

POR QUE REJEITOU KANT EXPLICAÇÕES FISIOLÓGICAS NA SUA ANTROPOLOGIA?¹

Thomas Sturm

Um dos princípios centrais de Kant com respeito às ciências humanas é a pretensão de que não se pode, e não se deve usar um vocabulário fisiológico ao estudar cognições, sentimentos, desejos e acções humanas do ponto de vista da sua antropologia «pragmática». A pretensão é bem conhecida, mas os argumentos que sobre ela Kant apresenta não foram ainda devidamente discutidos. Eu arguo contra interpretações erróneas desta pretensão, e apresento as razões de Kant em favor dela. Os críticos contemporâneos de uma «antropologia fisiológica» rejeitam explicações fisiológicas de estados mentais como mais ou menos epistemologicamente dúbias. Kant não favorece tais pretensões de *ignorância* – e ainda bem que o faz, pois nenhuma destas pretensões era à altura suficientemente justificada. Ao invés, ele desenvolve uma original tese de irrelevância com respeito ao conhecimento empírico da base fisiológica da mente. Os seus argumentos em favor desta pretensão derivam da sua original e, até agora, pouco compreendida crítica de uma certa concepção de história pragmática, a qual está relacionada com as suas visões antropológicas com respeito à nossa capacidade de criar novas regras de acção, com a dinâmica social da acção humana e a relativa inconstância da natureza humana. A tese de irrelevância altera também as suas visões do objectivo e da metodologia da antropologia. Mediante isto, Kant argumenta em favor de uma abordagem distinta à descoberta de uma «ciência geral do homem».

¹ Tradução de Fernando Silva (Centro de Filosofia da Universidade de Lisboa) a partir de: Sturm, Th. (2008). Why did Kant reject physiological explanations in his anthropology? *Studies in History and Philosophy of Science*, 39, 495-505. Os editores da revista *Estudos Kantianos* agradecem a autorização para a publicação gratuita da presente tradução à Elsevier, detentora dos direitos da revista *Studies in History and Philosophy of Science*.

1. INTRODUÇÃO: UM PUZZLE SOBRE ANTROPOLOGIA PRAGMÁTICA

Tanto na sua concepção, como nos seus conteúdos, as lições de antropologia de Kant entre 1772/73 e 1795/96,² bem como a sua *Antropologia num enfoque pragmático*, de 1798, constituem a sua reacção aos múltiplos tentames do século XVIII para estabelecer uma nova ciência empírica do domínio humano. Rousseau defende que «Notre véritable étude est celle de la condition humaine.» («O nosso verdadeiro estudo é o da condição humana»): Rousseau, 1959-1995, Vol. IV, p. 252. Algo diferentemente, Hume observa que «A natureza humana é a única ciência do homem; e, até hoje, foi a mais negligenciada» (Hume, 1978 [1739-1740], p. 273). À altura, muitos outros autores contestam também que uma «ciência do homem» é da maior importância, mas que ela tem de ser melhorada muito para além do infeliz estado que então ostentava. Já na primeira lição, encontramos Kant a repetir as asserções dos seus predecessores: «Nada parece ser tão interessante para o homem do que esta ciência, e porém, nenhuma foi mais descurada do que precisamente esta» (XXV, 7).³ Só gradualmente Kant desenvolve a concepção e o conteúdo da sua antropologia, mas o resultado é uma concepção totalmente nova de uma ciência compreensiva do domínio humano.

Mais especificamente, a sua opção por desenvolver uma antropologia «pragmática» constitui um gesto para lá de duas abordagens concorrentes, as quais, nesta época – especialmente no contexto alemão –, são as principais opções de uma investigação empírica geral da cognição, do sentimento e do desejo humanos. Por um lado, há a concepção chamada, especialmente, mas não apenas pela escola de Christian Wolff, «psicologia empírica». Por outro lado, perfila-se a concepção de uma antropologia «fisiológica» ou «médica», defendida proeminentemente por Ernst Platner (1744-1818), professor de filosofia e medicina em Leipzig. Estas abordagens diferem, entre outros aspectos, na questão sobre se é possível estudar e explicar estados mentais em termos fisiológicos. Enquanto os psicólogos defendem que as explicações da mente têm de proceder na base de um sistema de faculdades mentais básicas e derivadas, os antropólogos advogam que temos de dar um passo em frente, e explicar a actividade mental tendo por base processos (neuro-)fisiológicos. A partir de pelo menos a segunda metade da década de 70, Kant rejeita ambas as concepções (R1502a (= XV, 800f.); XXV, 472, 856, 1211; VII, 119, 141, 161).

Tudo isto é consabido. Menos familiar, e ainda por explicar, está uma notória diferença entre as reacções de Kant a estas concepções de psicologia e antropologia. Na sua própria antropologia, ele aceita e usa o idioma teórico das psicologias empíricas – aquele das faculdades mentais (CPR A849/B877; X, 242; XXVIII, 223, 541, 584, 876; XIX, 756f.) – mas, em 1786, defende que a psicologia empírica nunca virá a tornar-se uma ciência natural propriamente dita (IV, 471). A sua reacção às antropologias fisiológicas é virtualmente oposta. Ele rejeita a sua linguagem teórica, a saber, aquela de estados corporais ou neurais enquanto explicação de

² Estamos aqui em excelente situação, pois existem aqui mais anotações de lições dos alunos de Kant do que em qualquer outra parte da sua leccionação: mais manuscritos estão disponíveis, e eles foram editados mais cuidadosamente do que as suas outras lições (vd. a introdução dos autores ao vol. XXV de *Kants gesammelte Schriften* (Kant, 1900–)).

³ As citações de Kant referem-se ao volume e ao número de página de *Kants gesammelte Schriften* (1900–), excepto no caso da *Crítica da Razão Pura* (*Kritik der reinen Vernunft*, citada ao longo do texto como *CPR*), a qual é citada de acordo com a primeira (A-) e a segunda (B-) edições de 1781 e 1787 (Kant, 1998). As traduções são minhas.

estados mentais, mas nunca advoga que estas antropologias não possam ser científicas. Por que estas avaliações divergentes? E como se relacionam elas com a sua concepção de antropologia?

Apesar do crescente interesse na sua antropologia, esta divergência quase não foi notada (vd, por exemplo, Brandt, 1999, 2003; Frierson, 2003; Gregor, 1974; Hatfield, 1998; Hinske, 1966; Jacobs, 2003; Kim, 1994; Makkreel, 2001; Neukirchen, 1914; Pozzo, 2001; Wilson, 2006; Wolandt, 1988; Wood, 2001, 2003; Zammito, 2001). A pretensão de Kant, segundo a qual a psicologia empírica não pode vir a ser uma ciência natural, tem sido muito discutida (ex. Gouaux, 1972; Hatfield, 1998; Leary, 1982; Mischel, 1967; Nayak & Sotnak, 1995). Eu próprio tratei desta pretensão noutra ocasião (Sturm, 2001, 2006), defendendo que ela se dirige apenas a um grupo muito específico de concepções destas disciplinas, nomeadamente as introspeccionistas, e que a sua crítica de modo algum significa que ele pensa que as ciências humanas não podem em geral tornar-se verdadeiras ciências. Aqui, analisarei a reacção de Kant em relação às antropologias fisiológicas, e a razão por que o filósofo favorece a sua «antropologia pragmática» em detrimento destas. Isto, claro está, não responde por inteiro às questões sobre o porquê de Kant preferir chamar à sua abordagem «antropologia», em vez de «psicologia empírica», e o porquê de ele pensar que os prospectos científicos da primeira são melhores do que os da última. Mas assim se oferecem elementos necessários para uma interpretação compreensiva, e mais adequada, das considerações filosóficas de Kant com respeito às ciências humanas.

Em primeiro lugar, apresentarei características centrais de concepções de antropologia fisiológica no século XVIII. Em segundo lugar, apresentarei objecções típicas, movidas contra esta abordagem por contemporâneos de Kant. Elas são habitualmente de natureza epistemológica ou metodológica: defende-se que as hipóteses fisiológicas sobre quando, por quê ou como estados mentais ocorrem são demasiado especulativas, ou não logram alcançar aquilo que se propõem alcançar. Estas objecções permanecem pouco convincentes, pelo menos na época de Kant. Em terceiro lugar, dirigir-me-ei à sua rejeição das antropologias fisiológicas, a qual não está epistemologicamente ou metodologicamente fundamentada. O seu argumento original é que as explicações psicofisiológicas são *irrelevantes* para uma antropologia pragmática. Nas últimas duas secções, discutirei uma possível, mas não verdadeira base – e depois sim, a verdadeira base para este argumento de irrelevância. O último radica na sua reflexão sobre as então influentes concepções de «história pragmática», e, intimamente relacionado com isto, as suas visões antropológicas sobre a natureza humana.

2. ANTROPOLOGIA FISIOLÓGICA NO SÉCULO XVIII

A asa de um moinho de vento atinge com força a cabeça de um rapaz de doze anos. Encontram-no na erva, inconsciente, os ossos do seu crânio expostos. Algumas partes da sua saliente matéria cerebral misturam-se com o sangue; outras estão coladas à sua testa e roupas. Ele perdeu cerca de «três onças», ou 36 gramas, de matéria cerebral. Como forma de tratamento, trepanação é ponderada, mas rejeitada por poder causar uma ainda maior perda de sangue, novas lesões cerebrais e morte. O rapaz é tratado conservadoramente, as suas feridas

apenas cobertas e a estas aplicadas essências herbais. Surpreendentemente, o rapaz não apenas sobrevive, como se cura por completo, sem sinais de loucura ou deficiência mental.

Esta história provém de um relatório médico de 1756, apresentado por Johann Theodor Eller (1689-1760), um aluno de Hermann Boerhaave, e posteriormente um médico famoso em Berlim. Eller discute ele próprio semelhantes lesões, e os seus contemporâneos respeitam as suas considerações. Em 1770, o ensaio fora já publicado em quatro versões, em latim, alemão e francês (Laehr, 1900, Vol. II, Pt. 1, p. 426; Vol. II, Pt. 2, pp. 619f.). Eller, como Galen e outros antes dele, interpreta o caso mostrando que lesões cerebrais nem sempre conduzem à morte ou a doença mental. No entanto, ele faz notar também que algumas lesões cerebrais causam de facto perdas de memória, ou da capacidade de controlar os seus próprios movimentos corporais, de faculdades linguísticas, e por aí diante. Se uma pessoa perde a sua capacidade para «travar uma conversa coerente», isto tem de ser explicado mais ou menos como segue: em lugar, as imagens sensoriais causaram anteriormente impressões em certas partes do cérebro, a partir das quais desenvolvemos as nossas ideias (por exemplo, nomes ou conceitos) das coisas. Depois, devido a certas lesões cerebrais, perdemos conceitos e nomes, e conseqüentemente vemo-nos inibidos nas capacidades mentais que dependem destas ideias (Eller, 1756, pp. 1326f.).

Relatórios semelhantes poderiam ser aduzidos a este (por exemplo, Krüger, 1756, Apêndice: pp. 9f., 33-35, 124f.). Eles mostram que uma consequência típica de se ver a espécie humana como pertencendo à natureza é que se exige uma explicação da mente humana em termos fisiológicos. A ideia para isto é ancestral, mas durante o século XVIII ela torna-se crucial como uma das principais abordagens no contexto das ciências humanas, amiúde chamada antropologia «médica» ou «fisiológica», como é testemunhado pela influente *Anthropologie für Ärzte und Weltweise*, publicada por Platner em 1772. Aqui, não se pode ser dogmático com as designações. O professor de medicina e filosofia em Helmstedt, Johann Gottlieb Krüger (1715-1759), um estudante próximo de Wolff, e o famoso historiador natural suíço Charles Bonnet subscrevem o mesmo programa, embora sob o título de «psicologia» (Krüger, 1756; Bonnet 1755, 1760). O mesmo faz David Hartley nas suas *Observations on Man* (1967 [1749]), sem usar tais designações disciplinares. Por conseguinte, mais importante do que designações é considerar o que une estas investigações psicofisiológicas. Focar-me-ei em duas características essenciais: a determinação do assunto, e assumpções sobre metodologia.

