírica pode ser considerada uma antropologia.

Mas a concepção de psicologia, mesmo neste período, não sofre grandes alterações. Na psicologia, diz Kant, investigamos a nós mesmos segundo nossas representações do *sentido interno* (AA 7: 134); a psicologia nada mais é que um conjunto de “todas as percepções internas sob leis naturais” (AA 7: 141), a qual se relaciona com a faculdade de conhecimento inferior, que é caracterizada pela passividade e receptividade. Kant está falando aqui da psicologia empírica na medida em que é um *conhecimento da natureza* que se ocupa com os fenômenos (aparecimentos) do sentido interno, isto é, da alma passiva e suas leis empíricas.

Em relação ao conteúdo da psicologia empírica, eles também seguem, na *Preleção sobre Metafísica* ministrado por volta de 1790/91, exatamente a mesma estrutura geral de Baumgarten presente também nos cursos de metafísica dos outros períodos. Tem-se, primeiramente, a representação de nós mesmos (a representação que acompanha todas as demais), a qual é denominada consciência, apercepção. Além disso, as representações são provenientes de duas origens: 1) sensibilidade; 2) entendimento; a primeira é a faculdade de conhecimento inferior e a outra é a superior; o que é sensível se assenta na receptividade; o que pertence à espontaneidade pertence aos poderes superiores. Os poderes da alma humana são reduzidos a três: 1) faculdade de conhecimento (que inclui, por exemplo, os sentidos, a imaginação reprodutiva e antecipatória, a faculdade de ficção, a faculdade de caracterização); 2) sentimento de prazer e desprazer; 3) faculdade de desejar. Da mesma forma, na *Preleção sobre Metafísica* de 1792/93, a discussão começa com a consideração da consciência de si mesmo, o Eu. Discute-se a sensibilidade (os sentidos e a imaginação); faculdade de ficção; faculdade de caracterização; entendimento e razão; sentimento de prazer e desprazer; faculdade de desejar. Por fim, na *Preleção sobre Metafísica* de 1794/95, embora o texto não esteja completo, vemos também grande semelhança com as ideias já apresentadas ao longo dos outros cursos de metafísica, como a discussão de temas que pertencem ao sentimento de prazer e desprazer e da faculdade de desejar.

Em relação ao sentido interno e ao conceito de alma neste período, no curso de metafísica de 1790/91, é dito que a consciência (ou apercepção) subjaz a toda a faculdade superior de conhecimento e constitui uma unidade (AA 28: 585-586). Além disso, ela é dupla. No curso de metafísica de 1792/93, de acordo com Kant, apercepção é: 1) *empírica* (consciência de si mesmo como um ser cuja existência é determinada no tempo; 2) *intelectual/apercepção pura* (na medida em que se é auto-determinado). O Eu considerado no sujeito pensante como *homem* é a *alma*, o princípio de vida em um ser corporal; e na medida em que ela pode pensar sem um corpo, é chamada *espírito* (AA 28: 671). Mais uma vez,

vemos, portanto, também a distinção entre “alma” e “espírito”, sendo a alma novamente relacionada ao conceito de “homem”.

O duplo Eu também aparece no texto *Progressos da Metafísica*. Kant diz: “[...] em relação ao sentido interno, o duplo Eu na consciência de mim mesmo, a saber, o da intuição sensível interna e o do sujeito pensante, parece a muitos pressupor dois sujeitos numa pessoa” (AA 20: 268). Mas vemos que esse não é o caso logo adiante, quando ele diz: “Não se tenciona assim afirmar uma dupla personalidade; apenas o Eu, que pensa e intui, é a pessoa” (AA 20: 270). Segundo Kant, a proposição “sou consciente de mim mesmo” é um pensamento que contém um duplo Eu, o Eu como sujeito e o Eu como objeto. Do Eu no primeiro sentido (sujeito da apercepção), do *Eu lógico*, enquanto representação *a priori*, nada mais se pode absolutamente conhecer quanto ao seu ser e sua constituição natural (AA 20: 270). Mas o Eu na segunda acepção (como sujeito da percepção), o *Eu psicológico*, enquanto *consciência empírica*, é capaz de muitos conhecimentos e a forma da intuição interna, o tempo, é o que subjaz *a priori* a todas as percepções (AA 20: 270). Através do Eu, enquanto objeto do sentido interno, isto é, considerado como alma, “posso conhecer-me a mim mesmo unicamente como aparecimento, e não segundo o que eu sou enquanto coisa em si” (AA 20: 269). Nota-se aqui a retomada de teses centrais apresentadas por Kant em trabalhos anteriores. Primeiro, a duplicidade do Eu que não constitui na verdade uma *dualidade*, pois não se trata de dois Eu(s), são apenas duas formas de se considerar a alma do homem. Assim como na *Crítica*, Kant repete que o Eu lógico não pode ser conhecido e que o tempo é a forma do sentido interno que subjaz aos fenômenos (aparecimentos) da percepção interna.

