

ENTRE ROUSSEAU E FREUD: KANT SOBRE O MAL-ESTAR CULTURAL¹

Günter ZÖLLER²

“Nous ne vivons pas dans le monde de Corneille mais dans celui de Racine.”

“[...] car les vrais paradis sont les paradis qu'on a perdus.”³

Este artigo visa esboçar uma leitura abrangente do projeto filosófico de Immanuel Kant tal como ele se manifesta na dupla faceta de uma teoria crítica da razão e uma história natural da razão. A seção 1 apresenta o caráter distintivamente moderno da conjunção idealista kantiana de naturalismo científico e racionalismo supranatural. A seção 2 detalha a outra metade da concepção kantiana de razão humana, concepção antropológicamente baseada, evolutivamente estruturada e historicamente orientada. A seção 3 investiga a posição peculiar da concepção kantiana de antropogênese cultural no seu encontro produtivo com J.-J. Rousseau e sua prefiguração da (muito posterior e diferentemente motivada) avaliação da relação entre natureza humana e cultura humana em Sigmund Freud.

¹ Tradução do inglês de Fernando Carlucci e Bruno Malavolta. Uma versão em inglês deste texto, intitulada “Between Rousseau and Freud. Kant on Cultural Uneasiness”, está no prelo em *Rethinking Kant*, vol. 3, Ed. Thorndike, Oliver. Newcastle upon Tyne: Cambridge Scholars Publishing.

² Günter Zöllner é professor de filosofia na Universität München. Estudou na Universität Bonn, na Brown University e na École normale et supérieure de Paris. Foi contemplado com bolsas de estudo da National Endowment for the Humanities, da Deutsche Forschungsgemeinschaft e do Canadian Council for the Arts / Conseil des arts du Canada. Foi professor-visitante da Princeton University, Emory University, Seoul National University, McGill University, Chinese University of Hong Kong e da Università di Bologna. Ex-Vice-Presidente da North American Kant Society e ex-Presidente da International J. G. Fichte Society, fez parte do conselho diretivo das edições críticas das obras reunidas de Kant e de Fichte. Suas mais de trezentas publicações sobre Kant e sobre o idealismo alemão apareceram em dezesseis línguas em todo o mundo. Seu mais recente livro é uma abordagem geral da filosofia de J. G. Fichte (*Fichte lesen*; 2013).

Günter Zöllner is Professor of Philosophy at the University of Munich. He studied at the University of Bonn, Brown University (Providence, U.S.A.) and the École normale supérieure, Paris (France), held fellowships from the National Endowment for the Humanities, Washington, D.C., the German Research Council and the Canadian Council for the Arts and was a visiting professor at Princeton University, Emory University, Seoul National University, McGill University, Chinese University of Hong Kong and the University of Bologna. A past Vice President of the North American Kant Society and past President of the International J. G. Fichte Society, he served on the board of directors for the critical editions of the collected works of Kant and of Fichte. His more than three hundred publications in the area of Kant and German idealism have appeared in sixteen languages worldwide. His most recent book publication is a general account of the philosophy of J. G. Fichte (*Fichte lesen*; 2013).

³ A primeira citação é de Jules Vuillemin, que a usou em um dado momento nas suas aulas no Collège de France em 1979/80; a segunda citação é do volume final de *À la recherche tu temps perdu, Le temps retrouvé* de Marcel Proust (Proust 1973, 3: 870).

I – MODERNIDADE DEFENDIDA

Houve um tempo em que crenças populares e religiosas de várias convicções ajudavam a assegurar a seres humanos em suas identidades coletivas seu lugar especial no mundo – por exemplo, como um povo situado bem no centro do mundo em um “Império do Meio” (*Zhong Guo*), como um povo objeto de preferência divina, tornando-o “o povo escolhido de Deus”, ou como um inteiro grupo de povos unidos por uma língua comum e nisso distintos dos tolos povos linguisticamente ineptos ou “bárbaros”. Tal superioridade humana com base cultural e religiosa era tipicamente restrita a grupos ou agrupamentos étnicos distintos, conferindo a, por exemplo, Han-chineses, Hebreus ou Helenos um senso coletivo de elevação acima do resto do mundo. Em contraposição, a filosofia, desde seu começo com a filosofia natural jônica até os seus dias de glória com a epistemologia, metafísica, ética e política ática, atribuiu um estatuto enaltecido ao ser humano enquanto tal, apoiando-se tipicamente na sua capacidade para fala, discurso e argumentação (*logos*), e enfatizando sua diferença específica enquanto um animal racional (*zoon logon echon; animal rationale*) em relação a outros (meros) animais. É bem verdade que mesmo a apreciação filosófica do potencial cognitivo e conativo em geral do ser humano foi, primeiramente e por um longo período, sócio-culturalmente mitigado e restrita a cidadãos homens e livres.

No entanto, nem o foco pré-filosófico em preferências etnicoreligiosas nem a garantia filosófica de isenção genérica salvaram o ser humano, no final das contas, de desilusões, gerando desapontamento e desorientação duradouros. As descobertas modernas da geografia, da astronomia e da biologia, por sua vez, removeram o ser humano – coletiva e individualmente – do centro da Terra, do centro do universo e de uma posição de eminência entre as criaturas da Terra, relegando-o a uma localização remota no espaço cósmico e a um lugar entre outros seres vivos no reino animal contíguo a seus ancestrais símios. É bem verdade que houve tentativas, tanto da filosofia como da religião, de preservar ou reencontrar o estatuto especial do ser humano mesmo diante dessa perda de posição central, tal como quando Blaise Pascal, no século dezessete, o declara “um capim que pensa” (*un roseau pensant*) ou quando Helmut Plessner, no século vinte, lhe atribui uma “posição excêntrica” (*exzentrische Positionalität*). Mas tais tentativas desesperadas de dar sentido à perda de sentido somente confirmam a sensação profunda de ausência de formas de sentido e propósito outrora vigentes que marca o ser humano sob as condições da modernidade científica.

Pode parecer que Kant toma parte no esforço moderno-anti-moderno para afastar as consequências destabilizantes e mesmo desmoralizantes de uma visão de mundo moldada pela revolução científica do século dezessete, que havia substituído a teleologia natural pela mecânica terrestre e celeste e ameaçado reduzir o ser humano a um *automaton spirituale* operando sob leis naturais suficientemente determinantes. Afinal de contas, relegar o domínio da experiência naturalmente determinada a meras “aparências” (*Erscheinungen*) e atribuir o agir moral a um nível ou aspecto não-empírico da realidade, negativamente livre de leis causais naturais e positivamente livre para a autodeterminação da vontade puramente racional (autonomia) pode ser visto como intelectualmente aparentado com o retorno a um supranaturalismo religioso

e filosófico e a um antropocentrismo teologicamente baseado, abraçado pela metafísica continental do início da idade moderna (de Descartes a Leibniz, passando por Malebranche).

Contudo, a resposta original de Kant à revolução científica não é restauradora, mas é ela mesma revolucionária, como já sugere a própria expressão “Revolução Copernicana”, cunhada na base da comparação astrofísica autointerpretativa de Kant para sua virada transcendental⁴. Para Kant não há retorno às condições pré-modernas de crenças naturais ou supranaturais religiosamente determinadas e teologicamente validadas. O desafio colocado pelo naturalismo científico moderno exige respeitar a determinação nomológica completa dos objetos da experiência, ao mesmo tempo que busca uma visão abrangente do mundo que também (e essencialmente) se volta para a autocompreensão do ser humano como agente livre e responsável. O que é necessário, tendo em vista a modernidade científica, é uma modernidade filosófica que reconcilie as diferentes mas igualmente legítimas e justificadas necessidades da cabeça e do coração, como o aparente sucessor renegado de Kant, Johann Gottlieb Fichte, viria a expressar tanto o projeto filosófico de Kant como o dos pós-kantianos⁵.

Sabidamente, Kant procurou reconciliar as demandas teóricas da cabeça e as demandas práticas do coração por meio de duas distinções correlatas. Em termos objetivos, Kant distingue entre as coisas tais como elas aparecem para nós, seres finitos, sob as formas intuitivas do espaço e do tempo e sob as formas conceituais das categorias, resultando em uma ordem de coisas (um mundo) essencialmente moldada, ou pelo menos codeterminada, pelas formas e funções não-empíricas da subjetividade transcendental de um lado e, de outro, as coisas tais como elas são nelas mesmas, independentes de toda e qualquer condição da subjetividade e, portanto, também desconhecidas e, na verdade, incognoscíveis a nós humanos por meio do conhecimento teórico ou saber (*Wissen*). Em termos subjetivos, Kant distinguiu entre, por um lado, o uso teórico da razão (*Vernunft*) – na sua capacidade como entendimento (*Verstand*), voltado para a determinação dos objetos em geral, mas essencialmente limitada à determinação dos objetos no espaço e no tempo – e, de outro lado, o uso prático da razão – voltado para a determinação da vontade (*Willensbestimmung*) e capaz de determinar suficientemente a vontade independentemente de motivos e interesses extrínsecos e não racionais.

Combinando os dois conjuntos de distinções, Kant foi capaz de tornar compatíveis as demandas conflitantes da cabeça e do coração: as reivindicações da cabeça são relativas às coisas consideradas como aparências no espaço e no tempo e governadas pelos conceitos puros do entendimento (categorias), enquanto as reivindicações do coração dizem respeito às coisas tais como elas são nelas mesmas, inacessíveis pelo entendimento e abertas somente à razão e a seus conceitos puros (ideias, *Ideen*) – fundamentalmente, à razão pura prática e à ideia de liberdade⁶. É bem verdade que o coração ao qual Kant atribui os interesses práticos com a liberdade e a

⁴ Kant, KrV, B XVI f.