Primeiramente, com respeito ao assunto: em contraste com os psicólogos contemporâneos, os defensores de antropologias fisiológicas não visam apenas estudar a vida mental de seres humanos, ou desenvolver explicações de estados mentais com base numa teoria de faculdades mentais. Bem pelo contrário, eles querem estudar tanto a mente como o corpo, e especialmente as relações empiricamente discerníveis entre ambos. Isto não implica um monismo materialista com respeito à relação ontológica entre mente e corpo, ou um reducionismo psicofisiológico. Já no século XVII, Descartes afirma que apesar de «ser difícil explicar» como mente e corpo se relacionam, o facto é que eles se relacionam claramente, como é mostrado pela «experiência, que é tão clara que não pode ser de modo algum negada» (Descartes, 1964-, Vol. V, p. 163). Esta «experiência» pode ser afirmada em geral, mas pode também ser estudada nos seus detalhes

mais específicos, como é mostrado por relatórios médicos tais como aquele apresentado acima. Ao assim proceder, pode-se deixar em aberto as disputas ontológicas. Como diz Hartley:

É suficiente para mim que haja uma certa conexão, de uma ou outra espécie, entre as sensações da alma e as comoções suscitadas na substância medular do cérebro; que é a que todos os médicos e filósofos concedem. (Hartley, 1967 [1749], Vol. I, p. 511)

Apesar de ser em última instância um dualista, Platner escreve também:

... não poderemos observar e registar alguma coisa sobre as relações mútuas entre alma e corpo, que seja interessante e útil para o ser humano...?... a minha sensação diz-me que a partir da eficácia de certos objectos procedem certas ideias na minha alma e, por sua vez, das representações na minha alma certos movimentos do meu corpo. Se isto acontece devido a alguma harmonia pré-estabelecida, ou mediante alguma influência real, pode ser irrelevante para mim desde que a questão diga respeito a se eu posso aprender algo interessante para a felicidade da humanidade a partir das relações entre alma e corpo. (Platner, 1772, pp. ix-xii; cf. Bonnet, 1760, pp. xx-xxiii)

Metodologicamente, a inclusão de conhecimento empírico sobre corpo e cérebro traz necessariamente à cena a pesquisa fisiológica. Em adição, a abordagem de uma antropologia fisiológica requer que os fisiólogos ou médicos se familiarizem com a psicologia. Nesta linha, Platner descreve a sua *Antropologia* como uma tentativa de superar a divisão entre investigações fisiológicas e psicológicas:

Parece-me que o conhecimento do ser humano pode ser dividido em três ciências. Em primeiro lugar, pode-se estudar as partes e actividades da máquina enquanto tal, sem olhar às restrições que estes movimentos recebem da alma; isto, a anatomia ou fisiologia. Em segundo lugar, pode-se da mesma maneira investigar os poderes e propriedades da alma sem considerar os efeitos contributivos do corpo ou as alterações que ocorrem na máquina; isso seria a psicologia... Finalmente, pode-se estudar corpo e alma nas suas relações e restrições um sobre o outro, que é aquilo a que chamo antropologia. Naturalmente, a antropologia conterá também algumas observações que dizem respeito apenas ao corpo, ou algumas que dizem respeito apenas à alma. Contudo, estas observações têm de ser ulteriormente, de um ponto de vista ou de outro, de algum modo relacionadas; e aquelas que não têm esta relação não pertencem propriamente a esta ciência. Por conseguinte, não quis escrever nem apenas uma psicologia, nem apenas uma anatomia ou uma fisiologia (Platner, 1772, pp. xv-xvii).

Embora Platner se preocupe também com alegadas influências da alma sobre o corpo, o seu principal interesse é alcançar explicações fisiológicas de processos e funções mentais. Bonnet é aqui um pouco mais reflectivo do que Platner, acrescentando várias reservas sobre o estatuto das pretensões psicofisiológicas. Em primeiro lugar, Bonnet reclama que embora haja relações empiricamente cognoscíveis entre cérebro e alma, deve-se considerar que o cérebro é apenas o «instrumento» imediato da alma. Apesar de ele ser o órgão factual das actividades mentais, poderão existir em princípio outros instrumentos. Em segundo lugar, Bonnet defende que não é crucial correlacionar, quanto mais identificar com precisão, certas partes do cérebro ou fibras nervosas e as suas actividades com certas propriedades ou actividades mentais – mesmo se se revelasse certa a assumpção de que há um tipo (básico) de actividade mental para cada tipo (básico) de actividade nervosa. Devido a estes argumentos, e devido à sua assumpção de que só conhecemos «a alma mediante os seus poderes; e de que só conhecemos esses poderes mediante

os efeitos dos mesmos», as visões de Bonnet podem ser caracterizadas, em termos mais recentes, como um funcionalismo: as actividades mentais são essencialmente caracterizadas pelas suas causas e efeitos típicos, e é apenas um facto contingente que as actividades mentais sejam percebidas por actividades fisiológicas (Lewis, 1966; Churchland, 1988, pp. 36-42). Para além disso, Platner não resiste à tentação de, na sua *Anthropologie*, tratar assuntos metafísicos respeitantes à natureza da alma e à sua independência ontológica do corpo. Em contraste com isto, Bonnet aceita a doutrina de Locke segundo a qual não podemos conhecer as essências reais de substâncias, o que se aplica tanto para o corpo como para a mente (Bonnet, 1760, pp. xiv, xx). Consequentemente, ele advoga que o nosso conhecimento sobre a mente e sobre a relação desta com o corpo ou o cérebro é estritamente empírico (ibid., p. xvii).

Os inquéritos psicofisiológicos da época são devotados a várias questões empíricas. Como podem as memórias reaparecer após períodos de sono ou inconsciência? Como pode a emergência de representações ser explicada fisiologicamente? Para além disso, há a famosa questão cartesiana sobre a localização da alma no cérebro, a qual é então habitualmente vista como uma questão empírica sensível. Está o «assento da alma» no corpo todo, no sangue ou no coração, ou em alguma estrutura única do cérebro, tal como a glândula pineal (a hipótese de Descartes), o *corpus callosum* (como pensam La Peyronie e Bonnet), ou simplesmente em todo o cérebro (a visão de Platner; 1772, pp.44-49f.)?⁴

Escusado será dizer, o estado da investigação psicofisiológica era à altura fragmentário e problemático. No entanto, uma tal investigação afigurava-se fascinante aos olhos dos contemporâneos. E, para além de tudo, ela promete ser útil num respeito prático, na medida em que o conhecimento sobre as condições e consequências fisiológicas dos estados mentais pode ser usado para preservar ou melhorar a saúde humana. Para além disso, como se tornará claro na próxima secção, a investigação resiste às objecções epistemológicas e metodológicas que não tardariam a ser-lhe movidas pelos contemporâneos. Muitos debates do século XVIII sobre as possibilidades e os limites do projecto da antropologia fisiológica prenunciam as disputas de então sobre explicação e redução psicofisiológica, a metodologia apropriada para investigar a mente, ou a posição científica das disciplinas envolvidas. Isso convida à reflexão sobre quão inovadoras e férteis as mais recentes discussões são. Contudo, cingir-me-ei aqui sobretudo a apresentar o debate histórico. Se noto algumas similaridades de passagem, faço-o apenas de modo a indicar que as considerações de Kant diferem tanto dos argumentos contemporâneos dominantes, quanto dos argumentos actuais.

3. ARGUMENTOS DE IGNORÂNCIA CONTRA INVESTIGAÇÕES PSICOFISIOLÓGICAS: HERZ E TETENS

Em 1773, o antigo aluno de Kant, Marcus Herz, publicou uma recensão detalhada sobre a *Anthropologie* de Platner. A recensão trata Platner com interesse e respeito.⁵ Ele próprio

⁴ Sobre estes debates, vd. Hagner (1996-1997).

⁵ Uma tendência similar pode ser encontrada em outras recensões (vd. Feder, 1772; Küttner, 1773; Cf. Linden, 1976, pp. 41-61, 53, 77, 79 f., 82, 85, 155-157; Kosenina, 1989, pp. 12, 26-41; Zammito, 2001: pp. 252 f.). As apreciações positivas foram

um médico e filósofo, Herz subscreve o programa psicofisiológico, e aceita algumas das visões específicas de Platner: as suas doutrinas do fluído nervoso, ou a pretensão de que as impressões são transmitidas ao cérebro mediante um fluído nervoso (o que é contrário à teoria de Hartley, de acordo com a qual os nervos são capilamentos sólidos, e transmitem impressões sensoriais mediante várias oscilações). No entanto, Herz de modo algum se abstém de criticar. Passo a considerar as suas preocupações metodológicas e epistemológicas.

(A). Em primeiro lugar, Herz defende que Platner extrai conclusões de uma base empírica muito pequena. Por exemplo, para Platner, estar vivo e ser mentalmente são, são condições necessárias para possuir uma alma. Supostamente, pessoas mortas ou ensandecidas não têm alma. Para além disto, ele reivindica também que «nenhuma parte do cérebro tem a vantagem de, em caso da sua diminuição, a isto se seguir a morte ou a loucura» (Platner, 1772, p. 47). Por conseguinte, a alma não pode estar localizada em nenhuma parte ou estrutura particulares do cérebro; ela tem de ser todo o cérebro. Herz opõe-se a este raciocínio. Em primeiro lugar, Platner não oferece um argumento que explique o porquê de os critérios de estar vivo e ser mentalmente são deverem ser essenciais para ter mente. Em segundo lugar, Platner não discute de modo suficientemente aprofundado estudos de caso tais como o de Eller, sobre o rapaz atingido pela asa do moinho. À primeira vista, estes parecem suportar as visões de Platner; mas, tal como Eller argumentara, algumas lesões levam com efeito a diminuições mentais específicas. Por isso, a evidência empírica de Platner respeitante à localização da alma no cérebro é no mínimo demasiado unilateral (Herz, 1773, pp. 32, 40f.).

(B). Para além disso, Herz defende que apesar de existir já algum conhecimento fiável sobre a anatomia do cérebro, estamos ainda longe de teorias sobre como «todas as determinações particulares» de todo o estado fisiológico de um ser humano estão conectadas a mudanças do seu estado mental (ibid, pp. 29f.).

(C). Finalmente, há uma preocupação epistemológica potencialmente mais profunda. Herz aborda uma à data muito discutida visão, a saber, que a memória, ou recordar coisas mesmo após fases de sono ou inconsciência, é tornado possível por certos vestígios no cérebro, as ditas «ideias materiais». Esta pretensão havia sido tornada ilustre por Descartes, e está também presente nas hipóteses de Eller sobre a perda de conceitos e das capacidades de falar e conversar coerentemente. Contudo, Herz objecta:

... até agora, nenhum analista foi tão feliz que descobrisse o mínimo vestígio de uma ideia no cérebro, e apesar de ser a priori certo que as ideias na mente estão conectadas com alterações no cérebro, é igualmente evidente que todas as hipóteses inventadas com a intenção de explicar esta alteração no cérebro baseiam-se em nada a não ser especulações meramente prováveis. (Herz, 1773, pp. 46 f.)

