UNIVERSIDADE FEDERAL DO PARANÁ

IVANILDO LUIZ MONTEIRO RODRIGUES DOS SANTOS

O CONCEITO DE CULTURA SOB O PONTO DE VISTA DA KDU

CURITIBA
2022

IVANILDO LUIZ MONTEIRO RODRIGUES DOS SANTOS

O CONCEITO DE CULTURA SOB O PONTO DE VISTA DA KDU

Tese apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia, do Setor de Ciências Humanas, Letras e Artes, na Universidade Federal do Paraná, como requisito para obtenção do título de Doutor em Filosofia.

Orientador: Prof. Dr. Vinicius B. de Figueiredo

CURITIBA
2022

DADOS INTERNACIONAIS DE CATALOGAÇÃO NA PUBLICAÇÃO (CIP)
UNIVERSIDADE FEDERAL DO PARANÁ
SISTEMA DE BIBLIOTECAS – BIBLIOTECA

Santos, Ivanildo Luiz Monteiro Rodrigues dos
O conceito de cultura sob o ponto de vista da KdU. / Ivanildo Luiz Monteiro Rodrigues dos Santos. – Curitiba, 2022.
1 recurso on-line : PDF.

Doutorado (Tese em Filosofia) – Universidade Federal do Paraná, Setor de Ciências Humanas, Programa de Pós-Graduação em Filosofia.

Orientador: Prof. Dr. Vinícius Berlendis de Figueiredo.

1. Kant, Emanuel, 1724-1804. 2. Cultura - Filosofia. 3. Filosofia alemã. I. Figueiredo, Vinícius de, 1965-. II. Universidade Federal do Paraná. Programa de Pós-Graduação em Filosofia. III. Título.

Bibliotecária : Fernanda Emanoéla Nogueira Dias CRB-9/1607

TERMO DE APROVAÇÃO

Os membros da Banca Examinadora designada pelo Colegiado do Programa de Pós-Graduação FILOSOFIA da Universidade Federal do Paraná foram convocados para realizar a arguição da tese de Doutorado de **IVANILDO LUIZ MONTEIRO RODRIGUES DOS SANTOS** intitulada: **O conceito de cultura sob o ponto de vista da KdU**, sob orientação do Prof. Dr. VINICIUS BERLENDIS DE FIGUEIREDO, que após terem inquirido o aluno e realizada a avaliação do trabalho, são de parecer pela sua APROVAÇÃO no rito de defesa.

A outorga do título de doutor está sujeita à homologação pelo colegiado, ao atendimento de todas as indicações e correções solicitadas pela banca e ao pleno atendimento das demandas regimentais do Programa de Pós-Graduação.

CURITIBA, 16 de Setembro de 2022.

Assinatura Eletrônica
27/10/2022 11:28:34.0
VINICIUS BERLENDIS DE FIGUEIREDO
Presidente da Banca Examinadora

Assinatura Eletrônica
27/10/2022 10:47:59.0
LEONARDO RENNÓ RIBEIRO SANTOS
Avaliador Externo (UNIVERSIDADE FEDERAL DE LAVRAS)

Assinatura Eletrônica
07/11/2022 10:36:20.0
RODRIGO BRANDÃO
Avaliador Interno (UNIVERSIDADE FEDERAL DO PARANÁ)

Assinatura Eletrônica
23/11/2022 08:49:49.0
ADRIANO PERIN
Avaliador Externo (INSTITUTO FEDERAL DE EDUCAÇÃO, CIÊNCIA E TECNOLOGIA DE SANTA CATARINA)

Assinatura Eletrônica
03/11/2022 10:29:14.0
MARIA ISABEL DE MAGALHÃES PAPATERRA LIMONGI
Avaliador Interno (UNIVERSIDADE FEDERAL DO PARANÁ)

Documento assinado eletronicamente de acordo com o disposto na legislação federal Decreto 8539 de 08 de outubro de 2015.
Gerado e autenticado pelo SIGA-UFPR, com a seguinte identificação única: 231149
Para autenticar este documento/assinatura, acesse https://www.prppg.ufpr.br/siga/visitante/autenticacaoassinaturas.jsp e insira o codigo 231149

Aos ancestrais, minha mãe e meu pai

AGRADECIMENTOS

Agradeço a Deus, meu ópio no primeiro instante do dia e no último suspiro consciente da noite, a me manter resistente e perseverante nessa canção chamada vida humana.

À Michele minha esposa, à Isadora pelo carinho revigorante de seu abraço, à Mirella pelo porto seguro que é seu sorriso.

Ao Professor Vinicius, não apenas por me orientar e apontar criticamente os limites a serem superados e as reflexões promissoras na execução desse trabalho, mas principalmente pela sincera amizade que me confiou nesses anos.

Aos meus familiares e amigos que instigaram em mim, muitas vezes de modo aterrorizante, a vontade em sempre querer estudar e conhecer mais, já nos primeiros anos de escola.

“A cultura é uma fina pele de maçã
sobre um caos incandescente”
(Friedrich Nietzsche, NF 1883, 9[48])

RESUMO

Neste trabalho analisa-se a noção de cultura kantiana, tendo como ponto de partida a terceira *Crítica*, denominada **Crítica da faculdade de julgar** (1790), cuja definição proposta pelo autor em *Do fim último da natureza como um sistema teleológico*, parágrafo 83 (§83), no Apêndice – Doutrina do método da Faculdade de julgar teleológica, assevera a cultura como fim último do ser humano. Por se tratar de um juízo teleológico reflexionante, que serve como princípio antropológico, demonstrar-se-á que os limites nessa definição incorrem em duas constatações: primeiramente, quanto a noção acrítica do conceito de cultura e, segundo, no que diz respeito à estruturação do texto na elaboração da ideia de cultura, permitindo-se, assim, asseverar que a definição é abrupta no texto de referência. No entanto, ao trazer outros textos críticos e dimensionar a mesma definição no §83, há de se reconhecer a importância da noção de cultura no bojo da filosofia kantiana como um todo. Essa ideia de cultura, a partir da análise mais abrangente da filosofia de Kant, permite problematizar os limites, as prospecções e projeções daquele conceito. Assim, optou-se em subdividir esse trabalho em duas partes, sendo que na Primeira Parte se demonstra, por meio da indicação de uma polissemia no uso do termo cultura [*Cultur*], na terceira *Crítica*, que o autor não teria elementos suficientes para definir a cultura como o faz, quando afirma que "[...] A promoção da aptidão de um ser racional para quaisquer fins em geral (em sua liberdade, portanto) é a *cultura*. [...]" (*KdU*, AA 05:431; trad. p.328-29). Para isso, se apresenta o percurso que Kant percorre, após referir-se à cultura de diferentes formas, até chegar à definição exposta. Na Segunda Parte, defende-se o argumento que, embora o conceito definido incorra em problemas no texto da terceira *Crítica*, é plausível apoiar a ideia de cultura ali apresentada, desde que ela receba apoio conceitual de outros textos nos quais a ideia de cultura orbita, a saber: **Ideia de uma história universal de um ponto de vista cosmopolita** (1984); ***Resposta à pergunta: O que é Esclarecimento?*** (1784), **Começo conjectural da história humana** (1786), **Antropologia de um ponto de vista pragmático** (1798) **Sobre a pedagogia** (1803). Esses textos permitem ser reunidos sob a dimensão da questão antropológica kantiana, mais propriamente no direcionamento para analisá-la. Isso serve de base para propor que a noção de cultura é um conceito chave na interpretação da filosofia kantiana, pois fornece uma proposição admissível sobre a terceira indagação quanto a destinação do ser humano (*KrV*, A805/B833).

Palavras-chaves: cultura; terceira *Crítica*, fim último, educação.

ABSTRACT

This work analyzes the notion of Kantian culture having as a starting point the third Kantian Critique, the **Critique of judgment** (1790), whose definition proposed by the author in §83 entitled, On the ultimate end of nature as a teleological system, in the Appendix – Doctrine of the Faculty's method of judging teleological, asserts culture as the ultimate end of the human being. As it is a reflective teleological judgment, which serves as an anthropological principle, it will be demonstrated that the limits in this definition incur in two findings, namely, firstly, as regards the uncritical notion of the concept of culture, and second, as regards the structuring the text in the elaboration of the idea of culture, thus allowing to assert that the definition is abrupt in the reference text. However, when bringing other critical texts and dimensioning the same definition in §83, one must recognize the importance of the notion of culture in the midst of Kantian philosophy as a whole. This idea of culture, based on a more comprehensive analysis of Kant's philosophy, allows us to question the limits, prospects and projections of that concept. Thus, it was decided to subdivide this work into two parts, and in the First Part it is shown, through the indication of a polysemy in the use of the term culture [Cultur], in the third Critique, that the author would not have enough elements to define culture as it does, namely, stating that "[...] The promotion of a rational being's aptitude for any ends in general (in his freedom, therefore) is culture. [...]" (*KdU*, AA 05:431; trans. p.328-29). For this, the path that Kant follows, after referring to culture in different ways, until reaching the definition exposed is presented. In the Second Part of the present work, the argument is defended that, although the defined concept incurs problems within the text of the third criticism, it is plausible to support the idea of culture presented there, since it receives conceptual support from other texts by the philosopher of Königsberg, in which the idea of culture orbits. These texts, namely **Idea of a universal history from a cosmopolitan point of view** (1984); **Answer to the question: What is Enlightenment?** (1784), **Conjectural beginning of human history** (1786), **Anthropology from a pragmatic point of view** (1798) **Pedagogy** (1803) allow to be gathered under the dimension of the Kantian anthropological question, more specifically in the direction to analyze this are. This serves as a basis for proposing that the notion of culture is a key concept in the interpretation of Kantian philosophy, as it provides a plausible proposition about the third question regarding the destiny of the human being (*KrV*, A805/B833).

Keywords: culture; third Critique, ultimate purpose, education.

LISTA DE ABREVIATURAS

Utilizamos para a confecção de nosso texto ao citar obras de Kant, das abreviações segundo acordo com edição da Academia, disponível no site www.korpora.org/kant/verzeichnisse-gesamt.html. As exceções são as citações à Crítica da Razão Pura (*KrV*) que obedecerá a sua forma convencional de referência correspondente à primeira "A" e segunda "B" edição.

As abreviaturas das obras de Kant que no presente trabalho são as seguintes:

AA – Akademie Ausgabe – Edição da Academia (AA)

Anth – Anthropologie in pragmatischer Hinsicht – **Antropologia de um ponto de vista pragmático** (AA 07)

EEKdU – Erste Einleitung in die Kritik der Urteilskraft– **Primeira introdução à Crítica da faculdade de julgar** (publicação póstuma) (AA 20)

GMS – Grundlegung zur Metaphysik der Sitten – **Fundamentação da metafísica**
dos costumes (1785) (AA 04)

IaG – Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht – **Ideia de uma história universal de um ponto de vista cosmopolita** (AA 08)

KpV – Kritik der praktischen Vernunft – **Crítica da razão prática** (AA 05)

KrV – Kritik der reinen Vernunft (Originalpaginierunt A/B) – **Crítica da razão pura** (paginação original A 1781, B 1789)

KdU – Kritik der Urteilskraft – **Crítica da faculdade de julgar** (AA 05)

Log – Logik – **Lógica** (AA 09)

MAN – Metaphysische Anfangsgründe der Naturwissenschaften – **Princípios metafísicos da ciência da natureza** (1786) (AA 04)

MAM – Mutmaßlicher Anfang der Menschheitsgeschichte – **Começo conjectural da história humana** (AA 08)

OP – Opus Postumum – **Obras póstumas** (AA 21 u. 22)

PäD – Pädagogik – **Sobre pedagogia** (AA 09)

Refl – Reflexion – **Reflexões** (AA 14-19)

WA – Beantwortung der Frage: Was is Aufklärung? – **Resposta à pergunta: o que é o Esclarecimento?** (AA 08).