⁵ Ver Zöller, Günter. *Fichte's Transcendental Philosophy. The Original Duplicity of Intelligence and Will*. Cambridge: Cambridge University Press, 1998. 121-126.

⁶ O primeiro a perceber e apreciar o propósito estratégico da *Crítica da Razão Pura* com vistas à moralidade – e à religião – foi Karl Leonhard Reinhold em *Cartas sobre a filosofia kantiana*, vol. I, de 1790, que apareceu em parcelas em uma versão anterior em *Der Teutsche Merkur* em 1786 e 1787. Ver Reinhold, Karl Leonhard. *Briefe über die Kantische Philosophie*. Vol. 1. Ed. Martin Bondeli. *Gesammelte Schriften. Kommentierte Ausgabe*. Vol. 2/1. Basel: Schwabe, 2007.

moralidade não é uma faculdade ou capacidade distinta em gênero da capacidade racional da mente, mas sim a própria razão, embora no seu uso prático, como a faculdade de determinar a vontade (em contraposição à capacidade teórica dessa mesma razão de determinar o objeto). A unidade integrante buscada por Kant em resposta à ameaça moderna de reducionismo científico em filosofia natural e moral é, portanto, a unidade da razão teórica e prática – um tópico que já está indiretamente presente na *Crítica da Razão Pura* (especialmente nos seus “Prefácios”, “Dialética Transcendental” e “Cânon da Razão Pura”)⁷, que forma parte da agenda principal da *Crítica da Razão Prática* (especialmente na sua explicação dos “Postulados da Razão Pura Prática”)⁸ e que é o objetivo principal da *Crítica da Faculdade do Juízo* (especialmente nas suas “Introdução” e “Doutrina do Método da Faculdade de Juízo Teleológico”).⁹

Ao reportar o ser humano enquanto agente moral a uma ordem da razão distinta da ordem da natureza, Kant preservou a esfera prática da vida humana (ética, direito, política) da redução naturalista e da determinação causal-natural. Mas a isenção com relação às leis da natureza e a dissociação com relação a seres animados e inanimados na natureza só vale para o ser humano considerado numa perspectiva estritamente moral, como autor e sujeito da lei não natural da liberdade (lei moral). À parte considerações estritamente morais, os seres humanos permanecem sujeitos às leis da natureza e parte integrante da ordem dessa última.

Pode parecer que o limitado antinaturalismo em questões morais de Kant envolve uma espécie de retorno a uma visão de mundo pré-moderna que confere um estatuto especial de isenção ao ser humano e o coloca no centro, ou pelo menos em uma posição privilegiada, em um mundo marcado por uma ordem cósmica supra-humana. Mas a ordem na qual Kant inscreve o agente moral humano não é pré-dada e mantida por alguma força ou poder externo. É a ordem erigida e sustentada pela própria razão tão somente, um mundo “na ideia”¹⁰, que deve ser confrontado e mediado com o mundo natural, o mundo real, no qual os seres racionais vivem juntamente com seres não racionais e inanimados e, principalmente, juntos uns com os outros, na verdade estorvando uns aos outros tanto quanto aprimorando suas vidas naturais e culturais compartilhadas.

Em relação ao mundo real e sua ordem da natureza, o mundo ideal e sua ordem de razão é em Kant contrafactual – objeto de esforços, sujeito ao fracasso e passível de não efetivação. Daí que o novo tipo de centralidade e dignidade resultantes que advêm ao ser humano no mundo moral na visão moral kantiana digam respeito à orientação normativa e à motivação da conduta racional humana, sem garantias que venha afinal a ser efetiva no mundo real ou na ordem natural. Ao fazer da razão – a razão humana, embora tomada como a soma total de princípios e capacidades, e não como alguma capacidade mental contingente – a origem e juiz da conduta especificamente humana, Kant não aliviou o ônus da autoafirmação que caíra sobre os seres humanos com o advento do naturalismo científico, mas o aumentou. Ao invés de redirecionar o ser humano a uma ordem estabelecida, Kant deixou-o – ou melhor, deixou a sua razão – com

⁷ Kant, KrV AVII-XXII / BVII-XLIV; A293 / B349-A704 / B732, A795 / B823-831/B859.

⁸ Kant, KpV, AA 05: 119-148.

⁹ Cf. id., KU AA 05: 171-199; *ibid.*, p. 416-485.

¹⁰ Kant, KrV A670 / B698.

a formidável incumbência dupla de gerar uma ordem que valide sua existência e seu lugar no mundo e de levar a cabo a colocação em prática dessa ordem ideal no mundo real.

Dada a natureza normativa da razão e a deficiência característica da razão humana em Kant, não é surpreendente que ele duvidasse da capacidade dos seres humanos, considerados coletivamente, alcançarem o duplo objetivo de, por meio de seus próprios esforços tão somente, estabelecer e propagar a razão na realidade. Em cada uma das três *Críticas*, a discrepância básica entre a normatividade da razão e a facticidade da natureza é parte essencial da respectiva consideração dos limites da razão. Na *Crítica da Razão Pura*, os conceitos puros da razão (ideias), incluindo as ideias práticas, como a do Estado perfeito (a “República de Platão”)¹¹, são restritas a uma mera função regulativa. Na *Crítica da Razão Prática*, as ideias envolvidas nas normas morais (existência de Deus, imortalidade da alma) são restringidas a exigências bem fundadas (postulados) que refletem uma necessidade da razão humana (interessada), ao invés de um fato sobre o mundo¹². Na *Crítica da Faculdade de Julgar*, a receptividade da natureza aos propósitos humanos em geral e aos desígnios morais em particular é restrita ao estatuto de uma ficção metodologicamente controlada (“como se”).¹³

Ainda assim, Kant não deixa de ter confiança no poder legislativo da razão humana para fornecer a lei moral e validar suas múltiplas especificações na forma do imperativo categórico. Tampouco deixa de ter convicção quanto ao poder executivo da razão humana para transformar prescrição em prática e dever em querer¹⁴. Mas Kant é também suficientemente realista – no sentido não técnico de ser um moralista ou um observador experimentado das fragilidades e autoenganos do coração humano – para restringir-se à certeza de que a conduta moral é humanamente possível. Por um lado, ele dedica considerável atenção aos obstáculos estruturais à racionalidade prática perfeita em seres humanos, do papel de contrapeso das inclinações (*Neigungen*) até os mecanismos de autoengano moral e de hipocrisia social que levam à generalizada inescrutabilidade das intenções e ações morais, passando pela presença do mal radical (*radikales Böses*) que atinge todos os membros da espécie humana.¹⁵ Além disso, Kant detalha os variados mecanismos e práticas para transformar a possibilidade de conduta verdadeiramente racional, moral (algo em princípio possível), em probabilidade e mesmo realidade, da metodologia da razão prática pura, na segunda *Crítica*¹⁶ ao papel da didática ética e da ascética, novamente na Doutrina das Virtudes da *Metafísica dos Costumes*¹⁷, passando pela listagem precisa de sentimentos específicos como “conceitos estéticos preliminares” (*ästhetische*

¹¹ Cf. *ibid.*, A316 / B372.

¹² Cf. *id.*, KpV, AA 05: 122-146.

¹³ Cf. *id.*, KU AA 05: 360 f., 370 e 404.

¹⁴ Sobre a concepção kantiana de autocoerção racional, cf. Zöller, G. “Autokratie. Die Psycho-Politik der Selbstherrschaft bei Platon und Kant.” *Kant als Bezugspunkt philosophischen Denkens*. Eds. Busche, Hubertus and Anton Schmitt. Würzburg: Königshausen & Neumann, 2010. 351-377. Ver também Baxley, A. M. *Kant's Theory of Virtue. The Value of Autocracy*. Cambridge: Cambridge University Press, 2010.

¹⁵ Kant, RGV, AA 06: 17-53.

¹⁶ *Id.*, KpV, AA 05: 149-163.

¹⁷ *Id.*, MS, AA 06: 475-485.

Vorbegriffe) da moralidade, tais como consciência e sentimento moral, na Introdução da Doutrina das Virtudes na *Metafísica dos Costumes*.¹⁸

Mas nenhuma dessas técnicas e auxílios pode preencher confiavelmente a lacuna entre deve e é, e tal nem é seu propósito. A ação moral em assuntos éticos, legais e políticos permanece, para Kant, uma questão da liberdade humana envolvendo deliberação, escolha e resolução que não devem ser substituídas por mecanismos de controle mental ou mesmo manipulação. Isso deixa Kant com uma avaliação completamente idealista do potencial da razão prática e uma estimativa decididamente realista dos obstáculos e distrações enfrentadas pelo esforço moral humano. Além disso, isso o deixa com um dualismo do ideal que deve ser e do real que é, entre norma e fato, entre prescrição e descrição, dualismo que introduz um elemento de tensão e frustração, até mesmo de alienação e estranhamento na existência humana tal como ele a vê. Na perspectiva de Kant, o ser humano não está à vontade consigo mesmo, seguro e confiante da sua própria identidade, assim como da sua diferença em relação a outras coisas e animais, mas está sim marcado pela deficiência e movido por um profundo senso de falta e anseio.