Este argumento, é ele apenas um de objecção (B), a saber, que as explicações fisiológicas do mental não foram *até então* (ou não serão no futuro previsível) senão meras especulações prováveis? Ou será que Herz pensa que elas permanecerão *para sempre* especulativas? O último caso poderá parecer improvável, dado o acordo básico de Herz com a abordagem de Platner de

repetidas quando Platner publicou uma edição revista intitulada *Neue Anthropologie* (Feder, 1790; Hildebrandt, 1792). O próprio Platner, contudo, descreve a primeira edição como uma «obra da juventude», cheia de erros (Platner, 1790, Prefácio).

procurar por «conexões» empíricas entre mente e cérebro. No entanto, Herz pode também ter em vista um problema familiar a recentes debates sobre mente e cérebro, mas também presente no século XVIII. Ao se perscrutar o cérebro, nunca se descobrirá nenhuma semelhante «ideia material». O que se pode observar são os nervos e as suas actividades, mas não os estados mentais tal como eles se apresentam ao sujeito que os experiencia. Leibniz (1965-, Vol. VI, p. 609) usara uma experiência do pensamento para corroborar uma tal consideração. De acordo com os materialistas da sua época, o cérebro era um aparelho mecânico semelhante a um moinho. Se fosse possível um observador humano tornar-se suficientemente pequeno para entrar numa tal máquina cerebral, o que veria ele? Nada a não ser manivelas, alavancas, rodas, e por aí diante. Contudo, não se veria nenhuns estados mentais conscientes. Não é necessário, e porventura não se deveria inferir desta diferença fenoménica que os estados mentais e fisiológicos têm de ser ontologicamente distintos – apesar de essa inferência ter sido feita a partir do século XVIII, e até hoje.⁶ Mas, por outro lado, pode-se pensar que a experiência do pensamento mostra que há algo estranho em *explicar* os estados mentais em termos de estados fisiológicos. Há que fazer mais trabalho conceptual e teórico a fim de mostrar como tais explicações são possíveis (cf. Levine, 1983).

Esta preocupação tem razão de ser, especialmente se se assumir que os antropólogos fisiológicos pressupõem que a explicação de estados mentais em termos de estados fisiológicos tem de proceder mediante «movimentos» entre estados mentais e corporais – por outras palavras, se se assumir uma concepção *mecanicista* de explicação. A dada altura, Kant compreende o projecto deste modo (vd. Secção 5, abaixo). Em boa verdade, o próprio Platner defende que uma tal opção não seria uma solução, antes seria ela própria um enigma irresolúvel:

Se se conceber o comércio entre a alma e o corpo enquanto a maneira como as ideias na alma são produzidas a partir de movimentos da matéria, e os movimentos da matéria a partir de ideias na alma... então seria da maior ignorância se se esperasse descobrir este segredo, ou sequer se imaginasse tê-lo já descoberto. (Platner, 1772, p. x)

O estudo empírico de correlações entre estados mentais e físicos não requer uma tal assumpção (ibid., p. xi). Bonnet tão-pouco assume uma tal concepção mecanicista, visto defender que as explicações psicofisiológicas afirmam apenas regularidades empíricas. Por conseguinte, o projecto de uma antropologia fisiológica (ou psicologia) permanece intocado.

Um outro grupo de críticas, desta feita mais direccionado contra Bonnet, é desenvolvido por Johann Nicolas Tetens (1979 [1777]). Segundo ele,

Aquilo que na recente psicologia foi chamado o método analítico, ou também o método antropológico [tem de ser caracterizado de tal modo que] se considere as alterações na alma de um ponto de vista em que elas sejam algo do cérebro, enquanto o órgão interior da alma, e se tente explicá-las enquanto tais propriedades e alterações do cérebro. O materialista dissolve tudo em alterações corporais, as quais são uma consequência de uma organização interior. Com efeito, os psicólogos mecanicistas distinguem a alma imaterial, o Eu, do órgão corporal...; no entanto, eles visam também... mostrar como o sentimento, o representar, a consciência, o pensar, o prazer, a dor,

⁶ Por exemplo, por Chalmers (1996). Não vejo que os seus argumentos suplantem as normais objecções feitas pelos materialistas, como Churchland (1988), pp. 13 f., 29.

a volição, a acção não só agem sobre a organização do cérebro, como consistem até em alterações e propriedades do último. (Tetens, 1979 [1777], Vol. I, pp. iv-v)

Esta objecção envolve uma confusão. Tetens identifica o «método antropológico» com aquele de um procedimento «analítico» na investigação da vida mental. No século XVIII, o método analítico nas ciências empíricas é compreendido basicamente como uma ferramenta para descobrir e justificar explicações causais (Hintikka & Remes, 1974; Koertge, 1980). Isso, em princípio, nada tem que ver com uma redução explicativa de fenómenos mentais a fenómenos fisiológicos. Bonnet (1760, pp. ii-iii), que defendia resolutamente o uso do método analítico, não o faz com o propósito da redução psicofisiológica, mas para alcançar explicações funcionalistas. Para além disso, as preocupações que à altura eram justificadamente levantadas com respeito ao uso do método analítico em psicologia não comprometem as investigações psicofisiológicas; bem pelo contrário. Christian Gottfried Schütz, que discute o método criticamente, já antes de Platner propusera seguir «a psicologia mais como uma antropologia», isto é, com recurso à medicina (Schütz, 1771, p. 268).

Tetens tem razão ao dizer que os antropólogos fisiológicos visam ulteriormente uma qualquer espécie de explicação fisiológica da mente. Ele defende – tal como Herz, na objecção (B) –, que os resultados de tais investigações não eram «até agora nada... senão mera conjectura», e que isto «assim perdurará por muito tempo» (Tetens, 1979 [1777], Vol. I, p. vi). Não obstante, ele admite que os fenómenos mentais dependem sistematicamente de fenómenos neurofisiológicos; e admite até que, em relação ao problema respeitante a possibilidade de «ideias materiais», «é muito provável» que

cada alteração no cérebro – a qual, enquanto uma alteração corporal, tem de consistir num movimento – deixe um vestígio persistente no cérebro... o que dá às fibras movidas uma inclinação para repetir os movimentos originais, e isto tão facilmente que a impressão externa relevante não mais é exigida.

Mas, apesar disto, ele nega que «aquilo a que chamamos representações *consista* nestas propriedades do cérebro» (ibid. pp. vii f.; *italicos meus*). Isto, uma vez mais, falha o sentido. Nem Hartley, nem Bonnet, nem Platner estão comprometidos com uma teoria da identidade materialista. Bem pelo contrário: Platner, pelo menos, é um dualista confesso.

Por fim, Tetens nota que mesmo que as explicações fisiológicas do mental fossem um dia alcançadas, uma certa ordem metodológica garantiria que as investigações psicológicas tivessem de vir primeiro. Afinal de contas, como é possível que se explique estados mentais sem primeiro os ter perscrutado detalhadamente, a fim de ver como eles se enquadram em categorias psicológicas (ibid., pp. xiii f.)? Este requisito é plausível, apesar de Tetens o revestir de uma versão algo ingénua de introspeccionismo (Sturm, 2001, pp. 170f., 174-178). Contudo, nada disto exclui a possibilidade de explicações psicofisiológicas.

Numa palavra: no século XVIII, muitas das objecções contra uma antropologia fisiológica são metodológicas ou epistemológicas. Ou se defende que as investigações e explicações psicofisiológicas existentes são demasiado fragmentárias ou especulativas, ou se duvida que

tais explicações sejam de todo possíveis. Assim, de diferentes maneiras, o ponto comum é que somos ignorantes em relação à base fisiológica da mente. Mas nenhum dos argumentos dados para as várias reivindicações de ignorância é convincente, nem mesmo de um ponto de vista contemporâneo.

4. A REJEIÇÃO DE KANT DAS EXPLICAÇÕES PSICOFISIOLÓGICAS: IRRELEVÂNCIA, NÃO IGNORÂNCIA

Kant está claramente ciente destes debates. O seu primeiro anúncio de que tem um «plano» distinto de antropologia pela sua própria mão, apresentado numa carta a Herz em 1773, dirige-se especificamente contra a antropologia fisiológica de Platner (X, 146 f.). Kant nota aqui que leu a recensão de Herz, e que já fazia menção crítica das obras de Bonnet e de Platner desde as primeiras lições de antropologia (XXV, 9, 472, 855f., 1210f.). Que Kant está familiarizado com a obra de Tetens desde o fim da década de 70, é bem sabido dos leitores da *Crítica da Razão Pura* (cf. X, 232, 270, 341, 346; Carl, 1989, pp. 119-126).

Não raras vezes, os intérpretes defendem que a oposição de Kant à antropologia fisiológica tem fundamentos metodológicos ou epistemológicos tais como os discutidos. Por exemplo, Allen Wood defende que a atitude de Kant é, por um lado, «devida à sua visão de que o estudo da natureza humana está ainda num estágio relativamente precoce e insatisfatório em comparação com o que um dia poderá vir a ser» (Wood, 1999; pp. 196 f.; cf. Wood, 2003, pp. 39, 45 f.; Kim, 1994, p. 95; Zammito, 2001, p. 98). Para além disso, diz-se de Kant que «duvidava também da nossa capacidade para estudar a natureza humana, mesmo que o façamos tão bem quanto possível» (Wood, 1999, p. 197). Wood explica isto dizendo que, em primeiro lugar, Kant pressupõe certos «padrões de conhecimento científico», e em segundo lugar, toma como um facto «que o assunto da antropologia não pode cumpri-los» (ibid.).

O que se deverá pensar desta interpretação? Com respeito ao primeiro ponto – o «estádio precoce e insatisfatório» da antropologia fisiológica –, isto não é um problema para os paladinos desta abordagem, pois todos eles o aceitam como um dado adquirido. Com respeito ao segundo ponto, que indica que Kant não reclamaria apenas ignorância factual, mas também ignorância de princípios, isto levanta vários problemas. Para começar, Wood não especifica o que quer dizer quando fala de «padrões de conhecimento científico» que, alegadamente, «não podem ser cumpridos pelo assunto da antropologia». Estará ele a referir-se ao argumento de Kant em relação à dificuldade de aplicar a matemática ou métodos experimentais à psicologia empírica (IV, 471)? Kant nunca dirige estas considerações à concepção da antropologia fisiológica, e uma análise mais cuidada das passagens relevantes revela que a objecção apenas funciona contra as psicologias introspeccionistas da época, as quais muito provavelmente Kant tinha em mente (Sturm, 2001, 2006). Para além disso, ao considerar Kant como uma determinação do assunto da antropologia pode obstar à aplicação a si de certos métodos, isto refere-se à sua antropologia pragmática (por exemplo, VII, 119); não é a concepção fisiológica que deve estar aqui em jogo.

Com efeito, pode parecer que Kant por vezes rejeita as antropologias fisiológicas devido a problemas metodológicos ou epistemológicos, semelhantes àqueles levantados por

Herz ou Tetens. Numa lição ministrada na primeira metade da década de 70, pode-se ler: «A passagem do movimento corporal para o mental não pode ser explicada para além disto; consequentemente, Bonnet e outros erram deveras quando crêem que podem inferir com certeza do cérebro para a alma» (XXV, 9). Kant defende aqui que não há nenhuma «explicação» para a «passagem» (Übergang) entre processos fisiológicos e mentais, e que as inferências de processos mentais a partir da observação de processos corporais são incertas. Mas ele nunca elabora verdadeiramente tais – como vimos, deveras questionáveis – argumentos cépticos. Ele continua a expressar dúvidas com respeito à cognoscibilidade de relações específicas entre mente e corpo – por exemplo, com respeito às hipóteses sobre as «ideias materiais», como a base fisiológica da memória, ou da associação de ideias (VII, 119, 176; cf. XII, 32). Mas, em contraste com esta avaliação da psicologia empírica, Kant nunca vai contra a possibilidade de uma antropologia fisiológica. O problema sobre se temos um conhecimento psicofisiológico mais ou menos fiável não é importante na sua agenda quando reflecte sobre os pressupostos da sua antropologia pragmática.⁷

Será, pois, que a rejeição de Kant das antropologias fisiológicas é sem fundamento? Não; ele tem uma objecção mais importante e persistente. Na sua carta a Herz, de 1773, Kant diz que visa tratar nas suas lições de antropologia

mais os fenómenos e suas leis, e não os primeiros fundamentos da modificação da natureza humana em geral. Por conseguinte, rejeito aqui a subtil e, a meu ver, para sempre fútil investigação sobre como os órgãos do corpo se relacionam com os penamentos. (X, 145)

Como diz Kant, as investigações psicofisiológicas podem ser abandonadas se se perseguir certos objectivos práticos – e isto é assim independentemente de serem ou não tais investigações «subtis» ou «para sempre fúteis». Do mesmo modo, até à *Antropologia num enfoque pragmático*, Kant salienta que mesmo que tivéssemos um tal conhecimento, ele não seria útil «num respeito pragmático». Ele defende que se de facto tivéssemos conhecimento psicofisiológico relevante, ele seria *irrelevante* para a sua antropologia pragmática (VII, 119, 176). Por vezes, Kant associa de tal modo o seu argumento de irrelevância ao de ignorância, que é possível que não se consiga distinguir ambos.⁸ Mas a diferença é sobejamente clara: uma coisa é ser (ou factualmente ou em princípio) ignorante de uma coisa, e outra bem diferente é serem um tal conhecimento ou ignorância irrelevantes.