Também na *Antropologia* de 1798, isso fica mais uma vez evidente. Kant esclarece que a consciência de si mesmo pode ser dividida em consciência da reflexão e da apreensão; a primeira é uma consciência do entendimento, a segunda, do sentido interno; aquela é a apercepção pura, esta, a empírica; aquela sendo erroneamente chamada de sentido interno (AA 7: 134). Segundo ele, na psicologia, investigamos a nós mesmos segundo nossas representações do sentido interno; mas na lógica, segundo o que a consciência intelectual nos oferece. O Eu parece ser duplo: 1) o Eu como *sujeito* do pensar (lógica), que significa a apercepção pura do qual não há mais nada a dizer se não que ele é simples; e 2) o Eu como *objeto* da percepção, portanto, do sentido interno, que contém uma multiplicidade de determinações que tornam possível a experiência interna; assim, o Eu do ser humano é sem dúvida duplo pela forma de representar, mas não pela matéria (pelo conteúdo) (AA 7: 134; cf. 7: 141-142).

Em outra passagem deste mesmo texto, Kant diz que representações pelas quais o ânimo é afetado pertencem à faculdade de conhecimento sensível; e a que contém um mero agir (pensar), à faculdade de conhecimento intelectual; aquela é denominada também faculdade inferior de conhecimento; e esta, superior (AA 7: 140). Aquela, ele continua, tem o caráter da passividade das sensações do sentido interno, esta, o da espontaneidade da apercepção, isto é, da consciência pura da ação que constitui o pensar. Esta pertence à lógica (sistema de regras do entendimento); aquela pertence à psicologia (AA 7: 141; cf. 4: 304).

Kant diz que à *sensibilidade* se liga o *sentido*. Os *sentidos* são divididos em sentido externo e interno; o primeiro é aquele que, através do corpo humano, é afetado pelas coisas corporais, o segundo, aquele que é afetado pelo ânimo (AA 7: 153). O sentido interno não é a pura apercepção, uma consciência do que o ser humano faz, pois esta pertence à faculdade de pensar, mas do que ele sofre quando é afetado pelo jogo de seus próprios pensamentos; seu fundamento está na intuição interna, na relação das representações no tempo (AA 7: 161). As percepções e a experiência interna, ele continua, não são meramente *antropológicas* onde se desconsidera se o homem tem ou não uma alma (como substância incorpórea particular), mas *psicológicas*, onde se acredita perceber em si tal alma, e o ânimo, representado como mera faculdade de sentir e de pensar²⁷, é considerado como substância particular que habita o homem; há então somente um sentido interno, pois não são diversos órgãos por meio dos quais o ser humano sente interiormente a si mesmo, e poder-se-ia dizer que a alma é o órgão do sentido interno (AA 7: 161). Portanto, se diferenciarmos para fins de análise a alma passiva do homem do seu corpo, então teremos uma investigação propriamente e exclusivamente psicológica, isto é, uma psicologia empírica enquanto *conhecimento da natureza* da alma, enquanto objeto do sentido interno apenas. Porém, se considerarmos que alma e corpo estão em uma comunidade, formando, assim, uma unidade, então teremos uma investigação a respeito do homem, o qual, também é objeto do sentido interno, mas, ao mesmo tempo, do externo, uma vez que se investiga também, em alguma medida, o corpo humano e sua relação com a alma. Essa investigação é antropológica e pode ser teórica ou pragmática. Se for a primeira, porém, também pode ser considerada uma psicologia empírica *enquanto um conhecimento do homem* – como fica evidente em várias passagens da obra de Kant vistas neste capítulo.

²⁷ Nesta passagem, Kant parece indicar uma concepção de *ânimo* ligada ao *espírito*, isto é, sem fazer a distinção, possível meramente para fins de análise, já que se trata de uma unidade, entre ânimo e espírito, o qual possui de forma característica a capacidade de pensar. Neste trabalho, adotou-se o termo “ânimo” para traduzir a palavra alemã *Gemüt*, e isso está em conformidade com a indicação de Rohden (1993). Mas trata-se de um termo de grande complexidade e difícil compreensão. Para uma discussão mais detalhada a esse respeito, ver o trabalho de Rohden acima citado.