O traço distintivo da resposta de Kant ao desafio naturalista e científico da modernidade é que ele mantém a complexidade – na verdade a constituição conflitante – da existência humana. Outros filósofos, sob sua influência e em resposta metacrítica à posição precária em que deixa o ser humano, buscaram substituir a visão kantiana dualista (se não divisionista) da condição humana por soluções mais simples em resposta aos desafios da modernidade, tais como o retorno nostálgico a uma Grécia clássica imaginária em Hölderlin, a visão retrógrada da Cristandade medieval europeia em Hardenberg-Novalis, a resolução estética da vida antagônica por meio do jogo estético (*ästhetisches Spiel*) em Schiller, o resgate da ordem e do propósito na mitologia e na revelação no Schelling tardio, o programa de inspiração teológica de reconciliação (*Versöhnung*) com o real em Hegel, o caminho orientalizado de redenção (*Erlösung*) em Schopenhauer ou o renascimento da concepção grega arcaica do “ser humano trágico” (*tragischer Mensch*) em Nietzsche. Nenhum desses caminhos de escape do predicamento da vida moderna encontrou, ou teria encontrado, a aprovação de Kant, que permaneceu comprometido com as reivindicações incondicionais da razão e cômico do modo como o mundo é – e de como, nele, são os seres humanos.

II – MODERNIDADE DERIVADA

Mas mesmo Kant não se restringiu à confrontação entre norma e fato na sua caracterização da condição humana em geral e do predicamento humano na época moderna em particular. Além da trilogia crítica, das obras que a cercam (*Prolegômenos a toda metafísica futura; Fundamentação da metafísica dos costumes*) e das que se apoiam nela (*Primeiros princípios metafísicos da ciência da natureza, Metafísica dos costumes*), Kant deixou uma quantidade considerável de obras que tratam do ser humano como originalmente enraizado na ordem da natureza e como permanecendo nessa ordem, mas também como emergindo gradativamente em meio à ordem da natureza como um ser com seus desígnios próprios no uso de coisas animadas

¹⁸ Ibid., p. 399-403.

e inanimadas na natureza e na sua conduta para com seu semelhante. A maior parte dessa outra parte das obras de Kant pode ser subsumida sob o título de “Antropologia”, título empregado pelo próprio Kant para aulas ministradas por ele durante pouco mais de duas décadas, de modo coordenado com um curso mais geral sobre as condições naturais e as populações humanas na superfície da Terra (Geografia física)¹⁹.

O termo “antropologia” aqui pode bem ser tomado para referir-se ao ser humano com base em seu real (ainda que) ténue pertencimento à ordem da natureza – em oposição à consideração do ser humano em termos de seu pertencimento à ordem normativa da razão ou da moral. No sentido específico de uma perspectiva disciplinar sobre o ser humano baseada na natureza (se não exclusivamente confinada aos seus limites), um bom número de outras obras de Kant podem ser contadas como contribuições a uma *oeuvre* antropológica global kantiana. Essas são, em particular, o trabalho ensaístico pré-crítico sobre antropologia da estética, *Observações sobre o sentimento do belo e do sublime* (1764); a taxonomia das doenças mentais, *Ensaio sobre as Doenças da Cabeça* (1764); o artigo sobre a distinção anatômica entre animais e humanos, *Resenha de “Da Diferença Corpórea Essencial entre Animais e Humanos” de Moscati* (1771); a trilogia de escritos sobre a diferenciação com influência geográfica da espécie humana em subespécies relativamente estáveis (raças) – *Das Diferentes Raças de Seres Humanos* (1775), *Determinação do Conceito de Raça Humana* (1785) e *Sobre o uso de Princípios Teleológicos na Filosofia* (1788) –, assim como as reflexões ocasionais sobre a influência corpórea da mente, *Sobre a Medicina do Corpo do Filósofo* (1786), e sobre a relação entre mente e cérebro, *Acerca de “Sobre o Órgão da Alma”, de Soemmerring* (1796).

Além disso, o pensamento antropológico de Kant aparece nas suas contribuições à filosofia da história e à pedagogia, em particular em *Ensaaios sobre o Filantropinum* (1776/1777); *Ideia para uma história universal de um ponto de vista cosmopolita* (1784), *Recensões às “Ideias para a filosofia da história da humanidade” de J.G. Herder, partes 1 e 2* (1785); *Início conjectural da história humana* (1786) e *Lições de pedagogia* (1803).²⁰

A visão do ser humano comum a esses escritos, que se estendem por toda a carreira acadêmica de Kant, é a de um animal dotado de razão, mas não necessariamente completamente racional na sua conduta – de um *animal rationabile* ao invés de um *animal rationale*. O ser humano figura nas obras antropológicas de Kant como um ser que é comprometido de dois modos complementares: como um animal, o ser humano é comprometido pela sua razão, e enquanto um ser racional, o ser humano é comprometido pela sua animalidade. Mas o diagnóstico kantiano do ser humano como deficientemente animal e deficientemente racional não pretende ser reclamação ou acusação. O interesse de Kant é nos modos pelos quais comprometimento e deficiência acabam por resultar em vantagem e majoração para o ser humano. Mais especificamente, a liberdade negativa dos seres humanos em relação ao

¹⁹ Sobre o projeto geo-antropológico de Kant, ver Zöller, G. “Mensch und Erde. Die geo-anthropologische Parallelaktion von Herder und Kant.” *Herders „Metakritik“. Analysen und Interpretationen*. Eds. Heinz, Marion. Stuttgart-Bad Cannstatt: Frommann-Holzboog, 2011a.; p. 253-271; and Zöller, Günter. “Kant’s Political Anthropology.” *Kant Yearbook 3. Anthropology*. Ed. Dietmar H. Heidenmann. Berlin/New York: Walter de Gruyter, 2011; p. 131-161.

²⁰ Para uma edição de traduções para o inglês com introduções detalhadas, notas e informações bibliográficas das obras antropológicas publicadas de Kant, incluindo suas publicações declaradamente históricas e pedagógicas, ver Kant, I. *Anthropology, History, and Education*. Eds. Zöller, Günter and Robert Loudon. Cambridge: Cambridge University Press, 2007.

controle instintivo total (“escolha livre”, *freie Willkür*) implica uma relativa desvantagem de indeterminação e indecisão ameaçadoras, mas implica também a correlativa vantagem de dispor de um domínio maior de opções para escolha do que no caso da mera escolha animal ou “arbitrio bruto” (*tierische Willkür*).²¹ O espaço conceitual para a visão antropológica kantiana surge pela posição equidistante (para continuar com a metáfora espacial) do ser humano entre um mero animal, cuja escolha não é livre, mas instintivamente conduzida, e um animal puramente racional, cuja escolha é essencialmente livre e determinada unicamente pela razão prática. Ademais, o espaço da liberdade no ser humano – uma liberdade humana tão distinta da condição de pura animalidade quanto daquela de pura racionalidade – implica uma liberdade de tipo especial no ser humano, tanto em relação à natureza quanto à razão. Estar livre de uma regra pertencente unicamente aos instintos não é ainda ser determinado unicamente pela razão. Na visão antropológica kantiana, o ser humano está de posse de uma primeira espécie, negativa, de liberdade (livre escolha), da qual um uso possível é a realização da segunda espécie de liberdade, a positiva (autonomia moral). O ser humano considerado antropológicamente dispõe de uma liberdade comparativa, gradual e passível de crescimento, enquanto o ser humano moralmente considerado possui também liberdade não-comparativa, completa e absoluta.

Mas para Kant a perspectiva especificamente antropológica sobre o ser humano não é simplesmente um modo adicional de tratar da lacuna entre dever e ser na condição humana, lacuna essa que a caracterização crítica kantiana da razão humana em cada uma das três *Críticas* (mais visivelmente no projeto da terceira *Crítica* de preencher a lacuna entre natureza e liberdade) já havia diagnosticado e examinado²². A ampla liberdade em relação aos instintos que marca a animalidade especificamente humana é a base natural (ou melhor, quase natural) para o uso ou emprego de tal liberdade humana para estabelecer condições e formas de vida que podem servir para substituir e superar a perda da orientação por instinto. O ser humano, instintivamente diminuído e racionalmente majorado, é essencialmente um ser capaz de mudança e inovação e, mais ainda, capaz de provocar tal mudança e inovação por si mesmo, ainda que não em completa liberdade, mas sob a orientação da sua própria, reduzida, animalidade. Na concepção kantiana pré-darwiniana da natureza, a habilidade humana de alterar os termos da sua própria vida representa uma diferença distintiva em relação aos outros animais.

É bem verdade que, na visão de Kant e do pensamento tradicional sobre a vida animal, todos os animais, e também todas as plantas, apesentam mudanças ao longo de suas vidas, como evidenciado no fenômeno do crescimento e da maturação, juntamente com o processo inverso de declínio e envelhecimento. Mas essa mudança ocorre, ao menos na visão pré-darwiniana, de acordo com formas fixas, e é instanciação de regras rígidas, sem envolver a introdução de novidade. Mais importante, as mudanças regulares em animais não-humanos ocorrem (mais uma vez, em uma visão pré-darwiniana) exclusivamente no nível do indivíduo, enquanto a espécie permanece constante.

O ser humano, na visão kantiana é, ao contrário, tanto objeto quanto sujeito de mudanças que se manifestam no nível supra-individual, envolvendo potencialmente a espécie

²¹ Sobre a diferença entre escolha livre e não-livre, veja Kant, KrV A801 f. / B829 f.

²² Id., KU, AA 05: 171-199.

inteira num processo de mudança ao longo do tempo. Mais ainda, Kant pensa as mudanças que o ser humano realiza no nível supra-individual não como alterações aleatórias com a aquisição meramente contingente de um caráter peremptório ou duradouro. Ao invés disso, as mudanças devem ser vistas, pelo menos no quadro geral ou a longo prazo, como importando em mudança direcional ou “desenvolvimento” (*Entwicklung*) do ser humano no nível supra-individual.