⁷ Interessa-lhe, claro está, nas suas contribuições referentes à relação entre saúde mental e corporal (por ex., XV, 939-951; VII, 95-114). Mas estas discussões não influenciam o seu contínuo melhoramento da concepção de antropologia pragmática. Kim (1994), p. 95, sugere também que as discussões críticas de Kant das teorias com respeito ao dito «assento da alma» no corpo ou no cérebro influenciaram com efeito a sua antropologia pragmática. O debate em torno do alegado assento da alma era de facto um dos tópicos favoritos das investigações psicofisiológicas da altura, e Kant rejeita consistentemente todo o projecto – em termos algo mutáveis – desde o seu *Sonhos de um Visionário*, de 1766, até ao seu «Postscriptum» a Über das Organ der Seele, de Soemmerring (II, 320-328, 345; XII, 30-35; XIII, 397-414; cf. Soemmerring, 1796; McLaughlin, 1985; Hagner, 1996-1997, pp. 33-36). No entanto, ele nunca usa isto para corroborar a sua concepção de antropologia pragmática.

⁸ Até hoje, apenas Gregor indicou que uma tal distinção pode e deve ser feita: «Mas o estudo da fisiologia está na sua infância, e, como diz Kant, simplesmente não sabemos o suficiente sobre o cérebro para explicar a actividade humana em termos de eventos nas células cerebrais... Para além disso – e isto, creio, é um ponto separado –, não sabemos como usar o conhecimento fisiológico em favor dos nossos propósitos» (Gregor, 1974, pp. xv). No entanto, discordo com o argumento adicional de Gregor, segundo o qual ambos os pontos são igualmente importantes para Kant.

Em suma: Kant estava ciente de pelo menos algumas das comuns objecções metodológicas e epistemológicas contra o projecto de uma antropologia fisiológica, mas não as adoptou, nem as desenvolveu. A sua rejeição do projecto baseia-se mais na consideração da irrelevância do mesmo. A próxima questão, a ser colocada nas seguintes secções, é a seguinte: porque apreciou Kant as investigações psicofisiológicas deste modo?

5. A BASE DA TESE DE IRRELEVÂNCIA DE KANT I: É O ARGUMENTO DE KANT QUE A ANTROPOLOGIA «PRAGMÁTICA» É «CONHECIMENTO DO MUNDO»?

Que argumento pode Kant ter como suporte à tese de irrelevância? Uma primeira opção é referir-se a uma distinção que ele apresenta a meio da década de 70. Refiro-me à distinção entre «conhecimento escolar» (*Schulkenntnis*) e conhecimento do mundo (*Weltkenntnis*) (II, 443; XXV, 472, 855 f., 1210 f.; VII, 122; R1502a (=XV, 800 f.)). Mediante isto, Kant apresenta a sua visão em relação a um debate contemporâneo sobre a tarefa da filosofia. Muitos pensavam que a filosofia era demasiado estéril, escolástica e abstracta, e que ao invés deveria tornar-se mais popular e útil para o mundo humano (vd. Brandt, 1999, pp. 168-170). Kant nunca aceita tais queixas sem mais, e continua a insistir que a verdadeira filosofia deveria manter uma distância em relação à superficial popularidade e practicalidade (A855/B883; VI, 206-209; X, 57). Mas, ao mesmo tempo, pensa que no reino do estudo empírico do pensar, do sentir, do querer e do agir humanos, como ele surge exposto na sua antropologia pragmática, a popularidade e a practicalidade são mais facilmente possíveis e desejáveis. Ao mesmo tempo, ele defende que a antropologia fisiológica é uma espécie de conhecimento escolar (II, 443; VII, 121; X, 145f.; XXV, 853). Quase nenhum intérprete deixa de notar a distinção escola-mundo, e muitos vêem-na como uma (nova) razão para a sua rejeição da antropologia fisiológica (Brandt, 1999; Brandt & Stark, 1997, p. xix; Kim, 1994; Makkreel, 2001; Pozzo, 2001; Wilson, 2006, p. 25; Wood, 2001; Zammito, 2001, pp. 292, 298, 301).

Mas como pode isto constituir um argumento com respeito à irrelevância da antropologia fisiológica? Seriam necessárias aqui várias premissas:

- (1) Há uma distinção entre duas espécies de doutrinas, a saber, «conhecimento escolar» (*Schulkenntnis*) versus «conhecimento do mundo» (*Weltkenntnis*): o primeiro é teórico, o último prático.
- (2) O «conhecimento escolar» é irrelevante para o «conhecimento do mundo».
- (3) A antropologia pragmática é uma espécie de «conhecimento do mundo», ao passo que a antropologia fisiológica é uma espécie de «conhecimento escolar».

De onde se depreende que

- (4) A antropologia fisiológica é irrelevante para a antropologia pragmática.

Este argumento levanta vários problemas. Em primeiro lugar, porquê aceitar a assumpção implícita em (1), de que o conhecimento do mundo não é teórico, ou em (3), de que ele

– e consequentemente também a antropologia pragmática – não pressupõem nenhum conhecimento escolar? Em segundo lugar, há um óbvio contra-argumento em favor de uma abordagem psicofisiológica, com respeito a todas as premissas de (1) a (3). Tal como se notou nas Secções 2 e 3, Platner e outros defendem que as suas investigações poderiam ser úteis num respeito prático, a saber, para preservar e melhorar a saúde humana. Herz (1773, pp. 31, 37) até entende isto como sendo crucial para aguçar as fronteiras da antropologia fisiológica. Por conseguinte, é falso assumir que tais antropologias são (ou se pretendem) puramente teóricas.

Não precisamos de continuar a considerar tais problemas, pois o argumento agora exposto não é o argumento principal de Kant. Ainda que ele apresente (1) e (3) a meio da década de 70, e talvez numa fase inicial também aceite (2), a sua visão muda posteriormente.

Em primeiro lugar, nas suas declarações originárias sobre a distinção escola-mundo, Kant subdivide o conhecimento do mundo em duas espécies. A geografia física trata dos objectos dos «sentidos externos»; ao passo que a antropologia trata de um objecto do sentido interno, a saber, o ser humano. Isto baseia-se numa divisão epistémica que Kant vem a criticar fortemente nos anos 80. Esta rejeição também se torna crucial para a sua rejeição das psicologias empíricas da época, que ele vê como estando comprometidas com o introspeccionismo. O ser humano não é meramente um objecto do sentido interno, nem podemos ter conhecimento introspectivo independentemente do conhecimento baseado nos sentidos externos (Sturm, 2001, pp. 170f., 174-178). Agora, mesmo depois de Kant ter alcançado esta visão, ele ainda subdivide o conhecimento do mundo nas duas espécies mencionadas, a saber, a geografia física e a antropologia pragmática. Contudo, ele faz isto não mais sobre fundamentos epistemológicos, mas sobre fundamentos *ontológicos*. As duas disciplinas são distinguidas com respeito a especificidades do seu assunto: o ser humano é o único objecto na natureza que é um agente livre. Esta peculiaridade também possui um certo valor para nós, na medida em que estamos mais interessados em seres humanos do que em outros objectos naturais (XXV, 1435; VII, 119). Desde o início dos anos 80, Kant declara até que, em linguagem comum, «conhecimento do mundo» é idêntico a este «conhecimento do ser humano» (Menschenkenntnis) – o ser humano percebido como um agente, ou agente livre (XXV, 854, 1210, 1435). Na *Antropologia* de 1798, ele precisa a sua visão dizendo que a antropologia é uma espécie de conhecimento do mundo, mas que só e pragmática se contribuir para o conhecimento do ser humano como um agente livre, um ser com razão, e um «cidadão do mundo». Enquanto a geografia física, ou o conhecimento sobre as qualidades anatómicas ou raciais humanas, são também espécies de conhecimento do mundo, elas não são pragmáticas, antes pertencem ao «conhecimento teórico do mundo» (VII, 120; cf. VII, 299, ênfase meu). Assim, Kant não mais aceita as premissas (1) e (3).

Em segundo lugar, desde pelo menos o início dos anos 80, Kant afirma de modo bem claro que «conhecimento escolar» e «conhecimento do mundo» não se excluem mutuamente. Em vez disso, o último pressupõe o primeiro: «... em primeiro lugar, todas as ciências têm de ser adequadas à escola, depois podem também ser populares...» (XXV, 853; cf. XXV, 1208, 1435). Isto, exige-o ele também da sua antropologia pragmática:

O conhecimento do ser humano em geral é também chamado antropologia, mas há duas versões deste: ou é (1) *Anthropologia pragmática* se considerar o conhecimento do ser humano como sendo

útil na sociedade, ou é (2) Anthropologia scholastica se for tratada mais como um conhecimento escolar. *A primeira é uma aplicação da última na sociedade.*» (XXV, 1210, meu ênfase)

Uma tal antropologia, enquanto conhecimento do mundo, que tem de se seguir à escola... » (VII, 119)

Disto se depreende, pois, que o argumento acima esboçado não pode ser o argumento amadurecido de Kant para a sua tese de irrelevância (4). Do mesmo modo, tem de ser claro que os problemas levantados contra o argumento não afectam as visões mais amadurecidas de Kant.

Em suma: a tese de irrelevância de Kant não se baseia sobre a – questionável – assumpção de que as investigações psicofisiológicas sejam irrelevantes porque são meramente teóricas, ou porque elas sejam meramente uma espécie de conhecimento escolar. Não é o conhecimento escolar *per se* que é na visão de Kant irrelevante para a antropologia pragmática, mas apenas o conhecimento (psico) fisiológico. Por outras palavras, temos de compreender que tipo de utilidade prática Kant visa com respeito à sua própria antropologia, e por que razão isso torna o conhecimento psicofisiológico irrelevante. Para além disso, Kant defende que algum conhecimento escolar é relevante para a antropologia pragmática, contrariamente à premissa (2). A única questão é qual este é – ou, para usar um vocabulário que também Kant usa em contextos similares (XXV, 1435; VII, 121) – qual é a base sistemática da antropologia pragmática. Esta questão não pode ser inteiramente respondida aqui, embora a venha a aflorar mais à frente.

6. A BASE DA TESE DE IRRELEVÂNCIA DE KANT II: DA HISTÓRIA PRAGMÁTICA À ANTROPOLOGIA PRAGMÁTICA

Assim, reiteramos: por que razão defende Kant que as investigações psicofisiológicas são irrelevantes para a sua antropologia? Visto que ele frequentemente nota que tais investigações não são *pragmaticamente* úteis, deve haver um sentido de conhecimento «pragmático» que pavimente o caminho em direcção a um argumento para a tese de irrelevância.