SUMÁRIO

APRESENTAÇÃO 11

INTRODUÇÃO 16

PARTE I. A NOÇÃO DE CULTURA NA TERCEIRA CRÍTICA KANTIANA 20

1. CULTURA E A FACULDADE DE JULGAR TELEOLÓGICA 24

1.1 A FACULDADE DE JULGAR REFLEXIONANTE 27

1.2 A FINALIDADE COMO FUNDAMENTO DA FACULDADE DE JULGAR ... 33

1.2.1 Juízos de finalidade 35

1.2.1.1 Finalidade estética e finalidade lógica 37

2. A CULTURA COMO FIM ÚLTIMO DO SER HUMANO 42

3. CULTURA E A FACULDADE DE JULGAR ESTÉTICA 54

3.1 CULTURA EM FUNÇÃO DA DISTINÇÃO DE CLASSES 60

3.2 A DISTINÇÃO ENTRE OS “SUPERIORES” 65

1. A CULTURA “GENUÍNA” 69

3.4 A ACEPÇÃO DE CULTURA NA FACULDADE DE JULGAR EM FUNÇÃO DO SUBLIME 76

3.5 A CULTURA COMO PROPEDÊUTICA DA ARTE 83

PARTE II. A FORMAÇÃO DO SUJEITO PARA A CULTURA 88

1. A NOÇÃO DE CULTURA NA ANTROPOLOGIA DE UM PONTO DE VISTA PRAGMÁTICO 90

1.1 DO FEMININO 92

1.2 A FUNÇÃO DA CULTURA NO CARÁTER DA ESPÉCIE 95

2.1 O QUE É PRÓPRIO DA CULTURA EM UMA TEORIA DA EDUCAÇÃO 105

3. A CULTURA E A IDEIA DE UMA HISTÓRIA UNIVERSAL 112

3.1 TODA HISTÓRIA TEM UM COMEÇO 124

4. O ESCLARECIMENTO COMO CULTURA 132

4.1 OS ENTUSIASTAS DO ESCLARECIMENTO 136

4.1.1 Moses Mendelssohn – O Esclarecimento e o destino do ser humano .. 137
4.1.2 Andreas Riem – O Esclarecimento político conservador..... 142
4.1.3 Johann Benjamin Erhard – Esclarecimento revolucionário 145
4.2 OS CRÍTICOS DO ESCLARECIMENTO..... 147
4.2.1 Hamann contra os tutores 149
4.2.2 Schiller – O Esclarecimento desiludido 151
4.2.3 Herder - A crítica do discípulo da História à Filosofia do Esclarecimento 154
4.2.4 Teoria crítica e o Esclarecimento 160
CONSIDERAÇÕES FINAIS 163
REFERÊNCIAS 169

APRESENTAÇÃO

Em 2017, após uma performance do artista Wagner Schwartz, uma onda de protesto acalorados e críticas nas mídias digitais varreu os órgãos de imprensa e redes sociais no país. A perplexidade de um número expressivo de indivíduos das mais distintas classes sociais teria acontecido depois de um pequeno vídeo[1] mostrar a interação entre o artista e o público. Interação essa que fora pensada como complementariedade da obra, cuja proposta o Museu de Arte Moderna de São Paulo e o curador da exposição, Luiz Camillo Osório[2], afirmam ter sido informadas ao público, como de costume.

De modo conciso, percebe-se que os comentários mais exaltados imputam falta de caráter aos responsáveis pela performance e acusam que as ações visam a destruição de um pressuposto núcleo familiar nos lares brasileiros. Isso porque, segundo os detratores, a performance é realizada pelo artista nu e diante da possibilidade de ser tocado (em razão do desenvolvimento performático), inclusive por crianças; seria então possível associar a intervenção artística à pedofilia. Nas críticas *stricto senso*, a partir do vídeo, se problematiza o fato de a performance poder ser compreendida realmente como arte ou se haveria um limite (axiológico) a ser colocado na representação artística.

Para nossos intentos, é relevante destacar que amostra de arte em questão foi promovida em razão do 35.º Panorama[3] da Arte Brasileira, intitulado **Brasil por multiplicação**. A identidade cultural do evento, segundo o curador Luiz Camillo Osório, buscava sustentar a pluralidade como característica perene daquele momento da arte brasileira, esta qualidade seria advinda da diversidade étnica que constitui o país. Para elaboração da amostra, o curador afirma ter se inspirado nas ideias de

---

[1] Sobre o fato, Cf. G1 SP. Interação de criança com artista nu em museu de São Paulo gera polêmica. São Paulo, 29 setembro 2017. Disponível em: https://g1.globo.com/sao-paulo/noticia/interacao-de-crianca-com-artista-nu-em-museu-de-sp-gera-polemica.ghtml. Acesso em: 04 novembro 2021.

[2] Cf. SCHWAR, Wagner. La Bête. São Paulo, 2017. Catálogo. MUSEU DE ARTE MODERNA; MINISTÉRIO DA CULTURA. Catálogo, 2019. Disponível em https://mam.org.br/storage/2019/11/panorama-2017-baixa-res.pdf. Acesso em 04/11/2021

[3] Segundo informações do site do Museu de Arte Moderna (**mam**), "O Panorama da Arte Brasileira, ou Panorama, como é mais conhecido, foi criado em 1969 com o propósito de reconstruir o acervo do MAM. Desde então adquiriu inúmeras obras para a coleção do museu, de artistas como Alfredo Volpi, Maria Bonomi, Abraham Palatnik, e Ernesto Neto, entre outros. O Panorama é realizado a cada dois anos, sendo um espaço de experimentação para curadores e de mapeamento da produção contemporânea em todas as regiões do país. Disponível em: https://mam.org.br/exposicao/35-panorama/. Acesso em 04/11/2021.

Hélio Oiticica[4], em seu livro, **Esquema geral da nova objetividade** (1967), tendo como pano de fundo a questão em como demarcar quais os limites de um símbolo unívoco para a arte brasileira atual, que parece ser essencialmente disjuntiva.

O ponto de partida para abordagem dessa questão, segundo Hélio Oiticica (1967), requer o reconhecimento de que possuímos um impulso originário conceituado como "vontade construtiva geral", permitindo apontar que "[...] somos um povo à procura de uma caracterização cultural, no que nos diferenciamos do europeu com seu peso cultural milenar e do americano do norte com suas solicitações superprodutivas [...]" (OITICICA, 1967, p. 85). Como possível antídoto para superexposição brasileira diante do assédio cultural estrangeiro, o autor em questão retoma a categorização de Oswald de Andrade, na Semana de 22, sobre a arte brasileira fundamentada em que Oswald denominara de 'cultura antropofágica', buscando argumentar que, enquanto almejamos encontrar nossa característica cultura, "a Antropofagia seria a defesa que possuímos contra o domínio exterior, e a principal arma criativa, essa vontade construtiva, [...] que de modo objetivo queremos hoje abolir [...]" (Idem).

Como se evidência a partir do caso mencionado, o que está em jogo diz respeito a ideia de uma identidade cultural de um povo, para o qual seria possível imputar uma especificidade de arte de seu tempo para este grupo, que no caso é a nação brasileira.

Ora, mas como pensar esse conjunto de proposições acerca da identidade cultural da nação em razão de postular sua arte, no texto de inspiração da amostra, como pautar a repercussão pública (midiática) contrária e favorável à performance mencionada; em suma, como debater as críticas (qualificadas ou não) desse processo, se não buscarmos antes estabelecer um conceito para aquilo que se entende por cultura?

Diante dessa questão, vale pontuar que não há em nosso trabalho a pretensão (ingenuidade) em postular que o conceito de cultura kantiano, expresso na terceira *Crítica* ou em outras obras, possa solucionar as indagações pertinentes ao caso exposto ou que, diante dos relatos, seria oportuno discutir a formação de cidadãos e

---

[4] Segundo esse autor, a arte brasileira naquele momento poderia ser caracterizada de modo singular a partir da noção de "Nova Objetividade", cujo termo descreve um modo de compreensão do estágio da arte brasileira de vanguarda, na qual se encontrariam seis características, a saber, "[...] (1) vontade construtiva; (2) tendência para o objeto; (3) participação do espectador (corporal, tátil, semântica); (4) abordagem e tomada de posição em relação a problemas políticos, sociais e éticos; (5) tendência para proposições coletivas; (6) ressurgimento e novas formulações do conceito de antiarte. [...]" (OITICICA, 1986, p.89).

do público procurando que eles assumam a noção de cultura de um filósofo do século XVIII. Não é disso que se trata. Porém, ao trabalharmos a noção kantiana de cultura, esperamos demonstrar a contribuição da filosofia do referido autor para a temática.

Nosso trabalho pretende, sim, colaborar, ainda que de modo muito singelo, para o debate acerca da ideia de cultura. Essa ideia que, segundo Eagleton (2011), só perde para a noção de "natureza" o posto de temática mais debatida e controversa na história dos conceitos. Por óbvio que a nossa proposta de abordar a noção de cultura a partir de Kant não esgotará as discussões, mas almejamos demonstrar que o filósofo de Königsberg contribui significativamente para a formulação da ideia contemporânea de cultura. É fato que isso não resolverá o problema. Todavia, a luz que esse autor lança sobre a questão não pode ser ignorada, dada a envergadura que lhe é atribuída pela história da filosofia no ocidente.

A nossa imersão na filosofia kantiana ao longo da última década, se medida pela régua do pesquisador, inicia com um propósito bastante questionável. Na realidade, sob forte influência da especialização que concluíamos sobre a cultura do educador em Nietzsche[5], nossa intuição nos lançava um palpite, a saber, de que somente conseguiríamos compreender o tema da moral nietzscheana, se entendêssemos a moral em Kant e sua influência naquele seu crítico. Ora, hoje podemos afirmar com maior segurança que aquela intuição não estava de todo errado, mas principalmente asseveraria que a crítica nietzscheana seria algo muito distinto, caso a filosofia kantiana não fosse estabelecida.

No que diz respeito ao caminho por nós percorrido até aqui na pesquisa em Kant, o começo se deu com nosso mestrado, a partir da análise da **Crítica da faculdade de julgar** (1790), na qual buscamos estabelecer a plausabilidade da afirmação kantiana do sujeito moral[6] como fim derradeiro [*Endzweck*] da natureza – esta entendida como um sistema de fins (*KdU, AA 05:*435-436; trad. p.333). Nesses termos, nossa pesquisa atual trata de um recuo a fim de evidenciar a recorrência ou papel da cultura, esta tida como fim último [*letztes Zweck*] do ser humano (*KdU, AA 05:*431; trad. p.329).

---

[5] Cf. SANTOS, Ivanildo L. M. R. dos. **A cultura do educador nos primeiros escritos de Friedrich Nietzsche**. 2011. p.59. Monografia (Especialização em Educação) – Programa de Pós-Graduação – Setor de Educação, Universidade Federal do Paraná, Curitiba, 2011.

[6] CF. SANTOS, Ivanildo L. M. R. dos. **O sujeito de moralidade como fim supremo da natureza**. Dissertação (Mestrado em Filosofia) – Departamento de Filosofia, Universidade Federal do Paraná, Curitiba, 2015.

Ocorre que a maneira pela qual a definição do conceito de cultura apresenta-se na terceira *Crítica*, nos pareceu abrupta num primeiro momento, porque Kant, ao propor a cultura definida como agenciamento [*Hervorbringung*] da capacidade [*Tauglichkeit*] do ser racional em vista de fins (Idem), parece apenas recorrer a um recurso retórico, no qual procura salvaguardar a necessidade da *Doutrina do método da faculdade de julgar teleológica* (*KdU, AA 05:*416s; trad. p.313s). Se assim fosse, o conceito de cultura cumpriria a função de apenas garantir a consagrada forma tripartida de apresentação das três *Críticas*, a saber, uma parte Analítica, seguida da Dialética e encerrando na aplicação ou Doutrina do que fora mostrado. No caso da ***KdU*,** a cultura seria o conceito chave a mostrar que o lugar da teleologia não se encontra na parte teórica e nem na parte prática da filosofia, mas na própria crítica, ou seja, em termos de doutrina, a teleologia é uma doutrina negativa (*KdU, AA 05:*417; trad. p.314). Tratar-se-ia de uma noção que nada define, mas permite explicitar como o ser humano julga em perspectiva de um fim. Se fosse o caso de se tratar apenas de um recurso retórico que garantisse a parte da doutrina do método na crítica da faculdade de julgar teleológica, então isto configuraria um capricho editorial e arrefecimento da proposta do Apêndice (§79ss) – *Doutrina do método da faculdade de julgar teleológica* –, que entendemos buscar salvaguardar a legalidade da reflexão crítica em todos os campos do saber humano, inclusive diante da teologia.