Recorrendo ao termo “desenvolvimento” para caracterizar a mudança humana, Kant lança mão de uma conceitualização tomada da biologia da época ou ainda, para substituir um termo anacrônico por um historicamente preciso, da “história natural” (*historia naturalis, histoire naturelle, Naturgeschichte*)²³. Em particular, Kant concebe todos tipos de desenvolvimento humano com base no modelo de origem e crescimento da vida animal. Na concepção da época, a base para todo desenvolvimento são “germes” (*Keime*) e “predisposições naturais” (*Naturanlagen*) que predeterminam os desdobramentos subsequentes do animal individual por nascer²⁴. Na concepção padrão preformista do desenvolvimento animal, todo crescimento é quantitativo, consistindo na expansão incremental de um indivíduo já totalmente formado. Na concepção não padrão, epigenética (a preferida por Kant), o crescimento envolve a geração de novas partes com base em um código “quase-genético” que guia a formação e o surgimento de novas partes, órgãos principalmente.²⁵

Na sua explicação da antropogênese, Kant transpõe a noção de desenvolvimento da esfera natural, da qual o ser humano faz parte como um animal entre outros, para a esfera do autodesenvolvimento humano ou das mudanças em e sobre ele mesmo provocadas pela ação do próprio ser humano. Anteriormente, concepções pré-modernas da vida humana haviam considerado o ser humano como criatura da onipotência e sabedoria divinas, criatura que pode ser moralmente falha devido a seu próprio pecado ou queda original, mas que é essencialmente perfeita para sua posição e propósito. Contrariamente, Kant compartilha a visão distintivamente moderna do ser humano como capaz e também como carecendo de aprimoramento, um traço da condição humana para o qual Rousseau, no segundo *Discurso*, cunhou o termo “perfectibilidade” (*perfectibilité*).²⁶

A contribuição original de Kant para a concepção da sua época sobre o auto-desenvolvimento aperfeiçoante do ser humano consiste em introduzir, em questões de desenvolvimento humano, uma separação estrita entre o nível individual e o nível da espécie²⁷. Na concepção padrão, representada, por exemplo, por Moses Mendelssohn, o autoaperfeiçoamento individual ou “formação” (*Bildung*) ocorre sob a faceta dupla de aperfeiçoamento intelectual

²³ Sobre o conceito de história natural e sua diferença em relação ao de descrição da natureza (*Naturbeschreibung*) em Kant, cf.: Kant, VvRM, AA 02: 434, nota; id., ÜGTP AA 08: 161- 163; Kant 2007, 89 nota, p. 197 e seguintes. Cf., também: Kant, KU AA 05: 428.

²⁴ Sobre a distinção entre germes e disposição em Kant, cf.: Kant, VvRM AA 02: 434; Kant 2007, 89.

²⁵ Sobre a distinção entre pré-formação e epigênese na teoria da geração em Kant, cf. Kant, KU, AA 05: 421-424.

²⁶ Rousseau, J.-J. *Diskurs über die Ungleichheit/Discours sur l'inégalité. Kritische Ausgabe des integralen Textes*. Ed. Heinrich Meier. 4th edition.

²⁷ Sobre o que segue, ver também Zöller, G. “Die Bestimmung der Bestimmung des Menschen bei Mendelssohn und Kant.” *Kant und die Berliner Aufklärung. Akten des 9. Internationalen Kant-Kongresses (26. bis 31. März 2000 in Berlin)*. Eds. Gerhardt, V., R. P. Horstmann and R. Schumacher. Berlin/New York: Walter de Gruyter, 2001. Vol. 4, p. 476-489; Zöller, G. “Aufklärung über Aufklärung. Kants Konzeption des selbständigen, öffentlichen und gemeinschaftlichen Gebrauchs der Vernunft.” *Kant und die Zukunft der europäischen Aufklärung*. Ed. Heiner F. Klemme. Berlin / New York: Walter de Gruyter, 2009; p. 82-99.

ou “esclarecimento” (*Aufklärung*) e autoaperfeiçoamento moral ou “cultura” (*Kultur*). Para Mendelssohn, que nisso está seguindo o conhecido tratado de Spalding sobre *A Vocação do Ser Humano* (*Die Bestimmung des Menschen*), a vocação ou a destinação do ser humano para o autoaperfeiçoamento dirige-se a cada ser humano individual, que deve aperfeiçoar-se cognitivamente e culturalmente ao longo do curso de sua vida. Para Mendelssohn, o curso duplo da autoformação através do esclarecimento e da cultura é limitado a um dado indivíduo no seu tempo de vida e chega a um fim com ela.

Diferentemente, Kant situa o processo humano de autodesenvolvimento no nível da espécie. O foco não é em algum aperfeiçoamento individual que não dura mais que o respectivo indivíduo, mas na contribuição que uma pluralidade de indivíduos fazem ao longo do tempo para o avanço da espécie humana. Como consequência dessa passagem de hominização ontogênica para filogênica, o curso do desenvolvimento humano é visto não mais como uma série paralela ou sucessiva de biografias individuais intelectuais e morais, mas como um processo sincrônico e diacrônico de autoeducação humana que une os seres humanos através do espaço e ao longo do tempo e que constitui a “história humana” (*Menschengeschichte*) no sentido moderno, cosmopolita, do termo.²⁸

A história da humanidade concebida por Kant é um desenvolvimento abrangente da espécie humana estendendo-se por numerosas gerações e abarcando diversas partes do mundo. Mais importante, o processo histórico mundial de antropogênese envolve o auto-aperfeiçoamento moral, técnico e social da espécie humana. Durante o curso da história humana, tal como vista na perspectiva cosmo-antropológica de Kant, a espécie humana progride na sua habilidade de usar a razão na organização da sua vida material e imaterial. A dinâmica por trás dessa história a longo prazo da razão é tanto natural quanto feita pelo homem. É natural pelo fato que, anteriormente à sua emergência e fruição – um processo de enorme duração, retardação e frustração – a razão humana não está ainda suficientemente desenvolvida para motivar e orientar o processo que primeiramente inicia seu desdobramento. Mesmo durante estágios posteriores do desenvolvimento humano, quando a capacidade racional já está envolvida, o uso prevalente da razão não é marcado unicamente pela própria racionalidade, mas pela subordinação da razão como um meio para servir a fins outros, extra racionais, que têm sua base na animalidade, ao invés da racionalidade humana. Embora não endosse a redução humeana da razão ao papel de “escrava das paixões”, Kant vê a razão como uma capacidade – ou melhor, como uma soma total de capacidades – cuja atualização, na grande escala da humanidade, envolve outros recursos que não unicamente a própria razão humana.

Em particular, a história natural da razão de Kant recorre à constituição natural do ser humano como um animal ligado à autopreservação e à autopropagação, mas desligado de controle instintivo completo e capaz de empregar a razão para buscar sua vantagem animal de modo mais eficiente que nas condições da mera animalidade. Como resultado dessa racionalidade incipiente que é coextensiva a uma liberdade incipiente, o ser humano torna-se mais perigoso para os outros animais, mas também, e mais importante, para outros seres

²⁸ Sobre o conceito de história humana em Kant, cf. Kant, MAM, AA 08: 107-123; Kant 2007, 163-175; sobre a concepção cosmopolita de história humana, cf. Kant, IaG, AA 08: p. 15-31; Kant 2007, 108-120.

humanos, e, assim, uma vez que os seres humanos se colocam mutuamente em perigo, também para si mesmo. A ameaça existencial posta para o ser humano pelo seu próprio semelhante e, portanto, por ele mesmo, traz à tona, por sua vez, outras formas de raciocínio adaptadas para conter e controlar a ameaça que o animal humano é para si mesmo. Na concepção global da (pré-)história da razão segundo Kant, a habilidade de raciocínio do animal humano é tanto o objeto e alvo do desenvolvimento humano quanto seu meio e ferramenta. Somente o subsequente desdobramento da razão é capaz de frear o seu potencial destrutivo e transformar a razão animal “selvagem” em razão animal regrada pela razão. Nenhuma razão pode ser uma coisa estúpida, mas um pouco de razão é uma coisa perigosa; e mais razão é uma coisa difícil.

Comparada à teoria normativa da razão apresentada por Kant nas três *Críticas*, a história natural da razão no *corpus* antropológico kantiano poderia parecer uma caracterização rival da razão em seres humanos, potencialmente contradizendo as leis a priori e as certezas apodíticas estabelecidas na análise crítica kantiana do entendimento humano, do poder de julgar e da razão. Alternativamente, a consideração do potencial e da efetivação da razão na perspectiva antropológica kantiana, consideração essa menos baseada em princípio e mais situada historicamente, pode ser bem recebida por aqueles que objetam ao rigor metodológico e doutrinário na filosofia crítica de Kant em geral e, em particular, na sua filosofia moral, especialmente na ética. Contudo, nenhum desses modos de ver a questão captura totalmente a relevância filosófica das duas caracterizações kantianas da razão humana, caracterizações paralelas, ao invés de divergentes ou em intersecção.