No século XVIII, a instância paradigmática de uma ciência pragmática é a história. Em particular, são os historiadores alemães que, desde meados do século XVIII, favorecem o termo *pragmatische Geschichte*. O termo não se refere a obras históricas populares, nem, como se poderia talvez esperar dadas as presentes noções do que é pragmático, a estudos que tentem veicular conhecimento praticamente útil em vez da verdade sobre a história. Bem pelo contrário, ele expressa um número de esforços sérios para melhorar o estatuto científico da história. Kant está ciente disto, e a sua concepção de antropologia pragmática é por isto influenciada. Mas ele critica também as concepções de história pragmática. Alguns destes pontos não são desconhecidos,⁹ mas não foram suficientemente analisados para revelar como isto está associado à sua tese de irrelevância.

⁹ Os historiadores de história científica notaram a existência do conceito de história pragmática. Contudo, isto foi feito em grande parte sem analisar as controvérsias sobre o seu verdadeiro significado (por ex., Blanke & Fleischer, 1990, p. 100; Muhlack, 1991; Witschi-Bernz, 1972, pp. 60, 73-75, 81, 87). Entre as poucas excepções a esta regra, estão Reill (1975), pp. 40-45; (1985); Kolmer (1983); Kühne-Bertram (1983). A percepção que Kant faz do conceito é notada por Brandt & Stark (1997), pp. xiv-xvii; Brandt (1999), pp. 51-53. Kühne-Bertram (1983), pp. 172 f., Wood (2003), p. 43 e Zammito (2001), pp. 241, 297 f., também reconhecem esta relação, mas com interpretações questionáveis.

6.1. HISTÓRIA PRAGMÁTICA NO SÉCULO XVIII

No século XVIII, a história é amiúde vista como uma importante parte da base empírica de uma ciência geral da natureza humana. Por exemplo, David Hume nota que «A humanidade é de tal modo a mesma, em todas as épocas e lugares, que a história não nos informa de nada novo ou estranho neste respeito particular» (1975 [1748-1751], p. 83). E por conseguinte:

Estes registos de guerras, intrigas, facções e revoluções são outras tantas colecções de experiências mediante as quais o político ou o filósofo moral fixam os princípios da sua ciência, da mesma maneira que o médico ou o filósofo natural se familiariza com a natureza de plantas e outros objectos externos mediante as experiências que forma a respeito destes. Por outro lado, nem a terra, a água e outros elementos, examinados por Aristóteles e Hipócrates, são mais similares àqueles que hoje estão sob a nossa observação, do que o é o homem descrito por Pólibo e Tácito em relação àqueles que agora governam o mundo. (ibid., pp. 83 f.)

A famosa *História da Inglaterra* (1754-1762) de Hume é compreendida enquanto um tal recurso para a ciência da natureza humana, e como um extraordinário exemplo de uma história pragmática. Embora o próprio Hume não faça uso desta linguagem, os censores usaram-na para descrever a sua obra (Anon., 1755; Anon, 1764). Kant vê-a da mesma maneira (XXV, 472, 1105). Do mesmo modo, o projecto de uma história pragmática é então amiúde tomado de maneiras que lembram as assumpções de Hume sobre a relação entre história e a ciência da natureza humana. Contudo, há debate sobre quais são os mais específicos requisitos para uma verdadeira história pragmática. Vários significados são-lhe associados:

- (i) As histórias pragmáticas são aquelas que tratam de assuntos públicos ou políticos, isto é, de acção social, em diversas épocas e locais.
- (ii) Uma história pode ser chamada «pragmática» se disser respeito aos motivos e a outras espécies de causas de acções humanas.
- (iii) Histórias podem ser chamadas «pragmáticas» se tentarem alcançar, ou contribuírem para uma história geral da humanidade – «geral» não no sentido de uma completude de detalhes, mas de uma compreensão abarcante das principais condições e estádios do desenvolvimento histórico humano.
- (iv) Uma história pode ser chamada pragmática se dela se puder inferir certas conclusões práticas para a acção na esfera pública ou política.

Estes aspectos não se excluem estritamente, mas podem ser pesados de modo diferente. Assim, vários autores falam do objectivo de alcançar o «grau supremo» (Gatterer, 1767, p. 84), ou «uma mais verdadeira compreensão» (Anon. 1768, p. 315) de história pragmática. Uma história pode ser mais ou menos pragmática consoante preencha um, alguns ou talvez todos os requisitos, (i) a (iv). Para além disso, os diferentes aspectos nem sempre podem ser suavemente combinados. Uma limitação de (i) – dir-se-ia, em direcção a domínios bastante específicos de acção social – pode entrar em conflito com (iii) ou (iv). Se um autor estiver interessado na história dos Jesuítas, então muito provavelmente ele não verá necessidade de um sistema

universal da história. Mas então, poderá não ser claro se se pode extrair lições práticas de uma história dos Jesuítas – isto é, poderá não ser claro quanto outras sociedades ou épocas poderão beneficiar com ela.

Até meados do século XVIII, a maior parte das concepções concentram-se nos requisitos (i) e (iv) (Köler, 1714, p. i; Zedler, 1732-1754, Vol. 52, p. 1403; Anon., 1755). Depois, alguns autores introduzem a visão de que o historiador pragmático tem de explicar as «mais certas e ocultas molas propulsoras, na conexão correcta dos eventos» (Abbt, 1761, p. 119; cf. Engel, 1774, p. 188). Isto combina (i) e (ii); para além disso, (iv) não mais é essencial para o conceito. Em 1767, o influente organizador de pesquisa histórica alemã, Johann Christoph Gatterer (1727-1799), leva isto mais além. Ele escarnece de antigas *historiae* obtusas, que listam detalhes em mera concordância com tabelas cronológicas, e ousam chamar aos resultados «pragmáticos» (Gatterer, 1767, pp. 77f.). O «mais elevado grau do pragmático na história» apenas é alcançado se o historiador trazer as suas investigações «até à ideia de uma conexão geral das coisas no mundo» (*zu der Vorstellung des allgemeinen Zusammenhangs der Dinge in der Welt (Nexus rerum Universalis)*); Gatterer, 1767, pp. 84 f.; cf. p. 80). Gatterer expressa que o historiador pragmático tem de ulteriormente tornar-se um «filósofo», assim se referindo à necessidade de encontrar máximas adequadas para a explicação das acções (uma ideia que ele talvez tenha derivado de Hume, 1748-1751, pp. 85-88, 98). Isto, admite ele, não é meramente uma questão de generalizar as observações históricas (Gatterer, 1767, p. 84). Em suma, Gatterer não está interessado em (iv), e concentra-se em (i) e (iii). Ele defende que as histórias pragmáticas no sentido de (i), ou (i) e (iv), são entediantes, ou não devem ser tomadas a sério a menos que acompanhadas de (ii), o requisito da explicação causal, e de (iii), um esquema ou «sistema» mais compreensivo de como os eventos e processos históricos estão combinados.

Em 1768, o historiador da igreja Johann Matthias Schroeckh defende que (iv) só pode ser totalmente alcançado se (i) e (iii) forem pressupostos (1768, p. 275). Por exemplo, ele nota que nem todo o detalhe histórico tem de ser relatado. A difícil tarefa do historiador é seleccionar aqueles detalhes que sejam relevantes tanto para dar causas verdadeiras na complexidade dos eventos, como para analisar aqueles processos históricos a partir dos quais podemos aprender assuntos sociais ou políticos. Tal como ele ilustra por exemplos, a história da igreja não raras vezes se entrelaçou com processos políticos e outros, e, por sua vez, influenciou estes. Por conseguinte, as causas e os efeitos podem operar ao longo de séculos, e um evento pode de facto ter sido posto em marcha por muitas causas diferentes. Todas estas dificuldades têm de ser resolvidas para que uma história pragmática possa «aguçar a nossa prudência» (*ibid.*, p. 266). Por tais razões, não se pode esperar extrair lições políticas, ou outras lições práticas, de uma mera cronologia.

6.2 A RECEPÇÃO POSITIVA DE KANT DA HISTÓRIA PRAGMÁTICA

Kant conhece o termo «*pragmatische Geschichte*» e os debates em seu torno por várias fontes que não precisamos de considerar aqui (por ex., Anon., 1768). Ele discute-o em lições de lógica nos anos 70 (XXIV, 297, 492; R3376-3377; R3481), e depois nas lições de antropologia a partir de 1775-1776. É aqui que pela primeira vez ele menciona a *História*

de Hume positivamente, por não estar confinada a uma cronologia de guerras, mudanças de impérios, etc., antes visar uma compreensão mais ampla dos assuntos humanos, assim sendo uma útil fonte empírica para uma antropologia pragmática (XXV, 472).

Kant subscreve um significado mais amplo de «pragmático». O objectivo da sua antropologia é trazer todos os «fenómenos» humanos, mas especificamente as acções, sob «regras» (Regeln), confinadas apenas àqueles fenómenos que «têm uma relação com o comportamento prudente dos homens». Para além disso, o registo antropológico das acções humanas têm de ser tornado completo ou sistemático. Uma «história mundial» não está completa como uma «história da humanidade» se meramente recontar a cronologia de guerras, impérios, e por aí diante (XXV, 472). Em 1784-1785, Kant aduz que a história é «escolástica» se só se ocupar com uma descrição de eventos passados, e «pragmática» se se souber «as intenções privadas de um ser humano e as intenções públicas de uma república». Para além disso, ele defende que só na base da última pode a história tornar-se «útil» (XXV, 1212; cf. IV, 417; VII, 120-122). Numa palavra, o conceito de história pragmática de Kant começa a partir dos requisitos (i) a (iii), e defende que (iv) só pode ser cumprido se (i) a (iii) também o forem.¹⁰

6.3. AS CRÍTICAS DE KANT À HISTÓRIA PRAGMÁTICA

Contudo, em questões importantes Kant diverge dos historiadores pragmáticos. Em 1784-1785, ele salienta que «Agora todos exigem de uma história que seja pragmática, mas em boa verdade há muito poucos livros históricos escritos num estilo propriamente pragmático» (XXV, 1212). Ora, dado que Kant aceita a concepção mais compreensiva de história pragmática do seu tempo, o que faltaria? A resposta reside no facto de que ele se opõe a duas suposições com respeito ao conhecimento do historiador sobre relações causa-efeito em acções. Como se pode desenvolver uma compreensão abarcante dos assuntos humanos, e aplicá-la a histórias especiais? Hume, Schroeckh e outros assumem, em primeiro lugar, que o historiador pode e deve assumir que a natureza humana é deveras *constante*. Em segundo lugar, a história pode ser usada para descobrir conhecimento geral de relações causa-efeito nas acções humanas. Schroeckh (1768, pp.275-278; cf. as citações de Hume dadas acima)¹¹ defende que, sem a suposição de constância, o historiador não pode discernir causas de eventos há muito ocorridos; nem seria possível extrair lições práticas da história se a natureza humana não fosse constante. O historiador tem de pressupor que as mesmas espécies de intenções ou pensamentos que agora causam acções assim o fizeram também no passado. Para além disso, Schroeckh defende que a suposição de constância pode ser feita com segurança; os eventos históricos estão conectados por épocas e pessoas, e tal como um evento recente pode iniciar uma guerra, um evento similar pode ter ocorrido há séculos e só agora suscitar essa mesma guerra.

Kant opõe-se tanto à suposição ontológica de uma constância da natureza humana, como à ideia metodológica de que a história basta para estabelecer leis causais específicas da acção humana. Com respeito à última suposição, ele salienta duas dependências entre história

¹⁰ A asserção de Hahn (1974) de que Kant repete Köler (1714) e Pólibo é, por conseguinte, falsa.