Em segundo lugar, ao buscarmos elementos, ainda na ***KdU*,** que nos permitissem compreender os fundamentos daquela definição de 'cultura' [*Cultur*], nos deparamos com uma polissemia do emprego desse termo (como esperamos demonstrar na primeira deste nosso trabalho), na *Crítica* da faculdade julgar estética, fato este que parecia evidenciar a inconsistência da definição de cultura proposta por Kant.

No entanto, quando nos dedicamos a analisar o modo pelo qual Immanuel Kant emprega a ideia de cultura nas outras obras que antecedem à terceira *Crítica*, nos deparamos com uma acepção de cultura, senão homogênea, ao menos similar e facilmente detectável. A título de exemplo (o qual iremos retomar adiante), possa se comparar àquela definição de cultura que indicamos na ***KdU***, diante da que encontramos na obra, **Sobre a Pedagogia**[7] (1803), a saber: "[...] A cultura é a criação

[7] Quanto aos questionamentos sobre a originalidade da obra, qual explicitaremos no Cap.2, na Segunda Parte do presente trabalho, importa também a menção de Fontenella, no seu Prefácio à

da habilidade e esta é a posse de uma capacidade condizente com todos os fins que almejamos [...]" (Päd, AA 09:449; trad. p.25).

Diante dos caminhos percorridos na exploração do conceito de cultura na filosofia kantiana em nossa pesquisa, optamos por transpor a polissemia encontrada na primeira parte da terceira *Crítica*. Para tanto, buscamos argumentar que é plausível a definição kantiana sobre a cultura como fim último do ser humano, quando consideramos o quadro mais amplo da produção de Immanuel Kant em textos como: **Ideia de ponto de uma História universal de um ponto de vista cosmopolita** (1784); **Antropologia de um ponto de vista pragmático** (1798); o opúsculo **Resposta à pergunta: O que é o Esclarecimento?** (1784); **Começo conjectural da história humana** (1786), bem como a já mencionada obra, **Sobre a Pedagogia** (1803).

Quanto ao fato de nossa investigação deter-se, ao menos como ponto de partida, na **Crítica da faculdade de julgar**, acreditamos ser necessário uma justificativa. Primeiramente, entendemos que recuar na análise ainda no interior da terceira *Crítica*, almejando compreender o alcance e aplicação da noção de cultura, poderia colocar mais luz sobre a postulação do sujeito moral como fim último da natureza. Porém, não podemos nos furtar em reconhecer que a temática da cultura, tão cara aos nossos interesses enquanto educadores filosóficos, também requer uma definição mais elaborada, na qual a filosofia kantiana apontará indícios em como pensarmos esse conceito. Mas somos obrigados também a confessar que a argumentação de Leonel Ribeiro dos Santos[8] (2012) sobre a influência de Kant na produção de Hannah Arendt, principalmente na terceira *Crítica*, consolidou nossas intenções. Isto porque nós também reconhecemos que a ***KdU***, mesmo com toda sua dificuldade metodológica e de distinção de temas, continua a ser um ponto de análise

---

tradução do texto kantiano. Lugar em que ele afirma que, segundo Crampe-Casnabet, "[...] as Lições de Pedagogia foram ministradas por Kant em 1776/77, 1783/84 e 1786/87" (FONTENELLA apud KANT, 2011, p. 5).

[8] O comentador referido destaca o interesse disseminado pelos pesquisadores kantianos e não kantianos sobre a **Crítica da faculdade de julgar** (1790), sobretudo, a partir da década de 1970, apontando que "[...] a Crítica do Juízo e seus problemas: antes de mais, os estéticos, mas também os relacionados com a ideia de teleologia, pelo seu alcance para a heurística filosófica e para a compreensão dos sistemas orgânicos e biológicos; por fim, a própria noção de sistema e de sistematicidade da filosofia e a função sistemática da terceira Crítica no âmbito da filosofia transcendental. Ela obrigou a rever não só a ideia de filosofia transcendental, mas a própria ideia kantiana de Razão. Da redescoberta (ainda em curso) desta obra tem lucrado largamente a reflexão sobre o pensamento político e jurídico, a filosofia da história e da cultura, a filosofia da religião, obviamente não esquecendo a que se ocupa dos problemas éticos e antropológicos (SANTOS, 2012, p.25).

indispensável para compreensão dos problemas e possíveis abordagens de temas contemporâneos, como é o caso cultura.

INTRODUÇÃO

Na Parte I do presente trabalho procuramos apontar todas as vezes e o sentido que o termo *Cultur* é empregado por Kant na terceira *Crítica*, buscando com isso, destacar as múltiplas formas que a ideia de cultura assume, de modo peculiar na primeira parte, dedicada a faculdade de julgar estética. Isto nos possibilitaria afirmar que a definição do conceito de cultura [*Cultur*], que encontramos na parte dois desse trabalho, a saber, sobre a faculdade de julgar teleológica, mais precisamente no §83, surge de modo abrupto, dificultando ao intérprete situar sob quais princípios essa ideia se sustém.

A ***Crítica* da faculdade de julgar** (1790), segundo Allen W. Wood (2005), precisa ser considerada mediante um desafio quanto aos argumentos kantianos que buscam reivindicar a união da parte teórica com a parte prática de sua filosofia. O desafio do intérprete kantiano seria o de questionar o objetivo do autor em estabelecer a passagem capaz de transpor o abismo entre as partes referidas. Mas não para por aí, para Allen Wood (2005), ao defender a necessidade de uma terceira *Crítica* ao concluir os fundamentos da filosofia transcendental, Kant almeja responder seus contestadores ao retomar e reposicionar conceitos e explanações das duas *Críticas* anteriores. Ao mesmo tempo, ele se propõe a discutir e transpor, por meio da filosofia transcendental, os limites conceituais das duas temáticas pertinentes aos seu tempo, a saber, a temática estética por meio da análise crítica do gosto e do sublime, a fim de estipular as condições do julgar estético e sua relação com a liberdade, e o tema da teleologia natural quanto a seu uso, tanto nas ciências quanto em seu desdobramento no âmbito moral e na religiosidade (WOOD, 2005, p.151).

Em concordância com o mapeamento que Wood (2005) nos aponta e compreendendo que a terceira *Crítica* se apoia fundamentalmente nos juízos reflexionantes e suas aplicações, como sustenta Omar Perez (2021), pautamos o primeiro capítulo da primeira parte de nosso trabalho na retomada do percurso que Kant faz ao longo do texto da ***KdU***. Com isso, buscamos evidenciar como se dá a elaboração e o uso apropriado dos termos: finalidade e fim da natureza. Pois, nos

parece óbvio que ambos os conceitos, como próprios da faculdade de julgar reflexionante e a figurarem tanto em sua especificidade estética quanto no emprego teleológico dessa faculdade, precisam ser demonstrados como possíveis, a fim de que a proposição sobre a cultura como fim último do homem possa ser colocada à prova.

Em nosso segundo capítulo, ainda da primeira parte, elencamos as limitações e inferências possíveis quando se acata a definição de cultura como fim último do ser humano, tal como assume o §83 da ***KdU***. Para isso, propomos demonstrar a possibilidade de justificar a necessidade da cultura quando se trata das reflexões a respeito do fim último do homem enquanto espécie. Pontuando não somente o modo pelo qual a faculdade de julgar reflexionante detém um papel central na atribuição dos juízos que tem por objetos seres naturais, mas principalmente, destacando que é devido à condição humana do pensar, que a reflexão sobre seres organizados, como Kant afirma (*KdU, AA 05:*372s; trad. p.267s), requer a proposição sobre a cultura.

No terceiro capítulo, ao concluir a primeira parte do trabalho, analisamos como Immanuel Kant emprega o termo cultura [*Cultur*] na parte estética da ***KdU***. Nosso objetivo é demarcar os pontos nos quais entendemos que autor atribui um sentido para a cultura e as maneiras de categorizar esses pontos, sob as quais se poderia atribuir para cada um deles uma interpretação distinta sobre o que seria cultura. Se garantirmos apresentar que na argumentação da parte estética da terceira *Crítica* Kant não estipula um cerne sólido sobre sua acepção de cultura, reivindicamos que isso nos propiciaria sustentar que a definição de cultura que irá propor na parte teleológica (ainda que tenha êxito ao empregá-la na interpretação científica da natureza, principalmente na proposição da destinação do homem), surge abruptamente de modo a configurar um argumento *Deus ex machina*, que pretende estabelecer a mediação entre a destinação física e a destinação moral do homem como fim da natureza.

No entanto, como destacamos na segunda parte desse trabalho, ao nos propormos expandir a análise sobre a cultura em Kant para além da ***KdU***, julgamos ser possível justificar aquela definição. Isto porque, como veremos adiante, outros textos desse autor, nos quais o conceito de cultura possui uma importância central, apresentam acepções muito próximas daquela estabelecida na terceira *Crítica*. Como exemplos de obras anteriores, analisaremos a **Ideia de uma história universal de um ponto de vista cosmopolita** (***IaG***); ***Resposta à pergunta: O que é***

Esclarecimento? (***WA***), **Começo conjectural da história humana** (***MAM***), **Antropologia de um ponto de vista pragmático** (***Anth***) **Sobre a pedagogia** (***Päd***). Porém, já na ***KrV***, no capítulo 1 (A disciplina da razão pura) da *Doutrina Transcendental do Método*, observa-se que o autor, ao defender a importância da disciplina – se não para impedir ao menos para minimizar as chances do erro – termina por caracterizar o papel da cultura [*Cultur*] no conteúdo do nosso conhecimento, a saber, "da cultura, que deve simplesmente proporcionar uma *aptidão*, sem com isso, destruir uma outra já existente. Para a formação de um talento, que já por si mesmo tem uma propensão para se manifestar [...] a cultura e a doutrina contribuirão positivamente" (*KrV*, A709-710/B737-738). Nosso intento é defender que a noção de cultura, na filosofia kantiana, pode ser justificada sob acepção dela representar a ideia da destinação do ser humano como um fim último [*letztes Zweck*] da natureza. Para tanto, ela opera como mediania entre o pleno desenvolvimento físico do sujeito (na esfera fenomênica) e sua destinação moral (esfera numênica) como fim derradeiro [*Endzweck*] da natureza enquanto representação de um sistema de fins.

Para isso, no primeiro capítulo, da última parte desse trabalho nossa empresa, analisamos a ideia de cultura [*Cultur*] na **Antropologia de um ponto de vista pragmático** (1798), a fim de estabelecer as semelhanças entre essa ideia e àquela definição que procuramos evidenciar na terceira *Crítica*[9]. Nossa intenção é compreender que nas duas situações, Kant trabalha com a noção de cultura conectando-a à formação geral do ser humano com um ente pensado sob a disposição de propor fins a si próprio, segundo o seu desenvolvimento inerente à condição natural. Todavia, não podemos nos furtar de encarar o que adverte Omar Perez (2021), de que nos textos antropológicos, a preocupação kantiana não se detém apenas no âmbito reflexivo filosófico, mas ocupa-se em estabelecer como se dá a relação deste com o âmbito da experiência cotidiana (PEREZ, 2021, p.36).

Em nosso capítulo sobre a educação, defendemos que a noção de cultura kantiana exige reconhecer a importância do saber pedagógico na formação do sujeito. Dito de outra maneira, o desconhecimento de como a educação condiciona o desenvolvimento cultural do homem propiciando que ele seja tomado como fim último da natureza resulta em uma acepção superficial do que venha a ser cultura. Contudo, isso não significa propor que o conhecimento escolar é a cultura. O fato é que a partir

[9] *KdU*, AA 08:431-432; trad. 328-329.

das observações críticas de Celso Pinheiro (2009), podemos discutir qual a importância da Educação nas obras kantianas que nos auxiliam problematizar a cultura.