A partir das análises feitas nesta parte do trabalho, podemos concluir que a psicologia empírica e a antropologia eram conhecimentos considerados por Kant como idênticos na primeira metade da década de 1770. Porém, na segunda metade deste período, Kant elabora melhor a noção de conhecimento pragmático e divide o conhecimento do homem em duas partes: uma teórica e outra pragmática, a qual consiste na aplicação dos conhecimentos teóricos. A psicologia empírica é então relacionada ao conhecimento teórico, o qual fornece ao mesmo tempo conhecimentos para a parte pragmática aplicá-los. O fato de Kant dizer na *Crítica da Razão Pura* que a psicologia empírica deve se estabelecer em uma antropologia pormenorizada quer dizer que ele a entende como sinônimo do conhecimento teórico do homem e que ela precisa ser mais bem desenvolvida. Essa identidade entre uma antropologia teórica e a psicologia empírica é vista diversas vezes na obra de Kant. Mas a psicologia empírica pode, na verdade, ser interpretada de duas formas: 1) como um conhecimento teórico do homem, isto é, uma antropologia teórica; e 2) como um conhecimento da natureza, isto é, dos fenômenos (aparecimentos) do sentido interno apenas. Isso ocorre porque o objeto do sentido interno pode ser tanto a *alma passiva* propriamente dita, quanto o *homem* na medida em que há ligação e unidade da alma com o corpo. Mas, em última instância, esse conhecimento é o mesmo e só se separa para fins de análise.

CONCLUSÃO

Os objetivos centrais, estabelecidos no início do presente trabalho, eram os seguintes: 1) obter um maior esclarecimento sobre a afirmação de Kant a respeito da relação entre a psicologia empírica e a antropologia em sua *Crítica da Razão Pura* de 1781; 2) apresentar de forma mais precisa e completa as concepções gerais de Kant a respeito da psicologia. Podemos concluir que estes objetivos foram alcançados.

Em relação ao primeiro objetivo, através das análises feitas neste trabalho, foi possível mostrar que os termos “antropologia” e “psicologia empírica” possuem inúmeras semelhanças já na tradição anterior a Kant. Na obra do autor, estes termos são entendidos como sinônimos desde o período inicial até a primeira metade da década de 1770. É por esse motivo que ele emprega o termo antropologia, em sua *Preleção sobre Metafísica* de 1762-64, no lugar da psicologia empírica e a define, no *Anúncio* de 1765, como a verdadeira ciência metafísica do homem. Além disso, a psicologia empírica foi durante toda a obra de Kant um conhecimento a partir da experiência que possui certo paralelo com a física empírica. Tanto nas *Preleções sobre Antropologia* de 1772 quanto na *Preleção sobre Metafísica* da metade dos anos de 1770, o paralelo fica explícito, sendo que Kant muitas vezes faz referência a tal paralelo como sendo entre a física empírica e o conhecimento do homem ou antropologia. Há também, no curso de metafísica da metade dos anos de 1770, uma indicação de que os conteúdos da psicologia empírica alcançaram uma grande amplitude e devem ser tratados em uma disciplina separada. O mesmo era dito, no entanto, com relação ao conhecimento do homem nos cursos de antropologia.

Mas, a partir da segunda metade da década de 1770, uma divisão importante será inserida no campo do conhecimento do homem, uma divisão entre um campo *teórico/especulativo* e outro *pragmático*. Ao mesmo tempo em que Kant separa estes dois âmbitos em suas preleções sobre antropologia, ele associa as discussões da psicologia empírica com a parte teórica. Uma vez que o conhecimento pragmático carece de conhecimento teórico para poder ser aplicado, a psicologia empírica perde muitos de seus conteúdos, pois eles são imprescindíveis para uma antropologia pragmática. Porém, mesmo após essa divisão, o termo antropologia continua sendo associado com a psicologia empírica. Da década de 1780 em diante, também são encontradas inúmeras passagens em que Kant mostra explicitamente a conexão entre os termos e diz que o que na realidade os diferencia é apenas o ponto de vista pragmático.

A partir disso, podemos concluir que a afirmação de Kant, na *Crítica*, a respeito da psicologia empírica se estabelecer em uma antropologia pormenorizada significa que ele está considerando estes dois termos como referentes ao mesmo campo de conhecimento (o conhecimento *teórico* empírico do *homem*) e dizendo, coerentemente, que a psicologia empírica precisa ser mais bem desenvolvida.

Em relação ao segundo objetivo, buscou-se mostrar alguns aspectos da concepção de psicologia de Kant com um pouco mais de clareza do que o que se encontra, em geral, na literatura secundária especializada. Em primeiro lugar, tentou-se mostrar não apenas que existe uma forte relação entre a psicologia empírica de Baumgarten e as concepções de Kant a respeito da psicologia empírica e antropologia, mas também alguns aspectos que se apresentam nessa relação. Há várias semelhanças de estrutura e conteúdos entre a psicologia empírica de Baumgarten, a psicologia empírica presente nos cursos de metafísica de Kant e a primeira parte de seu projeto de antropologia. Podemos dizer, portanto, que a psicologia empírica é bastante fundamental para estabelecer as bases do novo projeto de Kant de conhecimento do homem. Isso pode ser observado ao longo dos cursos de antropologia e também na obra de 1798. Nesse sentido, poderíamos afirmar que há uma *presença* de conteúdos da psicologia empírica tradicional na antropologia pragmática de Kant, principalmente em sua primeira parte, apesar de ela ter sido enriquecida por outros diversos conteúdos.