¹¹ As visões de Gatterer (por ex., 1767, pp. 84 f.) são mais complexas, mas omiti-las-ei aqui.

e antropologia. Em primeiro lugar, ele partilha do argumento de Hume de que a história oferece evidência em favor e contra hipóteses respeitantes às regras da acção humana (XXV, 734, 857, 1212, 1436; VII, 121). Em segundo lugar, porém, a história não pode *por si só* oferecer o conhecimento geral de regras conectando cognições, desejos (e outros que tais) com as acções de que cada estudo histórico específico tem de partir. Muitos historiadores não têm realmente muito «conhecimento da humanidade» (*Menschenkenntnis*); isto é, eles não têm um conhecimento sistemático dos pensamentos, dos sentimentos, das inclinações e das paixões humanas em cuja base possam explicar as acções. Sem antropologia pragmática, nem se poderia ter um «esboço» de uma história verdadeiramente pragmática, quanto mais executá-la (XXV, 1212; cf. 857 f.; R1482 (= XV, 659); VII, 120). Esta é, como julgo claro, uma objecção plausível. *Alguma* teoria de fundo da acção humana tem de ser assumida em qualquer relato histórico. Kant convida o historiador a tornar essa teoria tão sistemática e rigorosa quanto possível, ou a tomar o melhor relato científico disponível, em vez de confiar, dir-se-ia, nas tradicionais assumpções psicológicas.

Com respeito à assumpção de uma constância da natureza humana, a crítica de Kant das histórias pragmáticas torna-se ainda mais profunda. Isto prende-se com as suas contribuições para teorias de grande escala do desenvolvimento histórico da humanidade, bem conhecidas dos seus ensaios sobre história, publicados desde meados dos anos 80. Em boa verdade, estes desenvolveram-se a partir das lições de antropologia desde meados dos anos 70 (Brandt & Stark, 1997, p. lii). Por conseguinte, vejamos como a sua tese de uma (relativa) inconstância da natureza humana se desenvolve a partir das próprias visões antropológicas.

6.4. A RELATIVA INCONSTÂNCIA DA NATUREZA HUMANA

Até à lição de 1775-1776, Kant subscreve a tese da constância – «a natureza da humanidade não se altera» –, em contraste com as mais «locais condições» de sociedades ou indivíduos específicos (XXV, 471). Na secção final desta lição, contudo, pela primeira vez intitulada «Sobre o carácter da humanidade em geral» (XXV, 675), vemo-lo discutir o desenvolvimento da humanidade do estado de natureza até níveis de civilização. Neste contexto, ele apresenta importantes assumpções que – não mais tarde do que 1781 ou 1782 – mudam a sua visão sobre constância e inconstância humana, e os seus princípios básicos com respeito à antropologia pragmática. As novas e importantes assumpções dizem respeito a factores básicos da dinâmica da interacção social. Que me seja permitido elencar e explicar os seus argumentos principais.

(1.) *Dependência humana da sociedade.* Os seres humanos necessitam da ajuda de outros de várias maneiras. Primeiro carecemos de educação, e mais tarde de outras formas de cooperação social a fim de alcançarmos os nossos objectivos e melhorar as possibilidades de agir de certas maneiras. Para além disso, a nossa auto-estima e honra dependem do julgamento de outros seres humanos (XXV, 680).

(2.) *Egoísmo humano.* Ao mesmo tempo, infelizmente, os seres humanos não são por natureza caridosos uns com os outros. Somos guiados sobretudo por inclinações de interesse próprio. Não confiamos uns nos outros; somos invejosos; cada um tenta manipular e explorar

o outro. Até mesmo os hábitos civilizados tais como a modéstia ou a boa educação, vestir boa roupa quando nos encontramos com outros, ou caçar coelhos com eles, têm como principal desígnio alcançar o apoio e reconhecimento dos nossos iguais (por exemplo, XXV, 680 f.; 690-692, 865).

(3.) *O ponto de vista da primeira pessoa.* Que tais coisas aparentemente mundanas sejam possíveis, isso está enraizado em outros factos humanos básicos, que Kant nota já na lição de 1772-73. A princípio, ele não retira destes factos consequências relevantes. Eles são os seguintes: há uma importante diferença entre termos estados mentais, e termos estados físicos ou biológicos. Não só podemos notar que estamos em tal e tal estado mental – dir-se-ia, que sentimos uma dor ou temos um desejo. Ao contrário de meros animais, podemos também estar felizes ou tristes com tais estados mentais, ou podemos vê-los como sendo apropriados ou desapropriados, e podemos considerar os nossos próprios estados – e também aqueles de outras pessoas – com um olho crítico, reflectir sobre eles e alterá-los (XXV, 10f., 474f.). Por outras palavras, podemos ter, e frequentemente temos de facto, estados mentais de segunda ordem. Estes exigem um ponto de vista de primeira pessoa sobre os estados mentais de primeira ordem: saber que se está infeliz devido a uma certa dor, e que se deseja que a dor desapareça, exige que se saiba de quem é a dor. Para além disso, se assumirmos que outra pessoa tem estados mentais de segunda ordem sobre os seus estados de primeira ordem, vemo-la como possuindo também um tal auto-conhecimento e auto-reflexão. O ponto de vista da primeira pessoa, enquanto aquilo que permite a reflexão crítica sobre os nossos próprios pensamentos, sentimentos, desejos e acções, é tão básico na sua abordagem à antropologia, que Kant começa sempre as lições com ele. Mediante isto, ele distingue-nos dos outros animais:

O Si contém aquilo que distingue a humanidade de todos os outros animais. Se o meu cavalo pudesse apreender o pensamento do Si, eu teria de descer dele e vê-lo como meu companheiro. O Si faz do homem uma pessoa, e este pensamento dá-lhe o poder sobre tudo, torna-o o objecto da sua própria consideração. O Si acompanha todos os nossos pensamentos e acções. (XXV, 859; cf. XXV, 1215f., e 1438; VII, 127)

O nosso «egoísmo», bem como a nossa mal-afamada «insocial socialidade» (VIII, 20; cf. VII, 322), seriam impossíveis sem uma tal noção do si. A minha dependência de ser reconhecido e apoiado por outros pressupõe que eu assumo que eles me tomam como uma pessoa com certas crenças, desejos e intenções. Para além disso, eu quero que eles pensem em mim de certa maneira; mas, claro está, as nossas atitudes intersubjectivas nem sempre encaixam umas nas outras. Outros não gostam do meu egoísmo, embora estejam a agir sob a mesma tentação (VII, 127-130).

(4) *Prudência e aprender a adoptar o ponto de vista da terceira pessoa.* Ora, o que fazer com o dilema de ser tanto egoísta, como extremamente dependente do apoio e reconhecimento de outros? Se eu quero agir prudentemente, tenho de aprender que os outros também têm esse egoísmo, e que isso pode ser útil para tomar em consideração o seu ponto de vista. Por exemplo, tenho de dar a outros a ocasião de falar elogiosamente deles próprios. Então, eles desenvolverão

uma ainda melhor opinião de mim, apoiar-me-ão, e por aí diante (por exemplo, XXV, 474 f., 860; VII, 127-130).

(5) *Invenção de novos papéis e regras sociais*. Mas a interacção social facilmente se torna mais complexa. Não só eu percebo os outros como tendo motivos egoístas e capacidades para esconder tais motivos; mas eles percebem-me da mesma maneira. Eu posso perceber o teu comportamento decente como não estando direccionado para me dar o reconhecimento, o respeito e o apoio que eu naturalmente mereço. O mesmo podes tu fazer. Por conseguinte, os nossos propósitos básicos de receber respeito e apoio não podem ser exercidos de modo demasiado óbvio, e temos de ser capazes de encontrar novas maneiras para perseguir os nossos objectivos prudentemente. Não podemos repetir formas de conduta infinitamente após elas terem revelado motivos egoístas. Por outro lado, isto pode conduzir a formas de *role-playing* na sociedade onde cada indivíduo está sob a ameaça de perder a sua personalidade. Em concordância com isto, as lições de antropologia de Kant são mais e mais permeadas com pretensões sobre *role-playing* humano na sociedade, a nossa «ocultação» e «dissimulação» de intenções egoístas perante os outros e, especialmente, com a necessidade social de desenvolver caracteres; na verdade, de não ter de todo um carácter.¹²

(6) *Os novos papéis e regras tornam-se «segunda natureza»*. Por conseguinte, nesta interacção os humanos desenvolvem *novas* regras de interacção, ou uma «segunda natureza» (VII, 121). Mas isso significa que as nossas acções não caem simplesmente sob regras, como se fossem meras leis naturais; ao invés, nós *seguimos* certas regras com maior ou menor deliberação racional. Uma máxima de acção seriamente auto-reflectida é parte do carácter de uma pessoa enquanto *Denkungsart*, um termo técnico que Kant apresenta em 1777-1778 (XXV, 821 f.; VII, 285). Tais regras são feitas por nós próprios, ao invés das leis da natureza que nos são dadas. Assim, podemos ser produtores em vez de meros produtos do nosso desenvolvimento (isto não é nenhuma assumpção datada: vd. Brandtstädter, 1998).

(7) *Limites da inconstância da natureza humana*. Seria incorrecto atribuir a Kant a visão de que nada na natureza humana é constante (contra, por exemplo, Wood, 2003, p. 56). Isso faria com que as suas visões descessem ao nível daquelas do seu opositor Johann Gottfried Herder, e de posteriores historiadores. Kant pensa que enquanto muitos dos nossos desejos, as maneiras como deliberamos sobre eles e as regras de conduta que formamos, são bastante flexíveis, outras propriedades da humanidade não o são. As nossas capacidades perceptivas são mais constantes. O mesmo acontece com a existência das nossas capacidades de memória, razão, e por aí diante, e com o facto de que estas capacidades se aplicam a certos propósitos. O mesmo acontece com o complexo facto da nossa social insocialidade, que torna possível a plasticidade e a perfectibilidade da natureza humana. Outros pontos poderiam ser aduzidos. As suas visões sobre interacção humana, e sobre a dinâmica desta, contêm um desafio para as actuais ciências humanas: o de alcançar uma correcta compreensão da plasticidade da natureza humana sem que se omita que esta inconstância é constringida pelas nossas capacidades dadas e as possibilidades de desenvolvimento das mesmas.

¹² Cf. XXV, 474 f., 504 f., 1197, 1217-1219, 1353-1355, 1438 f., 1455; VII 151 f. Com respeito ao desenvolvimento do carácter, vide toda a segunda parte das lições de antropologia desde meados da década de 70.

Para além disso, é de notar que Kant não vê a plasticidade da acção humana e os seus motivos meramente como uma ilusão, talvez devido a limitações na nossa capacidade de descobrir leis estritas da natureza humana. Por outro lado, isto tão-pouco é um facto bruto, inexplicável. Tais são as diferentes respostas de Hume (1975 [1748-1751], pp. 85-88) à inconstância ou irregularidade observáveis da natureza humana. Para Kant, a inconstância humana é devida ao facto de que o ser humano é um *animal rationale* – ou, como ele finalmente diz, um *animal rationabile*, cuja capacidade de razão pode ser ainda melhorada, e que para isto depende da sociedade humana (VII, 321).

(8). *Como a nova visão de natureza humana muda a concepção de antropologia.* Finalmente, a firmeza da visão de Kant sobre a limitada inconstância da humanidade torna-se clara a partir do facto de que ele dela extrai consequências para as suas visões sobre a *metodologia* e *objectivos* da sua antropologia. Com respeito à metodologia, ele reconhece que quando notamos que estamos a ser observados, sentimo-nos desconfortáveis e não agimos de maneira «natural»; ou tendemos a esconder os nossos motivos (por exemplo, XXV, 1218f., 1436). Para além disso, desenvolvemos uma «segunda natureza» de acordo com variações da história e da sociedade. A nossa interacção com os outros, guiada que é pela razão, é precisamente o que suscita isto. Devido a esta «segunda natureza», o observador antropológico não tem de assumir que há ali uma natureza humana rígida a ser estudada. Para além disso, ele não pode tornar as suas intenções demasiado explícitas, pois, de outro modo, os sujeitos sob estudo poderão então dissimular, fingir que têm menos intenções egoístas do que realmente têm, e por aí diante (VII, 120f.).