No terceiro capítulo, abordamos a filosofia da história procurando estabelecer seu sentido a partir da acepção de cultura como fim último. Essa proposta nos permitiu postular que, sob o viés cultural da análise, os textos kantianos sobre história tornam possível interpretar a história como um conhecimento discursivo próprio que pauta as produções humanas – conceituais, técnicas e situacionais (vivenciadas) – condicionadas, ao fim e ao cabo, pela noção de cultura. Para evidenciar a plausibilidade disso, precisaremos resgatar a acepção de fim, mediante o que afirmamos sobre os juízos reflexionantes e suas implicações. A partir disso, esperamos que se constate que o que nos permite conceber a história humana como um saber que se constitui por meio de um modo peculiar de discurso finda por ser uma narrativa das produções culturais da humanidade. Ou de forma mais simples, resulta em dizer que a história é feita pela cultura.

Por fim, no quarto capítulo da segunda parte, problematizamos se de fato o movimento do Esclarecimento, segundo a acepção kantiana, poderia ser proposto como cultura, assumindo aquela definição proposta, no § 83, da terceira *Crítica*. Tal questão nos levou a mobilizar filósofos (predominantemente contemporâneos de Kant), que argumentavam em favor das benesses do Esclarecimento, confrontando-os com os críticos desse movimento. Destacamos que, segundo nosso entendimento, os críticos, ao mirarem quase que exclusivamente a contribuição de Kant sobre a temática, acabam por propor uma análise mais sólida sobre os acertos e equívocos contidos na proposta dos filósofos do Esclarecimento. Isso nos força a argumentar que o Esclarecimento e seus apologistas terminam por propagar com maior êxito e mesmo se aproximar de sua meta, quando eles mesmos possibilitam e praticam a autocrítica.

PARTE I. A NOÇÃO DE CULTURA NA TERCEIRA *CRÍTICA* KANTIANA

Ao adotar a ***Crítica* da faculdade de julgar**[10] (1790) de Immanuel Kant, como ponto de partida na investigação sobre o conceito de cultura, tem-se o intuito de expor a plausibilidade do autor ao afirmar a cultura como fim último do ser humano (*KdU, AA 05:*432; trad. p.329). Com interesse em utilizar tal acepção evidenciando a contribuição para questão antropológica kantiana – segunda parte de nosso trabalho – busca-se demonstrar como o conceito de cultura serve, para o autor da ***KdU***, de representação do ser humano desenvolvido em suas disposições e habilidades intelectivas especulativas e práticas. A noção de cultura também será empregada como indicativa da capacidade de aguçar para as utilidades em saber lidar com o prazer e a dor nas experiências estéticas, além de fomentar o empenho e a busca por conhecimento *lato sensu*. Condições essas, como se evidenciará, que requerem ser pensadas a partir da acepção do ser humano como um fim da natureza.

Importa ressaltar que o texto da terceira *Crítica* serve de campo investigativo para mostrar a inexistência de um conceito crítico de cultura na ***KdU***[11]. Embora, seja inegável o fato de a obra trazer uma definição do conceito de cultura, a qual dá sustentação à plausibilidade dos juízos teleológicos reflexionantes – que retroalimentam os ajuizamentos sobre a Cultura.

Para bem executar a tarefa proposta aqui, é preciso retomar quais pressupostos e argumentos do autor, ao longo do percurso da ***KdU***, lhe permitem conceber a cultura como fim último do homem. Um dos primeiros passos argumentativos requer manter em mente que, em Kant admite-se ser possível pensar *a felicidade* como um fim para o ser humano. Por outro lado, mostra também que isto incorreria na problemática de depositar exclusivamente na natureza (Providência) o destino do homem. Ora, de modo distinto, a cultura [*Cultur*] forneceria a condição de possibilidade de estimar que o fim último do ser humano é possível de ser pensado tendo como fundamento o próprio sujeito e a

---

[10] Deste ponto adiante abreviada por **KdU** ou nomeada como terceira Crítica.

[11] Entre os anos os meses de 2017, isso foi um ponto de estudos para nossa pesquisa que se ocupou, ainda que brevemente, em compreender se haveria uma filosofia da cultura em Kant, como defende Ana Marta Gonzales (2014) em seu artigo ou, ao contrário, como assegura Sobrevilla (2006) que a cultura é concebida de modo crítico, mais especificamente como tema filosófico, apenas a partir dos neokantianos.

espécie, sem negligenciar a importância da natureza (*KdU*, AA 05:429-30; trad. p.326-7), porém sem atribuir à natureza uma égide determinista.

Assim, ao problematizar os limites de se pensar o fim último do ser humano sob os termos (felicidade e cultura), Kant verifica a plausibilidade em afirmar a cultura como instância de destinação última do ser humano, segundo suas próprias capacidades. Contudo, ele se esforça em apresentar (como há de se demostrar aqui) que a cultura como fim último do homem requer acatar também a perspectiva de uma natureza a operar sob a causalidade segundo fins, isto é, a cultura não exclui a providência. Refletir sobre o conceito de cultura como fim último exige pensar que o objeto (ser humano) desta representação é concebido, de modo concomitante, como um fim da natureza (Idem).

Todavia, o que deve ser uma constante refere-se a seguinte indagação: o que de fato significa a afirmação kantiana de que a cultura é o último fim do homem? Ora, a sessão que incita a questão (§83) leva o título: *Do fim último da natureza como um sistema teleológico*, remetendo-se a abordagem da natureza pensada como um sistema de fins (no qual, como se evidenciará adiante, o homem é a meta cabal), que por sua vez, perfaz o cultivo do homem como ápice de uma sistematicidade teleológica. Ao menos, é isso que se pode entender a partir da formulação a seguir,

> [...] temos razões suficientes para julgar, segundo princípios da razão – não, é verdade, para a faculdade de julgar determinante, mas para a reflexionante -, o ser humano não apenas como um fim da natureza, a exemplo de todos os seres organizados, mas também como o *fim último* da natureza aqui na terra, em relação ao qual todas as demais coisas da natureza constituem um sistema de fins. Agora, se é preciso encontrar no próprio ser humano aquilo que deve ser promovido como fim em sua conexão a natureza, então deve ser ou um fim do tipo que pode ser ele mesmo satisfeito pela natureza em sua beneficência, ou a adequação e habilidade para todos os fins em vista dos quais ele possa usar a natureza (externa e internamente). O primeiro fim da natureza seria a felicidade, o segundo seria a cultura do ser humano (*KdU*, AA 05:429-30; trad. p.326-7).

Como se pode observar, Kant conjectura a possibilidade de a felicidade, ou da cultura ser a finalidade última do homem. Porém, no decorrer do texto, o filósofo explicita o porquê de somente a cultura[12] satisfazer as exigências do fim

[12] Bradley Murray em sua obra, **The possibility of culture: pleasure and moral development in Kant's aesthetics**, se propõe investigar se o prazer estético pode-nos auxiliar a desenvolver

último[13] (*letztes Zweck*) da natureza. Para compreensão da plausibilidade dessa afirmação sobre a cultura com fim último, se faz necessário estabelecer como o autor da ***KdU*** concebe os elementos envolvidos nesse tipo de sentença. Portanto, requer primeiramente analisar como o princípio da causalidade mediante fins ou a finalidade se estabelece como fundamento para faculdade de julgar. Depois disso, caberá procurar evidências sobre a concepção de cultura ao longo das partes da terceira *Crítica*, a fim de estabelecer que se trata de um conceito unívoco ou tratar-se de um termo polissêmico (como parece ser o caso) – o que se for confirmado, inviabilizaria uma definição categórica pautada apenas no texto da ***KdU***.

Para tanto, no primeiro capítulo aqui proposto, será preciso retomar o percurso que Kant faz ao longo do texto da ***KdU***, no intuito de compreender a constituição e o uso apropriado dos termos: finalidade e fim da natureza. Conceitos que são próprios da faculdade de julgar reflexionante, tanto em sua especificidade estética como no emprego teleológico dessa faculdade. Se demonstrado como o princípio da finalidade e a acepção de um fim da natureza são possíveis, então o caminho para a proposição da cultura ou qualquer outro conceito como fim último do homem pode ser colocado à prova. Dessa forma, o resultado em saber se a cultura pode ou não ser submetida à ideia de um fim da natureza precisará ainda de outros elementos, tais como saber se a própria acepção de cultura é unívoca ou polissêmica. Principalmente como esse entendimento implica na definição da cultura como fim último, no caso de termos uma multiplicidade conceitual sobre o termo cultura, na ***KdU***.

---

habilidade em distanciarmo-nos de nossas inclinações. O autor se vale, no último capítulo – *Choosing Culture Over Happiness* – de uma abordagem a discutir o que escolher como fim último: a cultura ou a felicidade. Para tanto, ele recorre à argumentação desenvolvida por Kant, na obra **Fundamentação da Metafísica dos costumes** (*GMS*), lugar no qual destaca-se o porquê de se escolher a cultura em razão de uma cadeia de fins e, diante disso, não adotar a felicidade para o mesmo objetivo, destacando principalmente, como estes argumentos da ***GMS*** se relacionam com as formulações do imperativo categórico. (MURRAY, 2015, p.106). Tanto Kant quanto seu intérprete apontam à capacidade que o ser humano detém em ser cultivado para escolher propósito (fins), que de alguma forma estariam em sua disposição natural.

[13] Em nossa dissertação de mestrado, investigamos como é possível a afirmação kantiana, no § 84 da **KdU**, a saber, que o homem, como sujeito de moralidade é o fim derradeiro (*Endzweck*) da natureza. Para tanto, tivemos que distinguir a noção de fim último (*letztes Zweck*) e fim derradeiro (*Endzweck*) da natureza (*KdU*, AA 05: 426; trad. p. 267). Cf. SANTOS, Ivanildo L. M. R. dos. **O sujeito de moralidade como fim supremo da natureza.** 125 f. Dissertação (Mestrado em Filosofia) – Setor de Ciências Humanas, Universidade Federal do Paraná, Curitiba, 2015.

Como se espera conseguir alcançar aqui, a partir da demonstração de que a cultura, ao satisfazer os critérios do princípio da finalidade, cumpre os requisitos para a condição de fim último do homem, será preciso apresentar qual a função desse conceito em ambas as partes da ***KdU***. Isso porque, como ficará evidente no primeiro capítulo, o princípio da finalidade é aplicado de um modo sobre os juízos estéticos e de outro modo sobre juízos teleológicos. Com isso, esperamos que seja ponto pacífico afirmar que para pensar a noção de cultura na terceira *Crítica*, devemos condicionar a ideia de cultura aos contextos e objetos distintos que ambas as partes da obra apresentam.

Em nosso segundo capítulo, da primeira parte, nos propomos compreender os limites e implicações na definição kantiana sobre a cultura como fim último do homem. Para isso, cabe demonstrarmos de que modo é justificável propor a noção de cultura como necessária, no âmbito da reflexão acerca da destinação da espécie humana. Tal compreensão será feita apresentando como essa elaboração depende da faculdade de julgar reflexionante, que ao pensar certos produtos da natureza, requer pensá-los sob a especificidade de seres organizados: os organismos.

No terceiro capítulo, analisamos como Immanuel Kant utiliza a noção de cultura na parte estética da ***KdU***. De modo a destacar essa análise, cumpre elencar as principais abordagens (classista, hierarquizante, padronizada e como pré-requisito à arte) sob as quais se pode ler a cultura preconizada pelo autor. Por esta altura, espera-se haver elencado argumentos suficientes para afirmar que a noção de cultura na terceira *Crítica* não é unívoca. Todavia, há também a expectativa de convencer que a aplicação do termo cultura [*Cultur*], em suas múltiplas acepções, não fornece elementos para a elaboração da definição que encontraremos manifesta no §83, conforme segue, “[...] A promoção da aptidão de um ser racional para quaisquer fins em geral (em sua liberdade, portanto) é a cultura. Assim, somente a cultura pode ser o fim último que o ser humano tem razões para atribuir à natureza em relação à espécie humana” (*KdU*, AA 05:431; trad. p. 328-9).