Na sua filosofia crítica, Kant considera a razão *objetivamente*, analisando a razão como a soma total de capacidades sob regras estritas de envolvimento com fatores extra racionais, especialmente com a intuição (sensível), inclinação e sentimento. Nos seus trabalhos antropológicos, Kant considera a razão *subjetivamente*, com respeito às condições que favorecem ou comprometem seu desenvolvimento bem como sua utilização, em particular as condições que devem ser encontradas no próprio ser que deve emergir como racionalmente guiado em seus pensamento, vontade e sentimento. Ademais, as duas concepções podem ser vistas como mutuamente complementares uma à outra, formando um projeto filosófico abrangente sobre o ser humano em seu condicionamento natural e em sua vocação à razão. A filosofia crítica kantiana acrescenta uma base e orientação normativa à concepção descritiva da gênese da razão humana. Seu pensamento antropológico, por sua vez, acrescenta à apresentação de seus princípios a priori as condições factuais para o efetivo pôr em prática da razão no espaço e ao longo do tempo. É bem verdade que fornecer o contexto de descoberta da teoria a priori da razão não altera o contexto autocontido de justificação desta teoria, assim como, do mesmo modo, fornecer padrões de racionalidade plenamente desenvolvida não oblitera a origem natural, ou quase natural, e a história evolutiva da razão para Kant.

Mais ainda, conjugar, no tratamento da condição humana, uma abordagem estritamente baseada em princípios teóricos com uma mais amplamente histórico-antropológica, em uma concepção dual (mas não dualista) de razão humana, permite a Kant contrabalançar sua avaliação otimista do potencial da razão para reinar suprema nas questões humanas com seu diagnóstico igualmente arraigado e realista sobre o árduo caminho para uma vida humana

criticamente moldada e racionalmente formada. Como resultado dessa divisão de trabalho entre duas metades essenciais do projeto filosófico geral de Kant, sua *oeuvre* antropológica exibe um retrato franco e direto da condição humana em todas suas fragilidades e fortitudes, que poderia ser equivocadamente tomado por representar inadequadamente sua caracterização mais confiante da razão, encontrada na sua trilogia crítica, na sua pureza de princípios, independente da história e da geografia.

III – MODERNIDADE JUSTIFICADA

Embora uma inspiração central por trás da filosofia crítica de Kant tenha sido, como ele próprio admite, o desafio posto à metafísica tradicional (representada pela filosofia da escola Leibniz-Wolffiana) pela análise cética de relações causais de David Hume, as concepções de Kant desenvolvidas em antropologia, história e educação foram decisivamente moldadas pelos trabalhos de Jean-Jacques Rousseau.²⁹ Kant admirava em Rousseau tanto o moralista que se dispôs a revelar os segredos do coração humano quanto o pensador político que buscou transpor as lições do republicanismo antigo para a vida dentro da sociedade moderna. Para a orientação geral dos trabalhos antropológicos de Kant, o assim chamado segundo *Discurso* de Rousseau, o *Discurso sobre a origem e os fundamentos da desigualdade entre os homens* (*Discours sur l'origine et les fondemens de l'inégalité parmi les hommes*) de 1755, revelou-se o de maior influência e consequência.

No segundo *Discurso*, Rousseau respondera à questão proposta pela Academia de Dijon em 1754 para a premiação de um ensaio – “Qual a origem da desigualdade entre os homens, e é ela autorizada pela lei natural?” –, distinguindo entre “desigualdade natural ou física” (*inégalité[...] naturelle ou Phisique*), que ele considerava uma questão de fato, e “desigualdade moral ou política” (*inégalité morale, ou politique*), que ele considerava trazida aos seres humanos por eles mesmos.³⁰ Além disso, com respeito à possível autoridade justificatória da lei natural em questões de desigualdade criadas por humanos, Rousseau distinguiu entre, de um lado, o “estado de natureza” (*état naturel*),³¹ no qual o ser humano permanece, de um lado, sob os princípios gêmeos de autopreservação (*conservation de nous-mêmes*) baseado no “amor-próprio” natural (*amour de soi-même*) e de sensibilidade ao sofrimento de outros seres humanos (*pitié, commisération*)³² e, de outro lado, em direitos culturalmente informados, instituídos por interesses partidários concorrentes e potencialmente conflitantes, e guiados por um interesse mediado socialmente pela posição e importância de um em relação a outros, o que Rousseau denominou “amor egoísta” (*amour propre*)³³. Na análise de Rousseau, o ser humano selvagem ou em estado de natureza existe somente para e em si mesmo, enquanto o “ser humano sociável”

²⁹ Cf. Kant, “Bemerkungen zu den Beobachtungen über das Gefühl des Schönen und Erhabenen”, AA 20: 44: “Foi Rousseau quem me abriu os olhos” (*Rousseau hat mich zurecht gebracht*).

³⁰ Rousseau 1997, p. 66.

³¹ Rousseau 1997, p. 74.

³² Rousseau 1997, 56, p. 150.

³³ Rousseau 1997, p. 148.

(*homme sociable*)³⁴ existe fora de si mesmo, isto é, diante dos olhos de outros e nos olhos de outros.

Além disso, no segundo *Discurso* Rousseau havia justaposto a autosuficiência da vida do ser humano individual no “estado de natureza” (*homme sauvage*),³⁵ que não deseja e a quem não falta nada além do que possui ou pode obter por si mesmo, e a vida humana no “estado de sociedade” (*état [...] de société*),³⁶ que introduz novas necessidades a serem satisfeitas em condições de escassez e, portanto, na competição por recursos e bens, resultando em desigualdade social e em experiências constitutivas sociais de trabalho, servidão e miséria (*travail, servitude, misère*).³⁷ Para Rousseau, no segundo *Discurso*, a transição do estado de natureza para o estado de sociedade é marcada pela instituição da propriedade como principal mecanismo e meio para a diferenciação social e objeto de uma legislação civil diferente da “lei natural” ou “lei da Natureza” (*loi naturelle, Loy de Nature*).³⁸ Nesse processo, o ser humano, que uma vez e por um longo período de tempo foi um “ser humano bárbaro” ou “selvagem” (*homme barbare, homme sauvage*), torna-se um “ser humano civilizado” (*homme civilisé*).³⁹

O aspecto fundamental da concepção crítica de Rousseau sobre a origem e o caráter da sociedade civil que se revelou crucial para o pensamento antropológico de Kant é a definição de ser humano em termos de liberdade (*liberté*) ao invés de entendimento (*entendement*).⁴⁰ Para Rousseau, o ser humano, mesmo quando ainda vivendo no estado de natureza, está à parte dos outros animais devido à sua liberdade em relação à fixação natural e sua resultante “capacidade para autoaperfeiçoamento” (*la faculté de se perfectionner*), em resumo, “perfectibilidade” (*perfectibilité*).⁴¹ No fim das contas, a liberdade humana originalmente plena é sujeita à partição social no processo pelo qual se renuncia a parte da liberdade (“sacrificar”; *sacrificier*)⁴² a fim de preservar uma outra parte. Para o Rousseau do segundo *Discourse*, o processo social (mais precisamente, político) de civilização resulta em uma perda geral de liberdade e na substituição do “ser humano selvagem” (*homme sauvage*) pelo “ser humano politizado” (*homme policé*).⁴³

O retrato dípico de Rousseau da vida humana autossuficiente no estado de natureza e socialmente manipulada no estado civil tem sido tipicamente entendido, ou antes mal-entendido, como o chamado para um retorno ao estado natural, chamado que teria sido posteriormente mitigado pelo próprio Rousseau – assim a leitura continua – quando ele mostra as condições para uma forma de vida não alienada dentro da sociedade civil em suas obras principais em filosofia da educação e em filosofia política, nomeadamente, *Emilio ou da educação* (*Emile ou de l'éducation*; 1762) e *Do contrato social* (*Du contrat social*; 1762). Para

³⁴ Rousseau 1997, p. 268.

³⁵ Rousseau 1997, p. 70.

³⁶ Rousseau 1997, p. 162.

³⁷ Rousseau 1997, p. 218.

³⁸ Rousseau 1997, p.: 8; 50; 52; 220.

³⁹ Rousseau 1997, p.: 70; 230.

⁴⁰ Rousseau 1997, 100.

⁴¹ Rousseau 1997; p. 102.

⁴² Rousseau 1997; p. 218.

⁴³ Rousseau 1997; p. 266.

Kant, porém, que mostra familiaridade com todas as principais obras de Rousseau, o ponto do segundo *Discurso* não é um chamado à regressão social e cultural para uma condição original e primitiva, mas uma advertência sobre o que está em risco no processo de civilização. Dessa forma, para Kant Rousseau não defende um “ir para trás” (*zurück gehen*) para o estado de natureza e sim um “olhar para trás” (*zurück sehen*) para o estado de natureza,⁴⁴ estando ciente de sua existência, passada e perdida que seja, e o utilizando como orientação para avaliar e emendar as aflições da vida civilizada, moderna.