Em adição, a rejeição da assumpção de constância afecta a maneira como devemos compreender o *objectivo pragmático* da sua antropologia. O conselho pragmático ganho com esta disciplina difere do conhecimento aplicado baseado no conhecimento de relações causa-efeito em outras ciências. A antropologia pragmática não é uma doutrina de prudência no sentido de que listaria empiricamente imperativos hipotéticos da forma «Se eu tiver o propósito *P*, então eu tenho de executar a acção *A*» (IV, 415-419). Com efeito, na *Fundamentação da Metafísica dos Costumes* (IV, 416 n.), Kant fala de regras pragmáticas como sendo úteis para (a) manipular outras pessoas em favor dos nossos próprios propósitos (*Weltklugheit*), ou (b) ordenar e unificar os nossos próprios diferentes propósitos em favor de uma nossa duradoura vantagem ou felicidade (*Privatklugheit*). Kant aduz que a utilidade de (a) se baseia ulteriormente sobre (b). Na *Antropologia*, a noção do que é pragmático ou prudente é por vezes identificada com (a) (VII, 201, 271 f., 322; cf. XXV, 855, 1210). Em concordância com isto, cada leitor da sua antropologia pode procurar conselho sobre como manipular outras pessoas, e talvez aprender como o fazer em prol da sua felicidade duradoura. Mas tais conselhos são quando muito dados indirectamente, ou vêm com um grão de ironia – como quando Kant diz que o jovem rapaz poderia casar bem se ao menos pudesse desviar o olhar de um dente em falta ou de uma verruga na face da sua amada (VII, 131f.). A rejeição de Kant da assumpção de constância clarifica o porquê de ele pensar que não se pode prever rigorosamente o que agentes deliberantes farão a partir daquilo que fizeram no passado. Conselhos práticos sobre como lidar com eles não podem ser algo tão estável como o conhecimento técnico baseado em relações causais naturais.

Para além disso, a concepção kantiana de antropologia pragmática não se baseia nem em (a), nem em (b). Numa outra passagem da *Fundamentação*, ele afirma (c) que o «significado correcto» do termo «pragmático» é «mais bem determinado» (!) se dele se disser que não se refere a felicidade individual, mas sim ao bem-estar geral (IV, 417n.). Uma história pragmática, diz-se, é aquela que instrui a sociedade sobre como perceber a sua vantagem melhor do que as suas predecessoras. Uma correcta «história pragmática da espécie humana» poderia ser escrita com base na assumpção sobre as «predisposições» (*Anlagen*) daquela espécie. Ela analisaria especificamente o progresso das constituições políticas que têm como fim trabalhar em direcção à instauração de uma união cosmopolita de nações republicanas (R1438, 1442-1444, c. 1776-1778; R1467, ca. 1785-1788). Isto é aquilo que nem os mais sofisticados historiadores pragmáticos visaram, uma vez que não aplicaram a espécie relevante de *Menschenkenntniß*. Em contraste, quando temos tal conhecimento baseado na antropologia pragmática, compreendemos a dinâmica da nossa interacção social, e as dificuldades sistemáticas de inferir regras práticas para a nossa perseguição egoísta de felicidade. O melhor que podemos fazer é perceber que o sucesso social muito depende de tomar em consideração o ponto de vista de outras pessoas. Em vez de as manipularmos, talvez seja mais racional vê-las como potenciais *Weltbürger* («cidadão do mundo»), e agir de acordo com isto (VII, 119, 130; esp. 198f, 228f., 323f.).

6.5. DE VOLTA À TESE DE IRRELEVÂNCIA

Mas, por fim, como podem todas estas considerações corroborar a tese de irrelevância? Duas razões emergem das considerações acima mencionadas. Em primeiro lugar, o antropólogo kantiano tem razões para não ir tão longe nas suas explicações como o quer o antropólogo fisiológico. Kant diz que a razão central para a sistematicidade das faculdades básicas (cognição, sentimento e desejo) que estruturam a sua antropologia reside no seu foco temático na *acção*: os seus argumentos de que o desejo pressupõe o sentimento, e de que, por sua vez, o sentimento pressupõe a cognição, são ditos de tal modo que estas conexões tornam possível a explicação empírica da acção (XXV, 1068, 1334; V, 9 n.; VI, 211). Quando os antropólogos fisiológicos tentam explicar o mental em termos fisiológicos, isto é irrelevante para o antropólogo pragmático, pois isso não é necessário para explicar as acções humanas (XXV, 472).

É claro, concluir a tarefa de explicar a acção neste ponto talvez pareça arbitrário. Contudo, reside na rejeição de Kant de uma constância simples com respeito à natureza humana uma segunda, mais profunda razão para ver o vocabulário fisiológico como irrelevante. Este vocabulário não é apropriado para uma compreensão das regras da acção humana como estando incrustadas numa dinâmica social complexa e aberta, e possuindo um carácter parcialmente feito por si mesmas. Só o vocabulário intencional das crenças, dos desejos e das acções é apropriado para uma tal tarefa. Porquê? Só este idioma permite aos agentes reflectirem criticamente e alterarem os seus estados mentais de um ponto de vista da primeira pessoa. Isto, por sua vez, é uma condição necessária para a invenção de novos papéis e regras sociais, e para o desenvolvimento de uma «segunda natureza» dos seres humanos. O conhecimento prático para a acção social, que derivamos do reconhecimento desta dinâmica social, é marcadamente diferente do conhecimento prático a ser ganho a partir de uma antropologia fisiológica.

Conhecimento que é útil para a saúde humana é uma coisa; conhecimento útil para acção social é outra. Kant explica este ponto de modo algo ambíguo quando diz, numa não raras vezes citada afirmação programática na sua *Antropologia*, que ao se usar um idioma fisiológico, permanece-se um «mero observador» que «não entende como pôr» o conhecimento sobre a base fisiológica de estados mentais «ao serviço dos seus fins» (VII, 119). É claro que somos capazes de manipular estados mentais, digamos, ao usar cirurgia ou drogas. A discussão de Kant sobre os efeitos do álcool é consistente com isso (VII, 169-172). Mas um tal controlo é diferente do controlo racional que exercemos ao reflectir e criticar os nossos estados mentais, o que, no fundo, é aquilo que o antropólogo pragmático visa ensinar, vendo-nos assim tal como nós nos vemos a nós próprios, a saber, como agentes livres (VII, 119). Nenhum conhecimento fisiológico é relevante para isto.

A segunda razão para a tese de irrelevância reforça também as considerações de Kant sobre as relações entre antropologia pragmática e história pragmática, acima discutidas (Secção 6.3): se a antropologia deve desempenhar um papel explicativo de suporte para a história, e se, por sua vez, a história deve desempenhar um papel evidencial para a antropologia, então ambas as disciplinas têm de usar o mesmo idioma. A saber, a linguagem dos seres humanos enquanto agentes, ou das acções a serem explicadas por regras conectando cognições, sentimentos ou desejos humanos com as suas acções.

Em suma: defendo que a rejeição de Kant das investigações psicofisiológicas, ao contrário daquelas de outros críticos contemporâneos, não se baseia em objecções epistemológicas ou metodológicas. Isto é uma vantagem, dada a debilidade destas objecções. Em vez disso, Kant defende que as investigações psicofisiológicas são irrelevantes para a sua antropologia pragmática. As suas razões para a tese de irrelevância são bastante complexas. Elas emergem gradualmente das suas lições de antropologia durante as décadas de 70 e 80, e envolvem uma reconsideração do próprio conceito do que deveria ser uma antropologia pragmática, expressa na crítica que Kant faz até mesmo à mais ambiciosa concepção de história pragmática disponível no seu tempo. Estas reflexões levam Kant a pensar que a natureza humana, embora possua características constantes, mostra também características essencialmente inconstantes, muito devido à nossa capacidade de reflectir racionalmente sobre os nossos estados mentais, e desenvolver auto-criticamente novas regras e formas de acção. O idioma fisiológico não tem lugar para uma tal visão da natureza e da acção humanas, e é por conseguinte irrelevante para uma antropologia pragmática. Uma tal visão pode ainda hoje ser levada a sério, e é irrelevante para a identidade da psicologia vis-à-vis as neurociências (Brandstädter, 1980, 1998).

De modo consistente com o seu consabido interesse geral em clarificar as fronteiras entre as diferentes ciências, por forma a evitar confusão e a promover o progresso da pesquisa (vd. IV, 265; VII, 7; CPR B vii), Kant advoga assim uma fronteira entre dois tipos diferentes de antropologia. Contudo, ao contrário dos contemporâneos, bem como dos actuais defensores de uma distinção entre investigações psicofisiológicas e investigações que tratam o idioma psicológico ou intencional como *sui generis*, ele não baseia a sua distinção entre antropologia fisiológica e pragmática em considerações anti-reducionistas respeitantes à relação entre mente e corpo.

Não defendo que a concepção com que Kant acaba no fim da sua carreira é perfeitamente coerente. Duvido que ele próprio achasse que era, visto que nunca parou de tentar melhorá-la. Mas a sua concepção coloca desafios interessantes até mesmo aos actuais debates sobre os fundamentos e as peculiaridades de algumas das ciências humanas.

AGRADECIMENTO

Este ensaio é formado a partir de partes do meu livro (Sturm, 2009), especialmente os Capítulos 2, e 5 a 8. Estou muito grato a Patricia Kitcher, Eric Watkins e um censor anónimo deste jornal pelos comentários e críticas.

REFERÊNCIAS

- [Abbt, T.] (1761). Hundert und ein und fünfzigster Brief. Anmerkungen über den wahren Begriff einer pragmatischen Geschichte. *Briefe, die neueste Literatur betreffend*, 9(151), 118-125.
- ANON. (1755). Review of D. Hume, *History of Great Britain, Vol. 1*. *Göttingische Anzeigen von gelehrten Sachen*, 147(8 December), 1350-1354.
- ANON. (1764). Review of D. Hume, *Geschichte von Großbritannien. Neue Zeitungen von gelehrten Sachen*, 59(23 July), 467-468.
- ANON. (1768). Review of J. M. Schröckh, *Christliche Kirchengeschichte. Königsbergische Gelehrte und Politische Zeitungen*, 79(30 September), 315-316; 80(3 October), 319-320.
- BLANKE, H. W., & FLEISCHER, D. (Eds.). (1990). *Theoretiker der deutschen Aufklärungshistorie* (vols. 2). Stuttgart-Bad Cannstatt: Frommann-Holzboog.
- BONNET, C. (1755). *Essai de psychologie ou considerations sur les operations de l'âme, sur l'habitude & sur l'education*. London.
- BONNET, C. (1760). *ESSAI ANALYTIQUE SUR LES FACULTÉS DE L'ÂME*. COPENHAGEN: A. PHILIBERT.
- BRANDT, R. (1999). *Kritischer Kommentar zu Kants 'Anthropologie in pragmatischer Hinsicht'*. Hamburg: Meiner.
- 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). Cambridge: Cambridge University Press.
- BRANDT, R., & STARK, W. (1997). Einleitung. In I. Kant, *Kants gesammelte Schriften*, Vol. XXV (R. BRANDT, & W. STARK, EDS., PP. VII-CL). GÖTTINGEN: W. GRUYTER.
- BRANDTSTÄDTER, J. (1980). Gedanken zu einem psychologischen Modell optimaler Entwicklung. *Zeitschrift für klinische Psychologie und Psychotherapie*, 28, 209-222.
- BRANDTSTÄDTER, J. (1998). Action perspectives on human development. In R. M. Lerner (Ed.), *THEORETICAL MODELS OF HUMAN DEVELOPMENT* (PP. 807-863). NEW YORK: WILEY.
- CARL, W. (1989). *Der schweigende Kant*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.