1. CULTURA E A FACULDADE DE JULGAR TELEOLÓGICA

A *Crítica da faculdade teleológica* compõe a segunda parte da obra kantiana, ***Crítica* da faculdade de julgar** (1790). Segundo a análise de Omar Peres (2012), na segunda parte da ***KdU***, o filosófico de Königsberg investiga a condição de possibilidade dos juízos sintéticos *a priori* acerca da finalidade. Porém, para Ricardo Terra (2003) o texto em questão evidencia que tanto seu objetivo quanto a elaboração requerem uma análise mais complexa. Isso porque, se faz necessário evidenciar que a obra trata de uma extensão da problematização pensada inicialmente para uma crítica do gosto, não deixando evidente por que uma crítica da faculdade de julgar teleológica fora acrescida a compor a terceira *Crítica* como essa se apresenta ao público (TERRA, 2003, p.35).

Na realidade, a ressalva de Ricardo Terra (2003) quanto à interpretação ***KdU*** se manifesta, primeiramente, no que diz respeito ao viés empobrecedor e unidirecional de abordagem do kantismo em geral, pois da mesma maneira que incorre numa perspectiva analítica dogmática aquele que reduz a ***KrV*** à epistemologia, também é precária a reflexão crítica de quem toma a filosofia kantiana adotando apenas o juízo reflexionante como um princípio de análise (TERRA, 2003, p.32s).

Como nosso objetivo é analisar o conceito de Cultura a partir da faculdade de julgar teleológica, mais precisamente quanto a definição do conceito de cultura, presente no §83 – *Do fim último da natureza como um sistema teleológico* – que serviu de ponto de partida para o presente trabalho, torna-se importante termos em mente o processo de elaboração textual de Kant. Processo esse, que segundo Lehmann, não é linear, tal como se verifica no trecho abaixo:

> Os manuscritos de Kant são trabalhados muito cuidadosamente. Um tema surge primeiro como reflexão em uma folha solta em meio a outras reflexões, é então trabalhado independentemente em uma série de folhas soltas, que são recompostas como esboços (*Entwürfe*). Dos esboços provém a versão passada a limpo (*Reinschrift*), que virá a ser novamente reelaborada. Mesmo a cópia (Abschrift) é corrigida por Kant e provida de suplementos (LEHMANN, apud TERRA, 2003, p. 29-30).

Caso seja acatada a observação de Lehmann (apud TERRA, 2003), então poder-se-ia fornecer suporte ao nosso primeiro momento da análise, a saber, que a definição de cultura surge de maneira abruta na ***KdU***. Isso não implica dizer que o conceito de cultura não tem um porquê de ser no texto, muito pelo contrário (como pretendemos apontar). Talvez a conceituação da cultura – mesmo sem a devida preparação textual para tanto –, ao surgir como um dos horizontes propostos pela crítica da faculdade julgar, permita compreender a reflexão como atividade necessária da faculdade de julgar desenvolvida ou, como recorrente tarefa da faculdade de julgar em sustentar a simultaneidade e o entrelace do âmbito prático e teórico filosófico.

Esses âmbitos (prática e teoria) são constituídos, segundo suas especificidades, a partir das faculdades de conhecimento humano, a saber, razão e entendimento, porém importa destacar, como defende Kant (*EEKU*, AA 20:2179; trad. p. 79), que eles se conectam por meio da faculdade de julgar. Sobre isso, Otfried Höffe (2005[14]) entende que a questão é a busca de critérios ou fundamentos que permitem asseverar que a faculdade de julgar possui princípios e detém um papel como elemento de ligação entre a parte especulativa e a parte prática da filosofia, cumprindo assim o principal objetivo na elaboração da terceira *Crítica*.

> A terceira *Crítica* está multiplamente conectada com a totalidade da crítica da razão", tanto a parte prática quanto a teórica da filosofia e seus domínios (natureza e liberdade) não podem ser desvinculados da sua coexistência sendo necessário para mediação entre eles. Para Kant, a faculdade de julgar cumpre este papel mediador. A questão da terceira *Crítica* é: como validar este elo "entre o entendimento e a razão", que é a faculdade de julgar? (HÖFFE, 2005, p.292-293)

Quanto ao fundamento ou princípio que permite Kant sustentar a faculdade de julgar como uma faculdade de conhecimento superior, entendemos que este seja o princípio da finalidade [*Zweckmässigkeit*] que o autor apresenta (*KdU*, AA 05:225; trad. 40). Como demonstraremos (a seguir), a finalidade é a condição subjetiva que permite julgar algo, ao passo que o aspecto objetivo da

---

[14] Ao discorrer sobre a vida, obra e principais alcances da filosofia kantiana, Otfried Höffe se desdobra em explanações às duas primeiras críticas e outros textos e se dedica brevemente à **KdU**. No entanto, sua interpretação da terceira Crítica (mesmo contida) fornece delimitações interessantes sobre os temas explorados (estética e teleologia). Cf. HÖFFE, Otfried. **Immanuel Kant**. Trad. Chris Viktor Hamm; Valério Rohden. São Paulo: Martins Fontes, 2005.

faculdade de julgar deve-se a conformidade a fins [*zweckmässig*]. Essa última, que é aplicada sempre de forma condicionada ao modo problemático de juízo[15], permitirá definir os organismos ou produtos da natureza como sendo preconcebidos no interior de um sistema de fins. Este sistema é concebido como sendo a própria natureza em seu exercício criador de trazer os organismos à vida.

A justificativa em abordar a natureza como um sistema de fins, tal como realizará Kant (§83), requer antes que os juízos sobre os fins tenham sido analisados e tidos por necessários ou possíveis a partir de uma faculdade de conhecimento, neste caso, a faculdade de julgar. Porém, para além dessa observação estruturante, precisamos entender como se torna viável analisar a função desempenhada pela ideia de cultura em Kant, a partir da definição presente na ***KdU***.

Quanto a isso, Höffe (2005) argumenta que na faculdade de julgar teleológica encontra-se a base para afirmar a cultura como elemento de análise partindo da ***KdU***. Uma vez que o comentador em questão defende que a teleologia, enquanto análise crítica, está para além de investigar apenas o conceito de organismo e da função da conformidade a fins, podemos adotá-la ao menos para isso. Para Höffe, a crítica da faculdade de julgar teleológica, para além do biológico, na *Doutrina do método*, aborda a problemática da sistematicidade da faculdade de julgar a intermediar "natureza e liberdade, filosofia teórica e prática". Em última instância, o que é mais importante: "a faculdade de julgar teleológica busca dar sentido, no quadro de uma **cultura moral**", à noção de um universo criado, no qual a liberdade e a felicidade convergem (HOFFE, 2005, p. 307-308 – **grifo meu**).

O limite da interpretação de Höffe (2005) se dá ao assumir que, a faculdade de julgar reflexionante na investigação da natureza e ao fundamentar a finalidade (com os pressupostos assumidos por um entendimento humano e o princípio da razão em sua espontaneidade), também acaba por determinar o pensar do sujeito sobre as coisas.

Todavia, ainda que se pretenda concordar com boa parte do argumento de Höffe aqui exposto, é necessário compreender que a cultura como noção a

[15] Cf. *KrV*, A74/B99, onde encontramos a definição de 'juízos problemáticos'.

fornecer a estrutura para faculdade de julgar reflexionante operar, não somente se restringe a compor um quadro a partir da moral (parecendo indicar apenas a esfera da moralidade). Como ideia (*stricto senso*) a cultura não se detém apenas à axiologia. Entendemos que cultura é o conceito a permear e interagir conectando todos os campos da vida humana, ou seja, para além do âmbito dos costumes.

Diante disso, almeja-se poder demonstrar que a ideia de cultura na ***KdU*** (§83) invoca uma estrutura a partir da qual se torna possível a própria atividade ou exercício da reflexão. Isto requer acatar que a noção de cultura serviria de suporte para promover o conhecimento que não é possível de ser acessado apenas segundo o procedimento da faculdade do entendimento. Para tanto, se faz oportuno indicar a necessidade de compreensão em como opera a faculdade de julgar reflexionante em seu processo.

1.1 A FACULDADE DE JULGAR REFLEXIONANTE

Demarcar o processo que a faculdade de julgar executa na elaboração dos juízos reflexionantes é algo caro a Kant, e isso se verifica já na Introdução da ***KdU***. A demarcação dos juízos reflexionantes assevera que estes se formam mediante o princípio da conformidade a fins, a julgar uma representação qualquer, objetivando “um conceito assim tornado possível” a cumprir uma função distinta daquela outra classe de juízos, a saber, os juízos determinantes (*KdU,* AA 05:221; trad. p.27). Pois, se os juízos determinantes partem de representações empíricas ou de conceitos, os juízos reflexionantes partem de um princípio, que de maneira reguladora sobre uma representação específica, busca um conceito possível. Porém, somente na insuficiência de aplicação dos juízos determinantes, ou seja, apenas quando não se encontra possível um ajuizamento universal dado, então se verifica o emprego correto da faculdade de julgar reflexionante e seu respectivo operar.

Nos juízos reflexionantes, o princípio da reflexão reza:

> que para todas as coisas da natureza podem ser encontrados *conceitos* empiricamente determinados: isso significa tão somente que sempre se pode pressupor uma forma em seus produtos que é possível

> segundo leis universais para nós cognoscíveis (*KdU,* AA 05:221-22; trad. p.28).

No âmbito dos juízos reflexionantes existem duas operações ou funcionalidades, a saber, os juízos estéticos e os juízos teleológicos, cada qual a se destinar aos produtos (da arte ou da natureza), que a faculdade de julgar reflexionante queira verter sua atenção. A diferença cabal quanto ao modo peculiar do emprego da faculdade de julgar reflexionante, sobre certo produto ou funcionalidade (estética ou teleológica), parte sempre do princípio da faculdade de julgar que é a finalidade, que recorre

> [...] a concordância conforme a fins de um objeto (seja ele um produto da natureza ou da arte) com **a relação das faculdades de conhecimento entre si (a imaginação e o entendimento)** que é exigida para cada conhecimento empírico [o **entendimento e a razão, no caso dos juízos teleológicos**]. Assim, embora o prazer dependa, no juízo de gosto, de uma representação empírica, e possa não estar ligado a priori a nenhum conceito (não se pode determinar a priori qual objeto seria conforme ao gosto ou não; é preciso testá-lo), ele é ainda assim, o fundamento de determinação desse juízo – desde que se tenha consciência de que ele se baseia tão somente na reflexão e nas condições universais (ainda que subjetivas) da sua concordância com o conhecimento dos objetos em geral, para a qual a forma do objeto é conforme a fins. (*KdU*, AA 05:191; trad. p.92).

Em última instância, dir-se-á que os juízos ditos estéticos se detêm na **forma dos objetos**, cuja manifestação em juízos reflexionantes estéticos se pautam a priori no princípio da finalidade. Ou seja, eles se dão em conformidade com as faculdades da mente (no caso daquilo que se julga belo) ou sem conformidade às faculdades da mente (no caso do sublime). De modo distinto, porém guardando semelhança, os juízos reflexionantes teleológicos adotam o **princípio formal da utilidade** ou **conveniência** (a qual busca sua forma no princípio estético da finalidade), de maneira a empregá-lo na operação de classificação das coisas, ou seja, no elaboração de um ordenamento quanto ao uso dos objetos da natureza segundo a legalidade do entendimento humano (*KdU*, AA 05:367; trad. 262).

Por não se prestarem à determinação do objeto, os juízos da faculdade de julgar reflexionante guardam apenas o caráter regulativo quanto à representação de um objeto, quando este é tomado como produto da natureza. Isso significa que, a faculdade de julgar reflexionante em seus juízos não

sentencia a constituição de um objeto segundo a experiência dele. Todavia, faculdade em questão nos permite investigar e regular os dados obtidos a partir da experiência do objeto – dados estes que são insuficientes para explicar o objeto apenas segundo a acepção mecanicista da realidade –, como complemento de análise sobre as coisas, sendo estas subsumidas como fins naturais.