A leitura revisionista de Kant do segundo *Discurso* de Rousseau é parte de uma caracterização abrangente da antropogênese técnico-cultural, sociopolítica e ético-moral desenvolvida por Kant de um modo paralelo aos escritos de Rousseau sobre essas questões. Em particular, Kant refere dois grupos, cada um de três obras de Rousseau, que tratam de áreas e estágios do desenvolvimento humano distinguidos por ele e objeto de um retrato díptico em Rousseau (tal como visto por Kant), sendo que o primeiro grupo de três obras exhibe as aflições da vida humana avançada e o segundo grupo, seu possível remédio sob as condições da vida moderna.⁴⁵

Os três estágios ou áreas distinguidos por Kant e correlacionados a obras específicas de Rousseau, formulados na conceitualização histórico-natural da geração e do crescimento por Kant, são a “predisposição técnica” (*technische Anlage*), a “predisposição pragmática” (*pragmatische Anlage*) e a “predisposição moral” (*moralische Anlage*) da espécie humana.⁴⁶ As três predisposições pertencem a modos especificamente distintos de atividade humana. Enquanto a predisposição técnica do ser humano consiste em sua habilidade para agir sobre coisas com o emprego intencional de meios mecânicos, as duas predisposições humanas remanescentes dizem respeito à habilidade humana de interagir com outros seres humanos. A predisposição pragmática consiste na habilidade de utilizar outros seres humanos para seus próprios propósitos. A predisposição moral consiste na habilidade do ser humano para influenciar a si mesmo e a outros de acordo com a lei moral.⁴⁷ Cada uma das três predisposições visa ao emprego expansivo e bem-sucedido da razão, com a predisposição técnica provendo habilidades mecânicas para a eficácia da razão, e as predisposições pragmática e moral fornecendo habilidades sociais para a eficácia prudencial e moral da razão.⁴⁸

Kant distingue os processos envolvidos no desdobramento das três predisposições humanas básicas como o “cultivar” (*cultiviren*), o “civilizar” (*civilisiren*) e o “moralizar” (*moralisiren*) do ser humano, respectivamente.⁴⁹ A noção de cultivo e particularmente a de cultivo de talentos de todos os tipos – derivada da palavra latina para o trabalho do solo (*cultura*) – cobre o desenvolvimento de habilidades técnicas que vão do artesanal ao artístico e que envolvem a operacionalização de meios mecânicos para fins de todos os tipos, escolhidos inteligentemente. A noção do ser humano tornando-se civilizado envolve a transformação

⁴⁴ Kant, Anth, AA 07: 326; Kant 2007, p. 422.

⁴⁵ As páginas seguintes retomam a análise de Zöller 2011b.

⁴⁶ Kant, Anth, AA 07: 322-324; Kant 2007, p. 417-419.

⁴⁷ Cf. Kant, Anth, AA 07: 322; Kant 2007, p. 417.

⁴⁸ Cf. Kant, Anth, AA 07: 323-325; Kant 2007, p. 418-420.

⁴⁹ Cf. Kant, Anth, AA 07: 324f.; Kant 2007, p. 420.

social do ser humano do “estado natural” (*Naturzustand*) para o “estado civil” (*Civilzustand*)⁵⁰ e consiste em substituir a crueza da mera “força pessoal” (*Selbstgewalt*) pela conduta “de boas maneiras” (*gesittet*), mesmo que a última não seja ainda regida por princípios genuinamente “éticos” (*sittlich*).⁵¹ Em essência, o desdobramento da predisposição pragmática, sociopolítica, da espécie humana constitui o curso da história humana, incluindo um longínquo futuro que pode, ou melhor, que deve, incluir a perfeição política da espécie humana. Aquém de alcançar este fim elusivo, os seres humanos podem, segundo Kant, ser considerados refinados e polidos, mas não realmente “com espírito cívico” ou “civilizados” (*bürgerlichgesinnet, civilisirt*).⁵²

Ainda menos bem sucedido que o progresso político em direção à verdadeira civilidade é, para Kant, o progresso em direção à perfeita realização da predisposição moral. Kant diagnostica “moral” (*Sitten*) sem “virtude” (*Tugend*), “sociabilidade” (*Geselligkeit*) ao invés de “justiça” (*Rechtschaffenheit*) e “ vaidade” (*Eitelkeit*) mais do que “amor à honra” (*Ehrliebe*) e considera os seres humanos “no todo” (*im Ganzen*), isto é, tomados enquanto espécie, como “quase por completo não [...] moralizados” (*beynah gar nicht [...] moralisirt*).⁵³ De um ponto de vista antropológico, a moralização é um processo formativo longo pelo qual a busca socialmente camuflada da sua vontade própria é gradualmente substituída por um interesse genuíno pelo bem comum e pela busca desse último por si mesmo. Para Kant, a antropogênese da moral envolve centralmente a reorientação motivacional na vida social dos seres humanos, do “solipsismo”⁵⁴ prático à distinção sentida (sentimento moral) entre “certo” (*recht*) e “errado” (*unrecht*) em ações que dizem respeito ao próprio agente bem como a outros.⁵⁵

Kant prossegue colocando em paralelo sua própria avaliação essencialmente progressista e melhorista do desenvolvimento de cada uma das três predisposições com o quadro do desenvolvimento cultural humano (aparentemente) pessimista de Rousseau. Primeiro, Kant correlaciona sua discussão sobre a predisposição técnica e o aumento do aprendizado e do conhecimento com a análise de Rousseau sobre o “enfraquecimento” físico e mental envolvido no progresso cultural, especialmente no desenvolvimento das artes e das ciências, conforme detalhado por Rousseau no *Discurso sobre as ciências e as artes* (*Discours sur les sciences et les arts*; 1750). Segundo, Kant correlaciona sua análise da predisposição pragmática da espécie humana e do processo de civilização com a discussão de Rousseau sobre a origem cultural-política da desigualdade e da repressão mútua entre seres humanos, conforme detalhado no *Discurso sobre origem e fundamento da desigualdade entre os homens*. Por fim, Kant confronta seu tratamento da predisposição moral e da educação moral progressiva da espécie humana com o retrato da “educação contrária à natureza e deformação da mentalidade” no romance de Rousseau, *Julia ou A nova Heloísa* (*Julie ou La Nouvelle Héloïse*; 1761).⁵⁶

⁵⁰ Cf. Kant, Refl, AA 15/2: 889 (1521).

⁵¹ Cf. Kant, Anth AA 07: 323; Kant 2007, p. 418.

⁵² Kant, Refl, AA 15/2: 897 (1524).

⁵³ Ibid.

⁵⁴ Id., Refl, AA 15/2:649 (1471).

⁵⁵ Id., Anth, AA 07: 324; Kant 2007, 419 (tradução modificada).

⁵⁶ Cf. Kant, Anth AA 07: 326; Kant 2007, p. 422. Sobre a identificação das obras aludidas por Kant, cf. Kant 2007, p. 542, n. 145. Para uma discussão mais detalhada, cf. Brandt, R. *Kommentar zu Kants Anthropologie*. Hamburg: Felix Meiner Verlag, 1999; p. 326 f.

O ponto do paralelo traçado por Kant entre sua própria caracterização do desenvolvimento humano e a de Rousseau não está em contrastar uma perspectiva positiva e otimista da transição da natureza para a cultura com uma negativa e pessimista. Ao invés disso, Kant apropria aspectos substanciais do pessimismo cultural de Rousseau para sua própria caracterização do progresso humano, bem como incorpora elementos de sua própria visão geral otimista da história humana em sua interpretação revisionista de Rousseau. Em particular, Kant complementa o emparelhamento tríptico das predisposições especificamente humanas em sua própria antropologia cultural e nas três obras de Rousseau sobre a crítica da cultura com uma segunda tríade de escritos de Rousseau, que, segundo Kant, acrescenta à avaliação negativa da cultura na primeira tríade os contornos de uma contracultura concebida por Rousseau e destinada a superar as falhas das malsucedidas artes-e-ciências, política e pedagogia. Mais especificamente, Kant considera as obras *Do contrato social* (*Du contrat social*; 1762), *Emílio* (1762) e *Profissão de fé do vigário de Sabóia* (*Profession de foi du vicaire Savoyard*, do livro IV de *Emílio*) como resultados indiretos da crítica tripartite da cultura, que havia fornecido o “fio condutor” (*Leitfaden*)⁵⁷ para a visão alternativa da cultura politicamente, pedagogicamente e moralmente redimida.

A leitura revisionista de Rousseau feita por Kant conduz a um esquema de três estágios do desenvolvimento humano de acordo com o qual o estado de natureza é seguido pelo estado de cultura e civilização, cujo desenvolvimento no longo prazo acaba por conduzir a um estado onde “a arte perfeita novamente torna-se natureza” (*vollkommene Kunst wird wieder zur Natur*).⁵⁸ Recorrendo às “três proposições paradoxais” de Rousseau (*drey paradoxe Sätze*)⁵⁹ – sobre os males e prejuízos engendrados pelos benefícios aparentes do progresso científico e artesanal, da constituição civil e dos expedientes pedagógicos artificiais – e transformando a crítica negativa de Rousseau do desenvolvimento cultural numa defesa modulada do último, Kant apresenta seu paradoxo sobre cultura: as invenções da cultura mostram-se tão objetáveis, e mesmo repreensíveis, quando comparadas ao estado de natureza perdido, quanto funcionais, e mesmo benéficas, quando consideradas em seu papel indiretamente preparatório para a restituição da natureza nos termos da cultura (e da civilização) no final das contas. O que em Rousseau poderia ser visto como um ataque global à cultura, mencionando seus males constitutivos, é transformado por Kant em uma defesa da cultura, mencionando os benefícios que acabarão por resultar desses próprios males. Na leitura revisionista de Rousseau por Kant, cultura é tanto anti-natureza quanto ante-natureza, o extremo oposto da natureza e também a condição para o seu retorno no final das contas. A mesma evidência que leva Rousseau ao indiciamento da cultura leva Kant – e também Rousseau, quando interpretado segundo Kant – a fazer sua defesa.

A leitura de Rousseau por Kant com a resultante inspiração rousseauiana por trás da antropologia kantiana também se manifesta quando se trata de determinar a presença ou ausência da predisposição para o bem ou para o mal na espécie humana. Em suas reflexões antropológicas, Kant reconhece a presença dual do bem e do mal na predisposição humana

⁵⁷Kant, Anth, AA 07: 327 f.; Kant 2007, p. 422.

⁵⁸ Id., Refl, AA 15/2: 635 (1454); id., Refl, AA 15/2: 896 (1523).