Em segundo lugar, tentamos mostrar que existem indicações na obra de Kant de que a psicologia empírica poderia ser entendida de dois modos diferentes. Muitas vezes, Kant usa as palavras *natureza* e *homem* para designar a totalidade de objetos da experiência humana. O conceito de *natureza* para Kant é duplo, se refere aos *objetos do sentido externo* (tratados pela física) e *objetos do sentido interno* (tratados pela psicologia). Se os princípios forem retirados de conceitos da razão, tem-se a psicologia racional e a física racional; porém, se forem retirados da experiência, tem-se a física empírica e a psicologia empírica. Assim, no que se refere *aos objetos particulares da natureza*, há um paralelo entre a física empírica e a psicologia empírica. Por outro lado, tem-se o conceito de *homem*. O conhecimento do homem, na medida em que se relaciona com o que este, mediante sua liberdade, faz de si mesmo, é o conhecimento *pragmático* e é tratado na antropologia pragmática. Mas o *homem* também pode ser considerado meramente como um *objeto da natureza*, a partir do qual se tem um *conhecimento teórico/especulativo*.

Portanto, de um lado, temos o conhecimento dos objetos particulares da natureza, a partir dos quais se pode ter um *conhecimento teórico e especulativo*, isto é, uma *fisiologia da*

natureza. De outro, tem-se a experiência que inclui a vida prática, uma experiência mais cosmológica do homem e, assim, tem-se o *conhecimento de mundo* que fundamenta o *conhecimento pragmático do homem*, onde se leva em conta o comportamento humano inteligente e, deste ponto de vista, o homem pode ser considerado como um ser racional. Por fim, tem-se o conhecimento do homem como um ser que pertence à natureza e é passivo em relação a ela. Este conhecimento diz respeito à psicologia empírica, que consiste, portanto, em uma *fisiologia da natureza empírica do sentido interno*, mas, ao mesmo tempo, em um *conhecimento teórico do homem* diferente de um *conhecimento pragmático do homem*.

Através do exame do sentido interno é igualmente possível observar essas distinções. Muitas vezes, ele é relacionado ao conceito de alma. Mas este conceito de alma se refere à sua parte passiva (*Gemüt*), a qual possui receptividade, podendo ser afetada pelos objetos exteriores na medida em que está em ligação com o corpo. Em outras palavras, o objeto da psicologia empírica, *como um conhecimento da natureza*, é, portanto, a *alma em sentido estrito*, isto é, o ânimo e seus fenômenos internos. Porém, o sentido interno é também diversas vezes relacionado com o conceito de homem (objeto de uma antropologia). E isso de duas formas. Primeiro, como objeto de uma psicologia empírica, em que se investiga o homem levando-se em conta o que a natureza faz dele, ou seja, uma antropologia teórica. Segundo, como objeto de uma antropologia pragmática, que leva em conta o que o homem faz de si mesmo. Portanto, analisando os objetos do sentido interno, parece novamente que devemos interpretar a psicologia empírica sob dois pontos de vista diferentes: 1) como um *conhecimento da natureza*; e 2) como um *conhecimento teórico do homem*, distinto de uma antropologia pragmática. No primeiro caso, ela investiga somente a alma, a qual é objeto apenas do sentido interno. No segundo caso, ela investiga o homem, o qual é a soma da alma com o corpo, uma vez que através do sentido interno se é também consciente, pelo sentido externo, de que se tem um corpo ligado àquela alma. São apenas duas formas de se tratar o mesmo campo de conhecimento. Na primeira, separa-se por análise o conceito da alma passiva do corpo; na segunda, alma e corpo são tratados como uma unidade no conceito de “homem”, mas sem levar em conta ainda suas ações racionais no mundo ou a possibilidade de o homem agir de forma racional e fazer algo de si mesmo de maneira ativa.

Em ambos os casos, o conteúdo da investigação parece ser basicamente o mesmo. Na alma do homem ocorrem essencialmente três coisas que são da competência da psicologia empírica investigar: representações, desejos e sentimentos de prazer e desprazer. Assim, ela investiga as três faculdades fundamentais do ser humano: 1) faculdade de conhecimento; 2) faculdade de desejo; 3) faculdade de prazer e desprazer. Além disso, ela investiga as

faculdades particulares inseridas nestas faculdades fundamentais, na medida em que se relacionam com a experiência ou também, em alguma medida, com o corpo.