- CHALMERS, D. (1996). *The conscious mind*. Oxford: Oxford University Press.
- CHURCHLAND, P. (1988). *Matter and consciousness* (rev. ed.). Cambridge, MA: MIT Press. (First published 1979)
- DESCARTES, R. (1964–). *Oeuvres de Descartes*. (C. Adam, & P. Tannery, Eds.) (11 vols.) Paris: Vrin. (First published 1897–1913)
- ELLER, J. T. (1756). Philosophische Betrachtungen über einen besonderen Vorfall mit einem Knaben von zwölf Jahren, welchem ein Windmühlenflügel die Hirnschale eingeschlagen, wodurch ein beträchtlicher Theil Gehirn herausgegangen, und wovon er bey dem allen, ohne dass die geringste Unordnung in den Seelenkräften vorgegangen, voellig geheilt worden. *Physikalische Belustigungen*, 28, 1311–1330.
- ENGEL, J. J. (1774). Über Handlung, Gespräch und Erzählung. *Neue Bibliothek der schönen Wissenschaften und Künste*, 16, 177–256.
- [FEDER, J. G. H.] (1772). Review of E. Platner, *Anthropologie für Ärzte und Weltweise*. *Göttingische Anzeigen von gelehrten Sachen*, 67(4 June), 571–574.
- FRIERSON, P. (2003). *Kant on freedom and moral anthropology*. Cambridge: Cambridge University Press.
- GATTERER, J. C. (1767). Vom historischen Plan und der sich darauf gründenden Zusammenfügung der Erzählungen. *Allgemeine historische Bibliothek*, 1, 15–89. (Reprinted in H. W. Blanke, & D. Fleischer (Eds.). *Theoretiker der deutschen Aufklärungshistorie* (Vol. 2, pp. 621–662). Stuttgart-Bad Cannstatt: Frommann– Holzboog 1990.
- GOUAUX, C. (1972). Kant's view on the nature of empirical psychology. *Journal of the History of the Behavioral Sciences*, 8, 237–242.
- GREGOR, M.J. (1974). Translator's introduction. In I. Kant, *Anthropology from a pragmatic point of view* (M. J. Gregor, Trans.) (pp. ix–xxv). The Hague: Nijhoff.
- HAGNER, M. (1996–). Zur Geschichte und Vorgeschichte der Neuropsychologie. In H. Markowitsch (Ed.), *Grundlagen der Neuropsychologie* (= Enzyklopädie der Psychologie, Themenbereich C: Theorie und Forschung, Serie I. Biologische Psychologie (40 vols. to date) (Vol. 1, pp. 1–201). GÖTTINGEN: HOGREFE.
- HAGNER, M. (1997). *Homo cerebrialis: Der Wandel vom Seelenorgan zum Gehirn*. Berlin: Berlin Verlag.
- HAHN, M. (1974). Geschichte, pragmatische. In J. Ritter, & K. Gründer (Eds.), *Historisches Wörterbuch der Philosophie* (12 vols.) (Vol. 3, pp. 401 ff.). Darmstadt: Schwabe.
- HARTLEY, D. (1967). *Observations on man: His frame, his duty and his expectations*. Hildesheim: Georg Olms. (First published 1749)
- HATFIELD, G. (1998). Kant and empirical psychology in the 18th century. *Psychological Science*, 9, 423–428.
- [HERZ, M.] (1773). Review of E. Platner, *Anthropologie für Ärzte und Weltweise*. *Allgemeine deutsche Bibliothek*, 20–21, 25–51.
- HILDEBRANDT, G. F. (1792). Review of E. Platner, *Neue Anthropologie für Ärzte und Weltweise*. *Allgemeine deutsche Bibliothek*, 106(1), 20–27.

- HINSKE, N. (1966). Kants Idee der Anthropologie. In H. Rombach (Ed.), *Die Frage nach dem Menschen* (pp. 410–427). Freiburg: Alber.
- HINTIKKA, J., & REMES, U. (1974). *The method of analysis*. Dordrecht: Reidel.
- HUME, D. (1754–1762). *The history of England* (vol. 6). London: A. Millar.
- HUME, D. (1975). *Enquiries concerning human understanding and concerning the principles of morals* (L. A. Selby-Bigge, Ed.; rev. by P. H. Nidditch). Oxford: Oxford University Press. (First published 1748–1751)
- HUME, D. (1978). *A treatise of human nature* (L. A. Selby-Bigge, Ed.). Oxford: Oxford University Press. (First published 1739–1740)
- 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). Cambridge: Cambridge University Press.
- KANT, I. (1900–). *Kants gesammelte Schriften* (Königlich Preussischen Akademie der Wissenschaften, Ed.) (29 vols. to date). Berlin: G. Reimer [later W. de Gruyter].
- KANT, I. (1998). *Kritik der reinen Vernunft* (J. Timmermann, Ed.). Hamburg: Meiner. (First published 1781; 2nd ed. 1787)
- KIM, S. B. (1994). *Die Entstehung der Kantischen Anthropologie und ihre Beziehung zur empirischen Psychologie der Wolffschen Schule*. Frankfurt: P. Lang.
- KOERTGE, N. (1980). Analysis as a method of discovery during the scientific revolution. In T. Nickles (Ed.), *Scientific discovery, logic, and rationality* (pp. 139–157). Dordrecht: Reidel.
- KÖLER, J. D. (1714). *Lectorem benevolum programme de historia pragmatica ad lectiones suas publica et orationem de dissensum*. [Altdorf].
- KOLMER, L. (1983). G. C. Lichtenberg als Geschichtsschreiber: Pragmatische Geschichtsschreibung und ihre Kritik im 18. Jahrhundert. *Archiv für Kulturgeschichte*, 65, 371–415.
- KOSENINA, A. (1989). *Ernst Platners Anthropologie und Philosophie*. Würzburg: Königshausen & Neumann.
- KRÜGER, J. G. (1756). *Versuch einer Experimental-Seelenlehre*. Halle & Helmstädt: C. H. Hemmerde.
- 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.
- [KÜTTNER, K. G.] (1773). Review of E. Platner, *Anthropologie für Ärzte und Weltweise*. *Neue Bibliothek der schönen Wissenschaften und der freyen Künste*, 14, 214–247.
- LAEHR, H. (1900). *Die Literatur der Psychiatrie. Psychologie und Neurologie 1459–1799* (vols. 2). Berlin: Reimer.
- LEARY, D. E. (1982). Immanuel Kant and the development of modern psychology. In W. R. Woodward, & M. G. Ash (Eds.), *The problematic science: Psychology in the nineteenth century* (pp. 17–42). New York: Praeger.
- LEIBNIZ, G.W. (1965–). *Die philosophischen Schriften* (C. I. Gerhardt, Ed.) (7 vols.). Hildesheim: OLMS. (FIRST PUBLISHED 1875–1890)
- LEVINE, J. (1983). Materialism and qualia: The explanatory gap. *Pacific Philosophical Quarterly*, 64, 354–361.

- LEWIS, D. (1966). An argument for the identity theory. *Journal of Philosophy*, 63, 17–25.
- LINDEN, M. (1976). *Untersuchungen zum Anthropologiebegriff des 18. Jahrhunderts*. Bern: H. Lang.
- MAKKREEL, R. A. (2001). Kant on the scientific status of psychology, anthropology and history. In E. Watkins (Ed.), *Kant and the sciences* (pp. 185–201). Oxford: Oxford University Press.
- MCLAUGHLIN, P. (1985). Soemmering und Kant: Über das Organ der Seele und den Streit der Fakultäten. In G. Mann, & F. Dumont (Eds.), *Samuel Thomas Soemmering und die Gelehrten der Goethezeit* (pp. 191–201). Stuttgart: G. Fischer.
- MISCHEL, T. (1967). Kant and the possibility of a science of psychology. *The Monist*, 51, 599–622.
- MUHLACK, U. (1991). *Geschichtswissenschaft im Humanismus und in der Aufklärung*. München: Beck.
- NAYAK, A. C., & SOTNAK, E. (1995). Kant on the impossibility of the ‘soft sciences’. *Philosophy and Phenomenological Research*, 55, 133–151.
- NEUKIRCHEN, A. (1914). *Das Verhältnis der Anthropologie Kants zu seiner Psychologie*. Ph.D. thesis, University of Bonn.
- PLATNER, E. (1772). *Anthropologie für Aerzte und Weltweise*. Leipzig: Dyck.
- PLATNER, E. (1790). *Neue Anthropologie für Aerzte und Weltweise*. Leipzig: Crusius.
- POZZO, R. (2001). The nature of Kant’s anthropology lectures at Königsberg. In R.-P. Horstmann, & V. Gerhardt (Eds.), *Akten des IX. Internationalen Kant-Kongresses* (5 vols.) (Vol. 4, pp. 416–423). Berlin: De Gruyter.
- REILL, P. H. (1975). *The German Enlightenment and the rise of historicism*. Berkeley: University of California Press.
- REILL, P. H. (1985). Die Geschichtswissenschaft um die Mitte des 18. Jahrhunderts. In R. Vierhaus (Ed.), *Wissenschaften im Zeitalter der Aufklärung* (pp. 163–193). Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- Rousseau, J.-J. (1959–1995). *Oeuvres complètes* (5 vols.). Bibliothèque de la Pléiade. Paris: Gallimard.
- SCHROECKH, J. M. (1768). Methode der Untersuchung und des Vortrags der christlichen Kirchengeschichte. In *Christliche Kirchengeschichte* (35 vols.) (Vol. 1, pp. 251–278). Frankfurt: Schwickert. (Reprinted in H. W. Blanke, & D. Fleischer (Eds.), *Theoretiker der deutschen Aufklärungsgeschichte* (2 vols.) (Vol. 2, pp. 604–621). Stuttgart-Bad Cannstatt: Frommann–Holzboog, 1990.
- SCHÜTZ, C. G. (1771). Betrachtungen über die verschiednen Methoden der Psychologie. In Karl Bonnets *Analytischer Versuch über die Seelenkräfte* (C.G. Schütz, Trans.) (2 vols.) (Vol. II, pp. 187–273). Bremen: J. H. Cramer.
- SOEMMERING, S. T. (1796). Über das Organ der Seele. Königsberg: Nicolovius.
- STURM, T. (2001). How not to investigate the human mind: Kant on the impossibility of empirical psychology. In E. Watkins (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*, 42, 353–377.
- STURM, T. (2009). *Kant und die Wissenschaften vom Menschen*. Paderborn: Mentis.
- TETENS, J. N. (1779). *Philosophische Versuche über die menschliche Natur und ihre Entwicklung* (2 vols.). Hildesheim & New York: G. Olms. (First published 1777).

WILSON, H. L. (2006). *Kant's pragmatic anthropology: Its origin, meaning, and critical significance*. ALBANY, NY: SUNY PRESS.

WITSCHI-BERNZ, A. (1972). *Bibliography of works in the philosophy of history, 1500– 1800*. Middletown: Blackwell.

WOLANDT, G. (1988). Kants Anthropologie und die Begründung der Geisteswissenschaften. In H. Oberer & G. Seel (Eds.), *Kant: Analysen— Probleme—Kritik* (pp. 357–378). Würzburg: Königshausen & Neumann.

WOOD, A. W. (1999). *Kant's ethical thought*. Cambridge: Cambridge University Press.

WOOD, A. W. (2001). Practical anthropology. In R.-P. Horstmann & V. Gerhardt (Eds.). *Akten des IX. Internationalen Kant-Kongresses* (Vol. 4, pp. 458–475). Berlin: De Gruyter.

WOOD, A. W. (2003). Kant and the problem of human nature. In B. Jacobs & P. Kain (Eds.), *Essays on Kant's anthropology* (pp. 38–59). Cambridge: Cambridge University Press.

ZAMMITO, J. H. (2001). *Kant, Herder and the birth of anthropology*. Chicago: University of Chicago Press.

ZEDLER, J. H. (1732–1754). *Großes vollständiges Universal-Lexicon aller Wissenschaften und Künste* (64 vols. and 4 suppl. vols.). Halle & Leipzig: J. H. Zedler.

Recebido / Received: 07/01/16

Aprovado / Approved: 20/01/16