⁵⁹ Id., Refl, AA 15/2: 889 (1521).

argumentando que a “propensão inata” (*angeborener Hang*) para o bem constitui o “caráter inteligível da humanidade em geral” (*intelligibeler Charakter der Menschheit überhaupt*), ao passo que a igualmente “inata propensão para o mal” (*angeborener Hang [...] zum Bösen*) constitui o ser humano em seu “caráter sensível” (*sensibeler Charakter*).⁶⁰ Kant sustenta que qualquer contradição entre as inclinações básicas opostas se dissolve quando se considera que a “vocação natural” (*Naturbestimmung*) do ser humano é a de progredir continuamente para o aperfeiçoamento (moral).⁶¹

Kant prossegue expandindo o escopo do tratamento especificamente moral do bem e do mal para uma antropologia (em sentido próprio e declarado) do bem e do mal apoiada sobre a identificação por parte de Rousseau entre naturalidade e bondade e sobre a condenação por parte de Rousseau dos males de uma cultura separada da bondade natural, mantendo ao mesmo tempo a própria avaliação positiva de Kant do desenvolvimento cultural humano como envolvendo, potencialmente, progressão e aperfeiçoamento. Em particular, Kant detecta ao longo do curso global da história humana a “produção” (*Hervorbringung*) do bem a partir do mal, mais precisamente, o surgimento de um bem que não é visado pelos próprios seres humanos, mas que, uma vez desenvolvido, se preserva – um bem que resulta do mal estar “sempre internamente em desacordo consigo mesmo” (*innerlich mit sich selbst immer sich veruneinigendes Böses*).⁶²

Na análise kantiana genealógica da cultura, a noção de uma “origem do bem a partir do mal” é acompanhada pela noção reversa da “origem do mal [...] a partir do bem”.⁶³ Ao abandonar o estado de natureza e com isso a tutela instintiva da natureza, os seres humanos empregam sua recém-descoberta habilidade de pensar para buscar livremente seu próprio bem-estar de modos que atingem uns aos outros, ocasionando todo tipo de “vício” (*Laster*) e “miséria” (*Elend*). Mas devido à instabilidade inerente à uma vida social governada puramente por egoísmo, a transição lapsariana do bem para o mal no início da história humana irá, na avaliação de Kant, encontrar afinal sua redenção intramundana na origem inversa do bem a partir do mal. Ao revelar o mal como um “incentivo para o bem” (*Triebfeder zum Guten*),⁶⁴ Kant transforma a difamação da cultura de Rousseau (ou melhor, uma difamação rousseauiana) em auto-superação dos defeitos e deficiências da cultura.

Ao suplementar a referência de Rousseau aos bens originais dos seres humanos com sua própria predição sobre a cultura vir a ser, no final das contas, boa, Kant empreende uma antropodiceia ou uma justificação dos males e enfermidades da cultura humana em vista dos bens aos quais eles secretamente servem. A leitura kantiana apologética da história mundial – que é inspirada pelo projeto anterior religioso da justificação de Deus diante dos males do mundo (teodicéia) – fornece à reflexão filosófica sobre a natureza e sobre o curso da história

⁶⁰ Kant, Anth, AA 07:324; Kant 2007, p. 420 (tradução modificada).

⁶¹ Sobre a distinção entre “vocação natural” (*Naturbestimmung*) do ser humano (que é cultural-política, a ser promovida por meios naturais e realizada na ordem natural) e “vocação racional” (*Vernunftbestimmung*) do ser humano (que é ético-religiosa, a ser promovida por meios não-naturais e realizada na ordem moral), ver Kant, Refl, AA 15/2: 885; 888 (1521).

⁶² Id., Anth, AA 07: 328; Kant 2007, 423.

⁶³ Id., Refl, AA 15/2: 891 (1521).

⁶⁴ Ibid., p. 790 (1501).

humana um ponto de vista que integra processos históricos temporal e espacialmente diversos em uma estrutura abrangente de significatividade em escala global, cosmo-antropológica. Mais ainda, o prospecto antropológico de uma auto-redenção intramundana do ser humano, por meio do cultivo, da civilização e da moralização, levada a cabo com o auxílio da natureza, não apresenta a perspectiva extramundana característica da filosofia moral de Kant⁶⁵ e de sua extensão em teologia-ética e religião moral.⁶⁶

Numa perspectiva antropológica, a realidade radical do mal no ser humano não é o resultado de uma queda pecaminosa e suas consequências morais duradouras;⁶⁷ tampouco é a restituição do bem a realização de um ato de revolução moral interna de um ser humano individual com a assistência divina (graça). Na visão da antropodiceia de Kant, bem e mal são traços do desenvolvimento da cultura humana. Eles são qualificações usadas para classificar as modalidades de interação entre natureza, liberdade e razão na determinação do curso da existência humana. Em particular, animalidade combinada com instinto, como é característico do estado de natureza na descrição rousseauiana, redundava no bem; assim também se dá com liberdade combinada com razão, como é característico do estado finalmente perfeitamente civilizado do ser humano, tal como projetado por Kant. Mas animalidade combinada com liberdade, tal como é característico do estado imperfeitamente civilizado do ser humano, redundava, para Kant, no mal - que é, no entanto, finalmente produtivo do bem, devido à maturação da razão (no final das contas) para além de seu começo meramente instrumental.⁶⁸

Para Kant, a posição precária do ser humano entre o bem e o mal resulta de sua constituição dupla como, ao mesmo tempo, um “ser humano animal” (*Tiermensch*) e um “ser humano moral” (*moralischer Mensch*).⁶⁹ Como um ser humano animal, o ser humano é um “animal capaz de razão (*animal rationabile*)” (*vernünftiges Thier [animal capaz de raciocinar]*), i. e., um ser capaz de empregar sua habilidade de raciocinar a serviço de sua animalidade e das necessidades naturalmente egoístas dessa animalidade –autopreservação, autopropagação e autofruição. Como um ser humano moral, o ser humano é um “ser racional (*animal rationale*)” (*Vernunftwesen*),⁷⁰ capaz de agir com bases puramente racionais. Postas em conjunto, as duas metade da existência humana somente encaixam uma na outra se e quando o próprio ser humano, com o auxílio da natureza, tiver transformado sua animalidade libertada, a qual primeiro e por muito tempo é majorada com racionalidade meramente instrumental, em uma racionalidade libertada majorada com uma boa vontade. O interesse de Kant, em suas obras antropológicas, não está, como na sua filosofia prática, nas normas e formas moralmente boas de vontade e ação, mas sim no desenvolvimento a longo prazo da espécie humana através da animalidade majorada com racionalidade em direção a uma racionalidade condicionada moralmente – um desenvolvimento que se dá não nos corações de agentes morais individuais, mas sim através da história, e que envolve prioritariamente não as coerções internas da consciência, do respeito

⁶⁵ Cf. id., KpV, AA 05: 122-132; Kant 1996, p. 238-246.

⁶⁶ Cf. id., RGV AA 06: 18-53; Kant 1996, p. 69-97. Cf. também: id., KU A 05: 434-474.

⁶⁷ Cf. id., MAM, AA 08: 107-123.

⁶⁸ Id., Refl, AA 15/2: 790 (1501).

⁶⁹ Ibid., p. 888 (1521).

⁷⁰ Id., Anth, AA 07: 413, nota; Kant 2007, p. 416, nota. Cf. também: id., Anth, AA 07: 321; Kant 2007, p. 416.

moral e do sentimento moral, mas principalmente os meios externos socialmente induzidos de auto-coerção.

Um século e meio depois da veemente acusação de Rousseau da alienação, da traição e do crime que são a cultura e da tentativa judiciosa de Kant de defender seu potencial libertador, outro analista do psiquismo cultural, o Sigmund Freud tardio, que havia se voltado da terapia e diagnósticos de psicoses e neuroses individuais para as da cultura e civilização no todo, retomou o olhar cético que Rousseau e Kant haviam lançado sobre o comércio entre natureza e cultura levado a cabo pelo ser humano desde seus tempos pré-históricos. O título inglês usual do longo ensaio de Freud de 1930, “*Civilization and Its Discontents*”,⁷¹ não captura totalmente o escopo amplo da obra, que abarca todas as fases e formas de desenvolvimento humano, dos tempos pré-históricos aos modernos, nem o “mal-estar” peculiar que Freud atribui a toda vida humana moldada por qualquer tipo de cultura, como indicado no título do original alemão, “*Das Unbehagen in der Kultur*”.⁷²

Em Freud a oposição entre natureza e cultura que subjaz ao retrato e à avaliação do desenvolvimento humano tanto em Rousseau como em Kant é apresentada em termos da relação entre sexualidade animal e as restrições postas ao exercício do impulso sexual (*libido*) em seres humanos por processos de supressão e sublimação⁷³ que surgem do confronto do princípio do prazer (*Lustprinzip*)⁷⁴ com uma realidade recalcitrante (*Realitätsprinzip*).⁷⁵ O foco de Freud ao longo do texto está na presença do sofrimento (*Leiden*) que permeia a vida humana, marcada que é por restrição, concessão e negação. Dentre as três principais fontes de sofrimento humano identificadas por Freud – a fragilidade corporal do ser humano, as exigências do mundo material e a relação do ser humano com outros seres –, é a fonte social de sofrimento que ele considera de longe a mais séria e substancial.⁷⁶

Freud detalha as técnicas e instituições destinadas a minimizar o impacto da dor e do desprazer, envolvendo principalmente a renúncia a impulsos (*Triebverzicht*), o que introduz em todas as culturas um traço de autonegação (*Kulturversagung*).⁷⁷ Nas condições da cultura, não importa quão aparentemente primitiva ou avançada ela possa parecer, o ganho de prazer é substituído por evitar o sofrimento (*Leidvermeidung*).⁷⁸ Ao invés de facilitar a vida por meio do progresso e do avanço material e imaterial, a cultura carrega o ser humano com “trabalho” (*Arbeit*); de fato, cultura é trabalho (*Kulturarbeit*).⁷⁹ Para Freud, o autodesenvolvimento institucionalizado através da autonegação que é a cultura tem como preço neuroses sociais

⁷¹ Literalmente: “A civilização e seus descontentamentos”; o título usual em português é: “O mal-estar na civilização” (nota dos tradutores).