Em terceiro lugar, buscou-se mostrar que as diferenças reais entre a psicologia empírica e a antropologia pragmática estão exclusivamente no caráter pragmático desta última. Mas este potencial pragmático havia sido também reconhecido na psicologia na obra de 1765 e parece ser exatamente a partir dele que grande parte das ideias de um conhecimento de mundo e um conhecimento pragmático se desenvolve. Além disso, a proximidade terminológica e conceitual entre o termo antropologia e psicologia empírica é enorme. Por conta disso, e também pelo próprio conteúdo geral da antropologia pragmática de Kant, parece justo dizer que *este projeto também pode ser considerado um projeto de investigação psicológica*.

Kant reservou a parte passiva do espírito humano para a psicologia empírica investigar. Por conta das dificuldades da filosofia teórica em investigar a parte ativa da alma humana, ele buscou investigá-la em sua antropologia pragmática através do estudo das ações práticas humanas e seu comportamento no cotidiano. Dessa forma, a alma passiva, ligada a um corpo humano, e a parte ativa da alma poderiam ser objeto de algum tipo de investigação que fosse inclusive muito útil para a sociedade, levando-se em conta a totalidade do homem. A investigação, portanto, é sobre a natureza essencial do homem, sobre comportamentos humanos, sobre as práticas e costumes humanos, sobre a capacidade humana de agir com inteligência, de fazer escolhas e decidir por cursos de ação para realizar seus desejos e sua felicidade. Outro ponto importante é que o conteúdo da segunda parte da antropologia pragmática é todo baseado em um vocabulário apresentado na primeira parte, ou seja, em conteúdos de psicologia empírica, sem os quais a existência da segunda parte seria impossível. Além disso, todas estas capacidades, e comportamentos humanos gerados a partir delas, se relacionam em última análise com o que se denomina *alma do homem*, em sentido amplo. Portanto, o projeto de antropologia pragmática poderia ser e deveria ser considerado como um projeto de investigação psicológica empírica e sistemática, com uma parte teórica e uma parte voltada para o prático.

Em quarto lugar, tentamos mostrar que a ideia do aprimoramento da espécie humana e o ideal de humanidade – que, junto com o caráter pragmático, também caracteriza a antropologia de Kant de forma bastante original e peculiar – podem ser buscados com a ajuda de um conhecimento do homem. Sua finalidade, neste sentido, é contribuir para uma formação do homem que permita a espécie humana desenvolver-se de forma livre, de modo a aperfeiçoar suas capacidades de decisão autônoma, de aquisição de cultura, de civilidade, de

sociabilidade e de moral. Se a antropologia pragmática for vista como uma psicologia (o que parece ser plenamente possível e justificável), então é a psicologia, na verdade, a ciência mais capaz de auxiliar o desenvolvimento da espécie humana em sentido amplo e que mais pode contribuir com seu aperfeiçoamento. Isso poderia indicar que já no século XVIII, Kant está sugerindo, com outras palavras, que a psicologia não é apenas um campo de conhecimento teórico, mas também pode ser um campo de conhecimento *prático*, cuja finalidade última consiste principalmente no aperfeiçoamento progressivo de toda a espécie humana.

Podemos concluir, finalmente, que a investigação da relação entre a antropologia pragmática de Kant e a psicologia empírica é imprescindível para a clara compreensão de muitos aspectos do seu pensamento referentes à psicologia. Como foi visto, Kant considerava este campo de conhecimento muito importante (um dos mais essenciais dentre os conhecimentos humanos), cujo valor chega até mesmo a superar o da própria física empírica. Ele merece, portanto, uma consideração significativa, o que buscamos oferecer neste trabalho. Assim, espera-se também que este exame possa contribuir para estabelecer com mais clareza quais são as reais concepções kantianas acerca da psicologia, de forma que se faça justiça ao seu pensamento em trabalhos historiográficos de psicologia e outros estudos a respeito deste tema.