A partir dessa acepção do princípio da faculdade de julgar, Renato Valois Cordeiro[16] (p.149) argumenta que o alcance metodológico é redimensionado por Kant ao ratificar o posicionamento crítico, cuja afirmação confere que o princípio da finalidade "é uma condição de possibilidade adicional e necessária do conhecimento racional *finito*" (CORDEIRO, 2012, p.131). Isto nos permitiria definir qual função e limites dos juízos reflexionantes, isto é, como ajuizar os objetos adequadamente segundo sua empregabilidade conveniente ao ser humano, mediante seu entendimento e objetivos.

Ainda sobre a especificidade dos juízos reflexionantes e juízos determinantes, encontra-se em Kant (§ 69) uma exposição didática sobre a diferenciação da faculdade de julgar reflexionante frente à faculdade de julgar determinante. Nesta última, vê-se que a faculdade de julgar determinante equivaleria mesmo ao entendimento, na operação da faculdade de conhecer propriamente dita. Como se pode ler:

> A faculdade de julgar determinante não tem, por si mesma, princípios que fundem *conceitos de objetos*. Ela não é autonomia, pois apenas *subsume* sob dadas leis ou conceitos como princípios. Justamente por isso, também não está exposta a qualquer perigo de sua própria antinomia ou de conflito de seus princípios. Assim, a faculdade de julgar transcendental, que continha as condições para subsumir sob categorias, não era por si mesmo nomotética, mas apenas indicava as condições da intuição sensível sob as quais pode ser dada realidade (aplicação) a um dado conceito como lei do entendimento [...] (*KdU*, AA 05: 385; trad. p.280).

[16] O recorte do argumento de Cordeiro (2012) aqui exposto, busca validar sua tese de que no Apêndice à Dialética Transcendental, da ***KrV***, já se evidenciam elementos capazes de esclarecer a suposta antinomia da faculdade de julgar teleológica. O argumento completo de Cordeiro (2012) pretende demonstrar que "conceitos e princípios formais não têm *intrinsecamente* uma função constitutiva ou reguladora" (CORDEIRO, 2012, p.131). Cf. CORDEIRO, Renato V. O *Apêndice à Dialética Transcendental* e o aparente conflito entre mecanicismo e finalidade na Antinomia da faculdade de julgar teleológica. In MARQUES, U. R. A. (Org). **Kant e a Biologia**. São Paulo: Barcarolla, 2012. p.129-151.

Já a faculdade de julgar reflexionante, segundo o próprio Kant, “deve subsumir sob uma lei que ainda não foi dada”, não outra coisa, senão o fundamento ou “princípio da reflexão sobre objetos para os quais nos falta inteiramente, do ponto de vista objetivo, uma lei ou um conceito do objeto que fosse suficiente para os casos que se apresentem” (*KdU*, AA: 05: 385; trad. p.280).

Sob a especificidade no juízo reflexionante teleológico, Allyson (2001) auxilia na compreensão de que o ponto essencial não é que os juízos teleológicos são reflexivos, mas que eles são meramente reflexivos. Ou seja, uma vez que eles têm a forma de julgamentos cognitivos sobre objetos empíricos, se alguém exigir que eles devessem ser determinantes e reflexionantes ao mesmo tempo, então a contradição seria flagrante, mostrando que

> “[...]os juízos teleológicos, em seu fundamento, não classificam seus objetos sob o conceito de uma causalidade de acordo com os propósitos (o que os tornaria determinantes), mas apenas expressa como, dada a natureza de nossas capacidades de conhecimento, tais objetos devem ser julgados de modo reflexionante, a saber, como se fosse o caso de um conceito empírico correspondente à sua natureza interna do objeto mesmo tornado possível [...]” (ALLYSON, 2001, p.45).

Dito de outro modo, os juízos reflexionantes (estéticos e teleológicos) baseiam-se em uma reivindicação metodológica para efeito de que os objetos por eles julgados possam ser investigados legitimamente como se fossem produtos de uma causalidade, no sentido de uma intencionalidade lógica, tratando-se de uma autonomia de julgamento legislando para si mesmo e não para a natureza (*KdU*, AA 05:225; trad. p. 41).

Com isso, compreende-se que a faculdade de julgar reflexionante depreende-se da carência ou limitação do entendimento humano. Carência que, ao buscar auxílio junto à imaginação e ao sentimento de prazer, oportuniza uma regra para ajuizar esteticamente. Mas, aliada à conveniência ou utilidade da razão, essa habilidade em estimar um fim em acordo com a utilidade da vivência humana, então fornece a regra de ajuizar teleologicamente os objetos dados na experiência.

A tarefa árdua com a qual Kant se depara decorre em explicitar como a faculdade de julgar reflexionante serve de princípio a si própria (o que se

configura como um princípio subjetivo, em vista do juízo reflexionante diante de certos objetos) sem, contudo, se deixar prender nas antinomias decorrentes das máximas fornecidas pelas faculdades de conhecimento superior. Quanto a isso, cabe entender que as máximas sob as quais a faculdade de julgar reflexionante opera produzem aquilo que o autor denomina: “dialética natural e uma ilusão inevitável” (*KdU*, AA 05: 386; trad. p.281), que precisa ser superada ou compreendida a fim de não propiciar o engano.

Na distinção do que compete a cada uma das faculdades de conhecer, se assevera que a faculdade da razão emprega as leis do entendimento sob dois vieses, a saber, quando o entendimento lhe fornece “leis universais da natureza em geral” (sendo passível a aplicação das categorias do entendimento) e quando lhe propicia “leis particulares”. No segundo caso, o entendimento estende as leis a uma infinidade de casos determinados de modo empírico, os quais se apresentam na experiência. Todavia, sob estas leis

> “[...] pode haver entre elas uma tão grande diversidade e heterogeneidade que a faculdade de julgar tem de servir de princípio a si mesma, mesmo que para procurar também nos fenômenos da natureza por uma lei e descobri-la [...]” (*KdU*, AA 05: 386; trad. p.281).

As máximas que a faculdade de julgar reflexionante recorre ao investigar a natureza são expressas por Kant de maneira a parecer antagônicas, a saber:

> “[...] toda geração de coisas materiais e de suas formas têm de ser julgada como sendo possível segundo leis meramente mecânicas. [...] a antítese: alguns produtos da natureza material não podem ser julgados como possíveis segundo leis meramente mecânicas (seu julgamento requer uma lei inteiramente diversa da causalidade, a saber, a das causas finais) (*KdU*, AA: 05: 387; trad. p.282).

Se de fato essas máximas parecem contraditórias, então o caso é demonstrar o que lhes permitem coexistir na faculdade de julgar reflexionante, pois é desta possibilidade que o juízo reflexionante garante seu domínio na investigação e em suas asserções sobre os produtos da natureza, asserções estas que recorrem à demarcação distinta daquela das sentenças do juízo determinante. Mas principalmente, a apresentação da antinomia (70§) já traz a solução do antagonismo aparente da faculdade de julgar, solução esta que

indica (como se espera demonstrar) a condição do pensamento de Kant sobre a noção de cultura.

A proposta efetiva de Kant (*KdU*, AA 05:387; trad. p. 282), quanto à abordagem que se deve tomar a respeito daquelas máximas da faculdade de julgar reflexionante, reza que,

> [...] no que diz respeito à máxima apresentada primeiramente, de uma faculdade de julgar reflexionante, ela **não contém de fato qualquer contradição**. Pois se **digo que preciso *julgar***, quanto à sua possibilidade, todos os acontecimentos na natureza material, portanto também todas as formas como seus produtos, **segundo leis** meramente **mecânicas**, **não estou dizendo com isso que *eles somente são possíveis desse modo***; [...] isso **pretende indicar** apenas que **devo sempre refletir sobre eles *segundo o princípio* do mero mecanicismo da natureza** e, portanto, explorar este último tanto quanto eu possa, pois sem colocá-lo no fundamento da investigação não pode haver qualquer conhecimento verdadeiro da natureza. E **isso não impede que se adote a segunda máxima quando for o ocaso de investigar algumas formas da natureza** (**e mesmo**, em função destas, **a natureza como um todo**) **segundo** um princípio, qual seja, **o princípio das causas finais** – e refletir sobre elas, o que é inteiramente diferente da explicação segundo o mecanismo da natureza (*KdU*, AA 05:387-88; trad. p. 282-83).

Decorre disso, como defende Cordeiro (*apud* MARQUES, 2012), que é lícito afirmar a não contradição entre conhecer as coisas segundo o princípio do mecanismo da natureza e, após tê-lo esgotado sem resultados satisfatórios, adotar o princípio teleológico para refletir (pensar) sobre objetos naturais.

Ao que se refere à faculdade de julgar reflexionante, importa evidenciar que a mente não opera na supressão do princípio mecanicista da natureza, pois de modo algum afirma ser impossível que certos produtos naturais tenham regras meramente mecânicas como sua condição. Todavia, tendo em vista que neste caso a reflexão condiciona a racionalidade humana na análise, não se pode omitir o fato de que as coisas são por nós pensadas como fim (um: “para que”). Ainda que possamos desvendar as regras da natureza na execução de certas coisas, contudo, nos vemos incapazes de afirmar a razão delas, mediante causas mecânicas.

Nessas circunstâncias, o que impera é a indeterminação. Não se pode asseverar com o simples uso da razão, sem mais, que o princípio da natureza (a qual não conhecemos) conecta os aspectos formais e materiais na produção de

seus elementos[17], de tal modo que não poderia proceder de outra maneira e obter os mesmos resultados. No entanto, a faculdade de julgar, em sua instância reflexionante, força a pensar a obrigatoriedade de um princípio distinto do mecanismo da natureza para expor certos produtos dela. Assim, ao refletir sobre certos produtos da natureza, a faculdade de julgar recorre ao princípio das causas finais, como condição reguladora da possibilidade destes objetos, jamais como modo de determinar a constituição dessas coisas.

Em última instância, é preciso ter sempre em mente que a faculdade de julgar em sua dinâmica reflexionante recorre ao princípio da finalidade, quando os objetos da natureza são tomados enquanto seres organizados. Esses seres se apresentam sob o caráter da interdependência, ressaltando que o fundamento mecânico da natureza é ineficaz para explicá-los. Contudo, segundo Kant (*KdU*, AA 05:412; trad. p. 308), se aliarmos o princípio teleológico da faculdade de julgar reflexionante na sua investigação às condições de explanações compreensíveis ao entendimento humano, então seria possível propor uma destinação final ou fim último a respeito daquele ser, que dentre os seres organizados, representaria o máximo expoente na cadeia natural das coisas: o ser humano.

Antes de analisarmos a afirmação de Kant (***KdU***) sobre a cultura como finalidade última deste ser organizado que é o homem, cabe apresentarmos a maneira pela qual o princípio da finalidade é proposto. Isto porque será a partir desse fundamento da finalidade, que a faculdade de julgar reflexionante (enquanto capacidade de se investigar e desenvolver um aprendizado a respeito dos seres organizados), nos permitirá asseverar a necessidade kantiana de ter que pensar o homem a partir da noção de cultura.

1.2 A FINALIDADE COMO FUNDAMENTO DA FACULDADE DE JULGAR

O princípio da faculdade de julgar (entendida como faculdade de refletir, comparar e investigar), como afirmou-se anteriormente, é aquilo que permite estipular um direcionamento quanto à maneira de abordar determinados objetos

[17] Kant estima que na natureza há uma interconexão mecânico-física (material) e teleológica (formal) na produção de seus produtos (KdU, AA 05:387-88; trad. p. 282), este pensamento é o cerne da reflexão para se supor, com razão, a uma técnica da natureza (§78, da ***KdU***).

que se apresentam a ela, sob a condição de certos produtos. Em Kant, tal princípio recebe a seguinte formulação: “[...] a natureza especifica suas leis universais em leis empíricas, em conformidade com a forma de um sistema lógico, em benefício da faculdade de julgar” (*EEKU*, AA 20:216; trad. p. 32).