⁷² Uma reutilização adaptada mais recente do título original do livro de Freud envolve sua reversão modificada. Ver Ehrenberg, A. *La Société du malaise*. Paris: Odile Jacob, 2010.

⁷³ Freud, S. *Abriß der Psychoanalyse. Das Unbehagen in der Kultur. Mit einer Rede von Thomas Mann als Nachwort*. Frankfurt/M.: S. Fischer Verlag, 1972. 292. Todas as traduções de Freud 1972 são minhas.

⁷⁴ Freud 1972, p. 74.

⁷⁵ *Ibid.*, p. 67.

⁷⁶ *Ibid.*, p. 75; 82.

⁷⁷ *Ibid.*, p. 92.

⁷⁸ *Ibid.*, p. 75.

⁷⁹ *Ibid.*, p. 96.

aparentadas às do psiquismo individual.⁸⁰ Entre os mecanismos culturais ambivalentes que ajudam tanto quanto estorvam o lidar com a dureza da vida natural e cultural, Freud conta a religião e a ciência.

Ainda assim, a cultura não é de todo má, na análise de Freud. Tampouco há alternativa à cultura como forma modeladora da vida humana após o estágio animal. De fato, para Freud, a cultura – com todas as suas coerções e restrições – desempenha um grande serviço para a humanidade ajudando a assegurar sua sobrevivência em uma batalha pela vida (*Lebenskampf*) talhada pelo antagonismo fundamental entre o impulso pelo amor e pela vida (*Lebenstrieb*, *Eros*) e o impulso pela morte e pela destruição (*Todestrieb*, *Destruktionstrieb*),⁸¹ sendo esse último manifesto como uma “inclinação inata do ser humano para o ‘mal’” (*angeborene Neigung des Menschen zum “Bösen”*).⁸² No entanto, ao contrário de Kant, Freud não identifica o mal com o egoísmo de princípio em relação a outros, mas o localiza inteiramente fora do funcionamento da sociedade (civil). Para Freud, o antagonismo envolvido nas operações da cultura, em particular o conflito do indivíduo que busca felicidade pessoal com uma cultura social que proíbe e inibe tais buscas individuais em detrimento do bem comum, representa um conflito interno à economia da libido (*Haushalt der Libido*),⁸³ a saber, entre Eros em sua forma selvagem, descontrolada, e Eros civilizado, contido e controlado.

Ao localizar as operações do impulso de morte e de destruição fora do conflito cultural entre o ser humano individual e a sociedade humana, Freud não apenas reportou a cultura à esfera da libido, subsumindo as supressões e sublimações de Eros sob o alcance das manifestações da última. Ele também identificou um oposto radical à cultura humana e suas estratégias (ainda que defeituosas) de possibilitar e incrementar a vida humana – uma esfera de absoluta morte e destruição, tão sombria e profunda que mal fora avistada por Rousseau e Kant, mas que já anunciava sua presença e iminência muito mais claramente para Freud em sua experiência com políticas autoritárias e com o antissemitismo racial, simplesmente passando ao primeiro plano alguns anos depois, e revelando o fino verniz que é a cultura, acabando por levar Adorno a declarar, no restolho de morte e destruição inimagináveis: “Alle Kultur nach Auschwitz, samt der dringlichen Kritik daran, ist Müll”.⁸⁴

⁸⁰ Ver Freud 1972, 83f., 127.

⁸¹ Freud 1972, 107 f., 110.

⁸² Freud 1972, 108.

⁸³ *Ibid.*, p. 125.

⁸⁴ Adorno, Theodor W. *Negative Dialektik*. Frankfurt/M.: SuhrkampVerlag, 1970. 357: „Após Auschwitz, toda cultura, incluindo sua urgentemente necessária crítica, é lixo.“ (III. Meditationen zur Metaphysik, 3)

RESUMO: Este artigo visa esboçar uma leitura abrangente do projeto filosófico de Immanuel Kant tal como ele se manifesta na dupla faceta de uma teoria crítica da razão e uma história natural da razão. A seção 1 apresenta o caráter distintivamente moderno da conjunção idealista kantiana de naturalismo científico e racionalismo supranatural. A seção 2 detalha a outra metade da concepção kantiana de razão humana, concepção antropologicamente baseada, evolutivamente estruturada e historicamente orientada. A seção 3 investiga a posição peculiar da concepção kantiana de antropogênese cultural no seu encontro produtivo com J.-J. Rousseau e sua prefiguração da (muito posterior e diferentemente motivada) avaliação da relação entre natureza humana e cultura humana em Sigmund Freud.

PALAVRAS-CHAVE: Kant, Immanuel; Rousseau, Jean-Jacques; Freud, Sigmund; razão; história natural; filosofia transcendental; antropologia; história natural.

ABSTRACT: The paper aims at the sketch of a comprehensive reading of Immanuel Kant's philosophical project, as it manifests itself under the twofold guise of a critical theory of reason and a natural history of reason. Section 1 presents the distinctly modernist character of Kant's idealist conjunction of scientific naturalism and supra-natural rationalism. Section 2 details the anthropologically based, developmentally structured and historically oriented other half of Kant's account of human reason. Section 3 investigates the peculiar position of Kant's account of cultural anthropogenesis in its productive engagement with Jean-Jacques Rousseau and its foreshadowing of the much later and quite differently motivated assessment of the relation between human nature and human culture in Sigmund Freud.

KEYWORDS: Kant, Immanuel; Rousseau, Jean-Jacques; Freud, Sigmund; reason; natural history; transcendental philosophy; anthropology; natural history.

OBRAS CITADAS

- Adorno, Theodor W. *Negative Dialektik*. Frankfurt/M.: Suhrkamp Verlag, 1970.
- Baxley, Anne Margaret. *Kant's Theory of Virtue. The Value of Autocracy*. Cambridge: Cambridge University Press, 2010.
- Brandt, Reinhard. *Kommentar zu Kants Anthropologie*. Hamburg: Felix Meiner Verlag, 1999.
- Ehrenberg, Alain. *La Société du malaise*. Paris: Odile Jacob, 2010.
- Freud, Sigmund. *Abriß der Psychoanalyse. Das Unbehagen in der Kultur. Mit einer Rede von Thomas Mann als Nachwort*. Frankfurt/M.: S. Fischer Verlag, 1972.
- Kant, Immanuel. *Gesammelte Schriften*. Edited by the Preußische Akademie der Wissenschaften. 29 vols. Berlin: Georg Reimer, later W. de Gruyter, 1900–.
- . *Practical Philosophy*. Ed. and trans. Mary Gregor. Cambridge: Cambridge University Press, 1996.
- . *Anthropology, History, and Education*. Eds. Zöllner, Günter and Robert Louden. Cambridge: Cambridge University Press, 2007.
- Proust, Marcel. *A la recherche du temps perdu*. Eds. Clarac, Pierre and André Ferré. 3 vols. Paris: Gallimard, 1973.
- Reinhold, Karl Leonhard. *Briefe über die Kantische Philosophie*. Vol. 1. Ed. Martin Bondeli. *Gesammelte Schriften. Kommentierte Ausgabe*. Vol. 2/1. Basel: Schwabe, 2007.
- Rousseau, Jean-Jacques. *Diskurs über die Ungleichheit/Discours sur l'inégalité. Kritische Ausgabe des integralen Textes*. Ed. Heinrich Meier. 4th edition. Paderborn/Munich/Vienna/Zurich: Schöningh, 1997.
- Zöllner, Günter. *Fichte's Transcendental Philosophy. The Original Duplicity of Intelligence and Will*. Cambridge: Cambridge University Press, 1998.

- . “Die Bestimmung der Bestimmung des Menschen bei Mendelssohn und Kant.“ *Kant und die Berliner Aufklärung. Akten des 9. Internationalen Kant-Kongresses (26. bis 31. März 2000 in Berlin)*. Eds. Gerhardt, Volker, Rolf Peter Horstmann and Ralph Schumacher. Berlin/New York: Walter de Gruyter, 2001. Vol. 4. 476-489.
- . “Aufklärung über Aufklärung. Kants Konzeption des selbständigen, öffentlichen und gemeinschaftlichen Gebrauchs der Vernunft.“ *Kant und die Zukunft der europäischen Aufklärung*. Ed. F. Klemme, Heiner. Berlin/New York: Walter de Gruyter, 2009. 82-99.
- . “Autokratie. Die Psycho-Politik der Selbstherrschaft bei Platon und Kant.“ *Kant als Bezugspunkt philosophischen Denkens*. Eds. Busche, Hubertus and Anton Schmitt. Würzburg: Königshausen & Neumann, 2010. 351-377.
- . “Kant’s Political Anthropology.” *Kant Yearbook 3. Anthropology*. Ed. Dietmar H. Heidenmann. Berlin/New York: Walter de Gruyter, 2011. 131-161.
- . “Mensch und Erde. Die geo-anthropologische Parallelaktion von Herder und Kant.“ *Herders „Metakritik“. Analysen und Interpretationen*. Ed. Heinz, Marion. Stuttgart-Bad Cannstatt: Frommann-Holzboog, 2013, 253-271.

Recebido / Received: 7.2.2012

Aprovado / Approved: 12.4.2013