REFERÊNCIAS

- Araujo, S. F. (2011). A questão da psicologia empírica no período pré-crítico: explicando uma ruptura no pensamento kantiano. *Kant e-Prints*, v. 6, n. 1, p. 12-28.
- Araujo, S. F. (2012). O lugar de Christian Wolff na história da psicologia. In S. F. Araujo (Ed.), *História e filosofia da psicologia: perspectivas contemporâneas* (pp. 67-86). Juiz de Fora: Ed. UFJF.
- Baumgarten, A. G. (2004). *Metaphysik*. Jena: Scheglmann. (Trabalho original publicado em 1783).
- Beck, L. (1969). *Early German philosophy*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press.
- Beiser, F. (1992). Kant's intellectual development. In: Guyer, P. (ed.), *The Cambridge Companion to Kant* (pp. 26-61). Cambridge: Cambridge University Press.
- Bell, M. (2005). *The german tradition of psychology in literature and thought, 1700-1840*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Blackwell, R. J. (1961). Christian Wolff's doctrine of the soul. *Journal of the History of Ideas*, 22(3), 339-354.
- Blackwell, R. J. (1963). Introduction. In: C. Wolff, *Preliminary discourse on Philosophy in general* (pp. vii-xiv). New York: Bobbs-Merrill.
- Bonaccini, J. A. (2010). Antropologia, ciência da natureza humana "por analogia". *Kant e-Prints*, v. 5, n. 3, p. 145-161.
- Borges, M. (2003). Psicologia empírica, antropologia e metafísica dos costumes em Kant. *Kant e-Prints*, 2(1): 1-10.
- Boring, E. (1950). *A history of experimental psychology*. 2. Aufl. New York: Appleton-Century-Crofts.
- Brandt, R & Stark, W. (1997). Einleitung. In: *Kants Gesammelte Schriften, Vol. 25* (pp. vii- cli). Berlin: de Gruyter.
- Brandt, R. (1999). *Kommentar zu Kants Anthropologie*. Hamburg: Meiner.
- Brandt, R. (2000). Einleitung. In: Brandt, R. (Hrsg.) *Kant, Immanuel: Anthropologie in pragmatischer Hinsicht*. (pp. xiii-xxi). Hamburg: Felix Meiner Verlag.
- Brandt, R. (2003). The guiding idea of Kant's anthropology and the vocation of the human being. In: B. Jacobs & P. Kain (Eds.), *Essays on Kant's anthropology* (pp. 85-104). New York: Cambridge University Press.
- Carus, F. (1990). *Geschichte der Psychologie*. Berlin: Springer (Trabalho original publicado em 1808).

- Casnabet, M. (1994). *Kant: uma revolução filosófica*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar.
- Cassirer, E. (1994). *A filosofia do Iluminismo* (3ª Ed.) (A. Cabral, Trad.). São Paulo: Unicamp. (Trabalho original publicado em 1932)
- Corr, C. A. (1975). Christian Wolff's distinction between Empirical and Rational Psychology. *Studia Leibnitiana Supplementa*, 14, 195-215.
- Descartes, R. (1994). *Meditações*. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil. (Trabalho original publicado em 1641)
- Dessoir, M. (1964). *Geschichte der neueren deutschen Psychologie*. Amsterdam: Bonset.
- Erdmann, B. (1882). *Reflexionen Kants zur kritischen Philosophie*. Leipzig: Fues's (R. Reisland).
- Ferreira, A. L. (2006). A psicologia no recurso aos vetos kantianos. In: *Jacó-Vilela, A. M.; Ferreira, A. L. E Portugal, F. T. (orgs.) História da psicologia: rumos e percursos* (pp. 85-91). Rio de Janeiro: NAU.
- Frängsmyr, T. (1975). Christian Wolff's mathematical method and its impact on the eighteenth century. *Journal of the History of Ideas*, 36: 653-668.
- Frierson, P. (2003). *Freedom and Anthropology in Kant's Moral Philosophy*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Fulgêncio, L. (2006). O lugar da psicologia empírica no sistema de Kant. *Kant e-Prints*, Série 2, 1(1), 89-118.
- Gomes, A. (2005). Uma ciência do psiquismo é possível? A psicologia empírica de Kant e a possibilidade de uma ciência do psiquismo. *Revista do Departamento de Psicologia da UFF*, 17(1), 103-111.
- Goodwin, J. (2010). *História da psicologia moderna* (4ed.). São Paulo: Cultrix.
- Gouaux, C. (1972). Kant's view on the nature of empirical psychology. *Journal of the History of the Behavioral Sciences*, 8, 237-242.
- Gundlach, H. (2012). A psicologia como ciência e como disciplina: o caso da Alemanha. In: S. F. Araujo (Ed.), *História e filosofia da psicologia: perspectivas contemporâneas* (pp. 133-165). Juiz de Fora: Ed. UFJF.
- Hatfield, G. (1992). Empirical, rational and transcendental psychology: Psychology as science and as philosophy. In: P. Guyer (Ed.), *The Cambridge companion to Kant* (pp. 200-227). Cambridge: Cambridge University Press.
- Hatfield, G. (1998). Kant and empirical psychology in the 18th century. *Psychological Science*, 9(6): 423-428.