A formulação do princípio da faculdade de julgar pode ser contraída por meio das expressões “da natureza como arte” ou “técnica da natureza” ou “conformidade a fins” da natureza (*EEKU*, AA 20:204; trad. p. 22). De maneira ainda mais precisa, se tomada a apresentação de Kant, na tábua das faculdades superiores mediante a sistematicidade que conclamam, verifica-se que o princípio *a priori* da Faculdade de Julgar é: a finalidade [*Zweckmäßkeit*], já o princípio da legalidade [*Gesetzmäßigkeit*] pertence ao Entendimento e o princípio intitulado como fim derradeiro [*Endzweck*] se reme à Razão (*KdU*, AA 20:246; trad. p. 98).

Para Kant, o princípio da faculdade de julgar orienta-a de modo peculiar ao conferir sentido aos produtos que lhe são dados à mente (*KdU*, AA 20:196; trad. p. 97). A peculiaridade em questão se daria pela ausência de uma legislação própria da faculdade de julgar ao gerenciar esses produtos. Pois diferentemente do entendimento (que é determinado em sua operação, por leis da natureza) ou ainda, diferente da razão (determinando fins mediante a liberdade), a faculdade de julgar não recebe leis sobre a finalidade, porém apenas regras, que lhe permitem agenciar a Arte[18] – esta como sendo a dinâmica sob o qual a faculdade de julgar opera.

Porém, se o Entendimento se serve, para as operações que lhe são próprias, da legalidade, bem como a razão emprega o fim derradeiro (como princípio) na mobilização da vontade; a faculdade de julgar, para sua a principal característica, assume a finalidade como princípio para produzir juízos reflexionantes. Assim, estes últimos são possíveis como mediadores, ou seja, enquanto possibilidade de subsidiar a conexão das legislações do entendimento e da razão. Ora, mas como é possível e para que serve a mencionada conexão? Por que o princípio da finalidade se faz necessário? Caso seja necessário, como proceder com a finalidade no que tange à parte prática e teórica da filosofia, ou

[18] Na apresentação deste argumento kantiano é passível de se observar que a Arte é a aplicação (EEKU, AA 20:197; trad. p. 98) ou o produto (EEKU, AA 20:246; trad. p. 60) sobre o qual opera esta faculdade superior da mente, que é a faculdade de julgar (EEKU, AA 20:246; trad. p. 60).

entre os conceitos de liberdade e natureza? E principalmente, como a noção de cultura ganha sentido diante disso tudo?

Essas indagações requerem, primeiramente, averiguar a especificidade judicativa que demanda o princípio da finalidade, isto é, como se aplica a finalidade no caso da faculdade de julgar estética e no caso da faculdade de julgar teleológica. Depois, cabe refletir se existe um porquê da ideia de cultura nisso tudo, ou seja, se procede pensar que há um papel a ser desenvolvido por esse conceito partindo de juízos sobre a finalidade.

1.2.1 Juízos de finalidade

Quando se apresentam juízos estéticos e juízos teleológicos, ambos os casos são ajuizados mediante a mesma faculdade do conhecimento, a saber, a faculdade de julgar. A especificidade dos juízos mencionados se dá na aplicação da faculdade de julgar em "[...] pensar o particular como contido sob o universal [...]" (*EEKU*, AA 05:179; trad. p.79) naqueles casos em que o universal não é dado. Vale lembrar, porém, que seus produtos são distintos ainda que próximos, a saber, refletir sobre a arte (caso dos juízos estéticos) envolve um princípio peculiar, o qual difere do princípio que permite a reflexão sobre a técnica da natureza (embora esta seja tomada, por analogia, como arte).

Essas peculiaridades fazem com que o princípio da finalidade também se module a fim de elaborar os juízos. Disto decorre o caso de se ter a finalidade subjetiva e a finalidade objetiva; ou, caso se queira, a finalidade formal subjetiva e finalidade real objetiva. Por fim, equivale a se pensar os produtos da arte de modo distinto daqueles produtos da natureza, como se esta fosse arte.

Desse modo, segundo Kant, ao formular um juízo estético, a mente tem como fundamento o princípio da finalidade, o qual permite estabelecer uma relação fundamentada entre a forma do produto que é julgado e a faculdade da mente humana que julga (*KdU* AA 05: 223; trad. p.120). Essa relação tem seu caráter estipulado mediante o gosto do sujeito que julga. Todavia, a pressuposição da finalidade da forma não determina a verdade sobre o juízo formado, pois ao julgar esteticamente se diz que a forma é bela ou desprovida de beleza. Isto se dá a partir da finalidade da forma do objeto e como esta convém à mente de maneira harmônica – no domínio regulativo das

representações subsumidas ao entendimento e à imaginação, a denotar o sentimento de prazer ou desprazer (*KdU* AA 05: 228; trad. p.124).

No caso da faculdade de julgar teleológica, diante do refletir que lhe é próprio, o princípio da finalidade estabelece a possibilidade de formar juízos sobre coisas da natureza como se esta fosse arte. Sob esses termos, a peculiaridade da faculdade de julgar teleológica se dá em pressupor uma intencionalidade da natureza no engendramento de seus produtos, mais precisamente sobre os seres naturais enquanto produtos organizados, isto é, seres assumidos sob a condição de organismos. De modo que o princípio da finalidade, segundo Kant, permite julgar "[...] sobre a finalidade em coisas da natureza, que é considerada como um fundamento da possibilidade das mesmas (como fins naturais) [...]" (*EEKU* AA 20:232; trad. p. 190).

Na condição de um princípio transcendental, o princípio da finalidade é concebido como aquele que representa *a priori* a condição universalizante, por meio da qual se pode pensar o múltiplo da natureza, ela própria e suas leis empíricas, sob o signo do unitário (*KdU* AA 05:180; trad. p.80-81). Esta acepção de finalidade e a definição de como compreender algo como 'fim' são asseveradas por Kant, conforme trecho a seguir:

> [...] o conceito de um objeto que contém ao mesmo tempo o fundamento de realidade desse objeto se denomina *fim*, e a concordância de uma coisa com a constituição das coisas que só é possível segundo fins se denomina *finalidade* da sua forma, então o princípio da faculdade de julgar, em relação à forma das coisas da natureza sob leis empíricas em geral, é a finalidade da natureza em sua diversidade. Ou seja, a natureza é representada nesse conceito como se um entendimento contivesse o fundamento da unidade do diverso de suas leis empíricas (*KdU* AA 05:180-181; trad. p.81).

Aqui se faz oportuno destacar o limite do princípio da finalidade, isto é, ter presente que por si só ele não acrescenta nada ao conhecimento. Porém, trata-se de uma maneira de poder pensar a natureza e seus produtos, partindo da multiplicidade de suas leis empíricas. Cabe expor que o princípio de finalidade é um recurso empregado na investigação da natureza, isto é, quando o ser racional busca investigar a natureza, mas as condições empíricas são insuficientes para fazê-lo. Neste caso, para que seja possível a investigação da natureza é que a faculdade de julgar se serve do princípio da finalidade.

Como crítica à faculdade de julgar reflexiva, cabe o questionamento sobre o limite da aplicação do princípio da finalidade na investigação e proposição do conhecimento. Isto é, “quão longe se deve estender aquela finalidade ideal da natureza para a nossa faculdade de conhecimento” (AA 05:188; trad. p.89)? A resposta para essa questão é que devemos ir tão longe quanto possível no uso do princípio de finalidade da natureza, de modo a promover ou alargar o conhecimento sobre ela, pressupondo que ela dispõe de leis múltiplas que convém a nossa capacidade de absorvê-las. Para Kant, trata-se de

> [...] um comando de nossa faculdade de julgar proceder segundo o princípio da conformidade da natureza à nossa faculdade de conhecimento, até onde for possível, sem estabelecer (pois não é uma faculdade de julgar determinante que nos dá essa regra) se ela tem limites em algum ponto ou não; pois podemos, com efeito, determinar limites com relação ao uso racional de nossa faculdade de conhecimento, ao passo que no campo empírico não podemos determinar quaisquer limites (*KdU* AA 05:188; trad. p.89).

Essa ideia demarca com mais insistência a distinção entre a faculdade do juízo reflexivo e o juízo determinante. Cabendo destacar que a regulação ou adequação dos limites ou do uso racional de nossas faculdades de conhecer são inerentes para o processo salutar do conhecimento. Porém, dentro destes limites a serem tangenciados, não se pode perder de vista que os seres humanos são incapazes de determinar todas as experiências de objetos possíveis na natureza.

1.2.1.1 Finalidade estética e finalidade lógica

Deve ser entendido por constituição estética, o que apenas subjetivamente se manifesta na representação de um objeto, relacionando-o a um sujeito por meio da sensação de prazer ou desprazer que se permite sentir. Ao passo que, quando se fala do objeto em sua validade lógica, aqui refere-se à representação utilizada para determinar o objeto – tendo em vista o conhecimento (*KdU*, AA 05:189; trad. 89). Como a representação de prazer e desprazer não compõe o conhecimento do objeto, a representação estética da finalidade denota conformidade do objeto à faculdade de julgar, ou seja, segundo a forma da finalidade, mas também vale ressaltar que um juízo estético, segundo Kant, não possui um fim, “[...] o objeto só é denominado conforme a fins, [...],

porque sua representação está imediatamente ligada ao sentimento de prazer [...]" (*KdU*, AA 05:189; trad. 89). Esta ligação a permitir a representação estética da finalidade é meramente subjetiva, isso é, não depende em nada do objeto, mas apenas da forma universal de se referir a ele, a partir do juízo de gosto puro. Todavia, como averiguar se tal representação é possível?

A razoabilidade da finalidade formal deve-se ao fato de que, segundo Kant, i) o prazer liga-se à "apreensão (*apprehensio*) da **forma do objeto** da intuição", isto é, **desprovido de determinação conceitual** para o ato de conhecer; ii) o que leva a constatar que a representação da finalidade formal se encontra apenas no sujeito e, iii) o prazer captado não exprime nada para além do que é permitido adequar (na relação sujeito e objeto) mediante as faculdades de conhecimento envolvidas na interação, a saber, o entendimento e a imaginação gerenciados pela faculdade de julgar reflexionante (*KdU*, AA 05:189; trad. 89). Essas características permitem compreender que a finalidade formal e subjetiva é incutida na representação acerca do objeto.

Não se deve perder de vista que existem duas maneiras de acolher a finalidade como um princípio de investigação. Uma delas é a finalidade com princípio subjetivo (prazer), como acaba de ser demonstrado. Outra é a finalidade com fundamento objetivo, isto é, a finalidade da natureza em sua representação a serviço das faculdades de conhecer do entendimento e da razão. Pois, na investigação dos objetos naturais, a implicação lógica da finalidade da natureza (enquanto princípio) é a marca da carência em estabelecer causas mecânicas na explanação de um fenômeno. Para além disso, demarca-se também um limite no saber assumido na pressuposição do referido princípio, a saber, o juízo que ele assevera não carrega a determinação sobre o objeto, mas apenas a garantia da coesão quanto à reflexão realizada sobre o observado.

Por isso, a finalidade como princípio transcendental que fundamenta a abordagem e o alcance da reflexão sobre objeto alvo representa a finalidade em um objeto mediante a experiência da natureza, ou seja, por meio de um princípio objetivo, o princípio conclama a "[...] concordância da forma do objeto com a possibilidade da coisa mesma segundo **um conceito prévio** do mesmo que contém o fundamento dessa forma" (*KdU*, AA 05:192; trad. 93 – **grifo nosso**).

A representação da finalidade assumida como princípio não está sujeita a se opor a forma do objeto junto às faculdades do conhecimento e o sentimento de prazer. Porém, a especificidade condicional para efetivação ou empregabilidade deste princípio finalidade se apresenta no caso de "[...] **um conhecimento determinado do objeto sob um conceito**.

> [De modo que,] Se é dado o conceito de um objeto, atividade de julgar, no uso desse conceito para o conhecimento, consiste na apresentação (exhibitio), isto é, colocar ao lado do conceito uma intuição correspondente, quer isto aconteça através de nossa própria imaginação, como arte – quando realizamos o conceito, previamente formado, de um objeto que é um fim para nós – quer através da natureza na sua técnica (como em corpos organizados) quando a submetemos ao nosso conceito de fim para o julgamento de seu produto (caso em que se representa não apenas a finalidade da natureza na forma da coisa, mas também este seu produto como um fim natural) (KdU, AA 05:193-194; trad. 93-94).