- Hatfield, G. (2002). Psychology, Philosophy and Cognitive Science: reflection on the history and philosophy of experimental psychology. *Mind and Language*, 17, 207-232.
- Hehlmann, W. (1967). *Geschichte der Psychologie*. Stuttgart: Kröner.
- Herbart, J. F. (1989). Psychologie als Wissenschaft, neu gegründet auf Erfahrung, Metaphysik und Mathematik. Bd. 5 und Bd. 6. In: Kehrback, Karl und Flügel, Otto (Hrsg.), *Johann Friedrich Herbart's Sämtliche Werke in chronologischer Reihenfolge, 19 vols.* Aalen, Germany: Scientia. (Originalausgabe 1824).
- Herrnstein, R. & Boring, E. (Eds.) (1971). *Textos básicos de história da psicologia*. São Paulo: Herder/EDUSP.
- Hinske, N. (1966). Kants Idee der Anthropologie. In: H. Rombach (Ed.), *Die Frage nach dem Menschen. Aufriß einer philosophischen Anthropologie* (pp. 410-427). Freiburg: Alber.
- Hinske, N. (1999). Wolff's empirische Psychologie und Kants pragmatische Anthropologie: Zur Diskussion über die Anfänge de Anthropologie im 18. Jahrhundert. *Aufklärung*, 11: 97-107.
- Höffe, O. (2005). *Immanuel Kant*. São Paulo: Martins Fontes.
- Hothersall, D. (2006). *História da Psicologia*. São Paulo: McGraw-Hill.
- Jacobs, B. (2003). Kantian Character and the Problem of a Science of Humanity. In: B. Jacobs & P. Kain (Eds.) *Essays on Kant's Anthropology* (pp. 105-134). New York: Cambridge University Press.
- Jacobs, B., & Kain, P. (Eds.). (2003). *Essays on Kant's Anthropology*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Jahnke, J. (1990). Psychologie im 18. Jahrhundert: Literatur Bericht 1980 bis 1989. *Das achtzehnte Jahrhundert*, 14: 253-278.
- Kain, P. (2003). Prudential Reason in Kant's Anthropology. In: B. Jacobs & P. Kain (Eds.), *Essays on Kant's Anthropology* (pp. 230-265). New York: Cambridge University Press.
- Kant, I. (1900-). *Gesammelte Schriften. Herausgegeben von der Deutschen Akademie der Wissenschaften*. Berlin: de Gruyter.
- Kant, I. (1998). *Kritik der reinen Vernunft*. Hg. Von J. Timmermann. Hamburg: Felix Meiner Verlag. (Obra originalmente publicada em 1781; segunda edição em 1787).
- Kleingeld, P. (2010). Baumgarten, Alexander Gotlieb (1714-1762). In: H. F. Klemme & M. Kuehn (Eds.), *Dictionary of eighteenth-century German philosophers* (pp. 66-73). London/New york: Continuum.
- Klemm, O. (1911). *Gechichte der Psychologie*. Leipzig: B. G. Teubner.
- Klemme, H. F. (1995). *Kants Philosophie des Subjekts*. Hamburg. Meiner Verlag.

- Kühne-Bertram, G. (1983). Aspekte der Geschichte und der Bedeutungen des Begriffs "pragmatisch" in den Philosophischen Wissenschaften des ausgehenden 18. und 19. Jahrhunderts. *Archiv Für Begriffsgeschichte*, 27, 158-186.
- Leary, D. E. (1978). The philosophical development of the conception of psychology in Germany, 1780-1850. *Journal of the history of the Behavioral Sciences*, 14, 113-121.
- Leary, D. E. (1980). The historical foundation of Herbart's mathematization of psychology. *Journal of the History of the Behavioural Sciences*, 16, 150-163.
- Leary, D. E. (1982). Immanuel Kant and the development of modern psychology. In: Woodward, W. & Ash, M. (eds.), *The problematic science: psychology in nineteenth-century thought* (pp. 17-42). New York: Praeger.
- Louden, R. (2000). *Kant's Impure Ethics*. Oxford: Oxford University Press.
- Louden, R. (2003). The Second Part of Morals. In: B. Jacobs & P. Kain (Eds.), *Essays on Kant's Anthropology* (pp. 60-84). New York: Cambridge University Press.
- Louden, R. (2007). General introduction. In: Robert Louden and Günter Zöllner (eds.). *Immanuel Kant, Anthropology, History and Education. The Cambridge Edition of the Works of Immanuel Kant* (pp. 1-17). Cambridge: Cambridge University Press.
- McDonough, R. (1995). Kant's argument against the possibility of cognitive science. In: H. Robinson (Hrsg.) *Proceedings of the Eight International Kant Congress*, Band II-1 (pp. 37-45). Memphis.
- Menzer, P. (1911). *Kants Lehre Von der Entwicklung in Natur und Geschichte*. Berlin: Geoge Reimer.
- Mischel, T. (1967). Kant and the possibility of a science of psychology. *The Monist*, 51, 599-622.
- Moravia, S. (1980). The enlightenment and the sciences of man. *History of Science*, 18, 247-268.
- Nayak, A & Sotnak, E. (1995). Kant on the impossibility of the "soft sciences". *Philosophy and Phenomenological Research*, 55(1), 133-151.
- Perez, D. O. (2009). A Antropologia Pragmática como Parte da Razão Prática em Sentido Kantiano. *Manuscrito – Revista Internacional de Filosofia*, v. 32, n. 2, p. 357-397.
- Perez, D. O. (2010). O significado de natureza humana em Kant. *Kant e-Prints*, v. 5, n. 1, p. 75-87.
- Perez, D. O. (2013). A relação entre a teoria do juízo e a natureza humana em Kant. *Educação e Filosofia*, v. 27, n.especial, p. 233-258.

- Richards, R. J. (1980). Christian Wolff's Prolegomena to Empirical and Rational Psychology: Translation and Commentary. *Proceedings of the American Philosophical Society*, 124(3), 227-239.
- Rohden, V. (1993). O sentido do termo "Gemüt" em Kant. *Analytica*, v.1, n.1, p. 61-75.
- Schmidt, C. (2007). Kant's transcendental, empirical, pragmatic and moral anthropology. *Kant-Studien*, 98, 156-182.
- Schönfeld, M. (2000). *The Philosophy of the Young Kant – The Precritical Project*. Oxford: Oxford University Press.
- Schultz, D. & Schultz, S. (2005). *História da Psicologia Moderna*. (Tradução de Suely Snoc Murai Cuccio). São Paulo: Pioneira Thomson Learning.
- Sommer, R. (1966). *Grundzüge einer Geschichte der deutschen Psychologie und Aesthetik von Wolf-Baumgarten bis Kant-Schiller*. Amsterdam: Bonset (Trabalho original publicado em 1892).
- Stark, W. (2003). Historical Notes and Interpretive Questions about Kant's Lectures on Anthropology. In: B. Jacobs & P. Kain (Eds.), *Essays on Kant's Anthropology* (pp. 15-37). New York: Cambridge University Press.
- Sturm, T. (2001). *Kant on empirical psychology*. In: Watkins, E. (ed.) *Kant and the sciences* (pp. 163-184). Oxford: Oxford University Press.
- Sturm, T. (2006). Is there a problem with mathematical psychology in the eighteenth century? A fresh look at Kant's old argument. *Journal of the History of the Behavioral Sciences*, 2(4), 353-377.
- Sturm, T. (2008). Why did Kant reject physiological explanations in his anthropology? *Studies in History and Philosophy of Science*, 39, p. 495-505.
- Sturm, T. (2009). *Kant und die Wissenschaften von Menschen*. Paderborn: Mentis.
- Thiel, U. (1997). Varieties of inner sense. *Archiv Für Geschichte Der Philosophie*, 79, 58-79.
- Vidal, F. (2005). "A mais útil de todas as ciências": Configurações da psicologia desde o Renascimento tardio até o fim do Iluminismo. In: A. M. Jacó-Vilela; A. A. L. Ferreira & F. T. Portugal (Orgs.), *História da Psicologia: rumos e percursos* (pp. 47-73). Rio de Janeiro: Nau.
- Vidal, F. (2006). *Les sciences del'ame. XVIIe-XVIIIe siècle*. Paris. Honoré Champion.
- Westphal, K. (1995). Kant's critique of determinism in empirical psychology. In: H. Robinson (Hrsg.), *Proceedings of the Eight International Kant Congress*, Band II-1 (pp. 357-370). Memphis.
- Wilson, H. (2006). *Kant's pragmatic anthropology: Its origin, meaning and critical significance*. New York: State University of New York.

- Wolff, C. (1963). *Preliminary Discourse on Philosophy in General*. New York, Indianapolis: BobbsMerrill Company. (Trabalho original publicado em 1728).
- Wolff, C. (1964). Psychologia empirica. In: J. École (Ed.), *Christian Wolff's Gesammelte Werke, II. Abteilung. Band 5*. Hildesheim: Olms (Trabalho original publicado em 1732).
- Wolff, C. (1983). Der Vernünfftigen Gedancken von Gott, der Welt und der Seele des Menschen, auch allen Dingen überhaupt, Anderer Theil, bestehend in ausführlichen Anmerckungen, um zu besserem Verstande und bequemerem Gebrauche derselben. In: J. École (Ed.), *Christian Wolff's Gesammelte Werke, I. Abteilung. Band 3*. Hildesheim: Olms. (Trabalho original publicado em 1740).
- Wood A. (2003). Kant and the Problem of Human Nature. In: B. Jacobs & P. Kain (Eds.), *Essays on Kant's Anthropology* (pp. 38-59). New York: Cambridge University Press.
- Wood, A. (2008). *Kant*. Porto Alegre: Artmed.
- Wunderlich, F. (2005). *Kant und die Bewußtseinstheorien des 18. Jahrhunderts*. Berlin: Walter de Gruyter.
- Zammito, J. (2002). *Kant, Herder and the birth of anthropology*. Chicago: The University of Chicago Press.