Diante das especificações da faculdade de julgar estética de um lado e faculdade de julgar teleológica de outro, compreende-se muito bem a necessidade da terceira *Crítica* ser seccionada em duas partes, a fim de que cada uma das partes possa tratar de modo mais apurado os elementos e assuntos que lhe dizem respeito diretamente. Isso também propicia a identificação do que é próprio em cada um dos processos da faculdade de julgar, na aplicação da finalidade. Também favorece o reconhecimento de quais produtos se destinam a determinada faculdade especificamente e quais requerem a aglutinação de mais de uma faculdade do conhecimento no processo da faculdade de julgar. Tal como se lê na explanação de Kant,

> Nisso se funda a divisão da crítica da faculdade de julgar em *estética* e *teleológica*, entendendo-se sob a primeira a faculdade de julgar a finalidade formal (de resto também denominada subjetiva) através do sentimento de prazer e desprazer, e sob a segunda a faculdade de julgar a finalidade real da natureza (objetiva) através do entendimento e da razão (*KdU*, AA 05:193; trad. 94).

Tal explanação não deixa dúvida do proceder da faculdade de julgar, segundo análise de Kant. Todavia, outro fator importante diz respeito aos limites ou alcance da faculdade de julgar quanto ao seu uso a partir da finalidade. Pois, o próprio Kant chama atenção para o fato de que a concepção do fundamento da finalidade formal e da finalidade objetiva carecem de ser determinados como,

onde e em que casos devem ser aplicados, a fim de que juízos acerca das coisas possam ser proferidos (*KdU*, AA 05:195s; trad. 96s).

Desse modo, é no emprego da finalidade que a faculdade de julgar estética e a faculdade de julgar teleológica encontram seu ponto focal. Ou seja, fica

> [...] a cargo da faculdade de julgar estética estabelecer no gosto a adequação desse produto (de sua forma) às nossas faculdades de conhecimento [...]. Em contrapartida, a faculdade de julgar que usa teleologicamente fornece de maneira determinada as condições sob as quais se deve julgar algo (um corpo organizado, por exemplo) segundo a ideia de um fim da natureza; [...] (*KdU*, AA 05:194; trad. 95).

Se compreendida adequadamente, verifica-se que a faculdade de julgar teleológica não apresenta um fundamento da natureza a partir de elementos empíricos, também nada autoriza a concessão de relacionar fins apriorístico à natureza sem mais (indeterminadamente), tendo em conta apenas a experiência dos objetos. Se adotamos a faculdade de julgar com sua particularidade em aferir juízos sobre objetos segundo uma regra, fica evidente que isto não parte de uma determinação conceitual. O fato é que precisamos assumir que a faculdade de julgar teleológica não é propriamente um modo particular de julgar, mas responde pelo que é “a faculdade de julgar reflexionante em geral” (*KdU*, AA 05:194; trad. 95).

Com seu procedimento a partir de conceitos, a faculdade de julgar teleológica encontra-se ligada ao conhecimento teórico, sendo que ao mirar suas forças para determinadas coisas da natureza, essa faculdade opera mediante fundamentos particulares, fazendo com que seus juízos reflexionantes não venham a determinar a constituição dos objetos por ela ajuizados, porém auxiliem na adoção de perspectivas de abordagem na investigação sobre determinados objetos da natureza. Assim, Kant adverte que a faculdade de julgar reflexionante, quanto a sua aplicação, se atém à parte da filosofia teórica, porém por meio dos princípios particulares que articula ao refletir. Essa faculdade assume um papel especial na tarefa crítica, a saber, o de servir de propedêutica à filosofia como um todo (AA 05:194; trad. 95).

Compreendido como a finalidade pode ser proposta a partir da faculdade de julgar reflexionante, resta buscar demonstrar se a ideia de cultura participa

de alguma forma nesse contexto. Se sim, de que maneira e qual a sua relevância para o processo. Do contrário, pode-se presumir que a definição do conceito de cultura, no § 83 ***KdU***, é desnecessária ou fora invocada de maneira tão artificial para o percurso da terceira *Crítica*, que termina por inviabilizar seu emprego ao que se refere à compreensão do processo de crítica da faculdade de julgar teleológica.

2. A CULTURA COMO FIM ÚLTIMO DO SER HUMANO

Averiguar a possibilidade da cultura como fim último da natureza – sendo esta compreendida como um sistema de fins – foi o motor propulsor em toda nossa investigação. Embora a empresa aqui realizada, em comparação ao trabalho anterior[19], seja um recuo na investigação do texto da terceira *Crítica* kantiana, muito do que fora alcançado anteriormente contribui para dar cabo do objetivo proposto.

Isto porque, como parece ter sido evidenciado, pensar a natureza como um sistema de fins, implica em atribuir ou abordá-la sob o viés da faculdade de julgar teleológica, isto é, a partir de seu caráter reflexionante. Este que, por seu turno, condiciona os juízos de forma a regular a experiência em função de nossa capacidade de conhecer. Sob esses termos, o fim último natureza, estipulado como cultura, seria aquele que permite ao homem suster-se, se formar (desenvolver suas potencialidades físicas e psíquicas) e aprimorar constantemente a faculdades do conhecimento em prol de seus fins.

No entanto, para acatar a possibilidade da cultura como o fim último da natureza é preciso problematizar sobre o juízo teleológico[20] e sua formulação de um fim da natureza. Assim, ao se averiguar a plausibilidade da abordagem teleológica, parecerá ao menos razoável inferir que a cultura é o fim ao qual toda interpretação fenomênica do ser humano tem por escopo. Sim, porque o que está em jogo aqui são os juízos sobre a finalidade que se destinam a objetos da sensibilidade, interação e interesse humanos junto a eles. Ou seja, por ora não haveria aspecto moral neste tipo de julgamento.

Ao abordar o modo específico das coisas como fins da natureza[21], Kant apresenta as condições dadas para que a faculdade de julgar teleológica possa assim acolher o objeto em questão, ou seja, tomá-lo como sendo um fim da natureza. Diante disso, se verifica que ao pressupor um fim – noção esta que a faculdade de julgar teleológica adota por intermédio da faculdade da razão (*KdU*, AA 05: 370s; trad. 265s) – o juízo teleológico manifesta, apenas de maneira

---

[19] Cf. SANTOS. I. L. M. R. dos. **O sujeito de moralidade como fim supremo da natureza**. Dissertação (Mestrado em Filosofia) – Setor de Ciências Humanas, Universidade Federal do Paraná, Curitiba, 2015. 1 CD-ROM.

[20] O que fora apresentado aqui no capítulo sobre a finalidade.

[21] ***KdU*** §64.

reflexionante, como abordar um objeto segundo o pensamento de que não é obra do acaso a existência desta coisa no seu todo. Pelo contrário, a forma e organização do objeto em questão detém uma explicação racional pautada em uma intencionalidade que, neste caso, precisa ser atribuída à natureza.

O que Kant busca explicar aqui diz respeito à necessidade de recorrer a um modo específico de pensar frente a certos objetos. Esse modo reflexionante da faculdade de julgar suplementa a possibilidade da explicação mecanicista, devido à complexidade e organicidade do objeto mesmo. Trata-se de quando a faculdade do entendimento não dá conta de proceder ao conhecimento a respeito do objeto, exclusivamente, a partir da experiência. De tal sorte, que o fato da faculdade de conhecer (por excelência) não acessar o conhecimento por meio da intuição sensível, em certos objetos da experiência, faz com que a faculdade da razão entre em cena. Diante disso, segundo Kant, a razão permite a partir composição da noção de fim, ditar um conceito para a faculdade de julgar. Por sua vez, a faculdade de julgar agora contempla o objeto da experiência pressupondo que nele há um fim, no que diz respeito a sua organização (*KdU*, AA 05:405; trad. p. 301).

De tal modo que, como Kant nos adverte, é a limitação de nossa faculdade de conhecer em geral (o entendimento), que condiciona ou possibilita o juízo teleológico operar. Pois,

> [...] É realmente isso que se passa com o conceito de fim da natureza no que diz respeito à causa da possibilidade de tal predicado, a qual só pode residir na ideia; mas a consequência a ela conforme (o produto mesmo) é dada na natureza, e o conceito de uma causalidade desta última, como um ser que age segundo fins, parece transformar a ideia de um fim da natureza em um princípio constitutivo do próprio fim – e nisso ela tem algo que a distingue de todas as outras ideias (*KdU*, AA 05:405; p.301).

Sobre essa aparência da ideia de um fim da natureza constituir o objeto da experiência, Kant prontamente explica o que se passa, procurando afastar qualquer confusão que possa querer se estabelecer entre determinar o que é o objeto e o refletir sobre ele. Pois, pode-se ler que:

> "[...] a referida ideia não é um princípio da razão para o entendimento, mas para faculdade de julgar; ela é tão somente, portanto, a aplicação de um entendimento em geral a possíveis objetos da experiência – e

> isso quando o juízo não pode ser determinante, mas apenas reflexionante (*KdU*, AA 05:405; p.301)".

Logo, não há possibilidade plausível de julgar este objeto mediante as categorias do entendimento apenas, porém, exatamente porque essas categorias não permitem fazê-lo no todo, recorre-se, então, à reflexão sobre esse objeto com um fim.

Para Lebrun (2002, p.340), o que está em jogo aqui se refere ao fato da necessidade em adotar uma metodologia[22] peculiar na abordagem de corpos organizados. Metodologia essa que permitiria referendar as características da produção e da auto-organização desses produtos (dados este que uma análise mecanicista se revela insuficiente para aferir). A relação recíproca entre um todo organizado e suas partes, estabelecida mediante a produção e autorregulação, ao ditarem o caráter dinâmico do objeto ao qual se analisa, também permite compreender com maior evidência a necessidade em presumir certos objetos como sendo um fim natural. Isto porque, ao se estabelecer um organismo como um fim natural, quer se indicar que a organização própria deste ser se dá de maneira simultânea, através de seus órgãos que se autorregulam e corroboram na organização alheia (das outras partes), tendo em vista o todo.

Ao admitir que um organismo possa servir como objeto da reflexão (ao pressupô-lo como fim natural, no que tange sua possibilidade de organização), faz-se necessário assumir que, embora se trate de um objeto em particular, há nele uma ordem (geral) perceptível. Portanto, recorre-se a admissão do princípio da finalidade interna, que por sua vez, condiciona abordar o produto em questão como algo que a natureza produziu (por analogia à arte), não de maneira aleatória, mas como um fim.

Em última instância, para Kant[23] (§ 82), dentre todos os fins da natureza (acatando por 'natureza', a noção de um sistema ordenado segundo a teleologia) sob o ponto de vista da relação dos seres organizados, o homem é o fim último da natureza, isto é, a espécie humana diante da organização natural, assumida pelo autor da **KU**, atingiu seu ápice finalístico. A respeito disso, ele argumenta:

---

[22] Cf. LEBRUN, Gérard. **O fim da metafísica**. Trad. Carlos Alberto Ribeiro de Moura. São Paulo: Martins Fontes, 2002. Segundo Lebrun, esta metodologia, a saber, a própria reflexão sobre o objeto, irá se configurar o próprio método da filosofia, a partir da terceira *Crítica*.

[23] ***KdU***, AA 05:425s; trad. p.322.

> [...] Para que existem todos esses reinos da natureza? Para o ser humano, para os diversos usos que o seu entendimento lhe ensina a fazer de todas essas criaturas; e ele é o fim último da criação aqui na Terra, pois é o único nela que pode elaborar um conceito de fins e, através de sua razão, construir um sistema de fins a partir de um agregado de coisas formadas em finalidade." (*KdU*, AA: 427; trad. p.324).

Ora, é exatamente por sua racionalidade, – se nos deixarmos conduzir por Kant a partir do exposto acima – que o ser humano goza da condição de figurar no topo da cadeia final de uma técnica da natureza. Pensar a natureza (de modo análogo à arte), sob os auspícios da reflexão apreendida aqui, produz e perfaz o ser humano seu produto final. Mas e onde se encaixa a cultura em tudo isso?

Caso seja aceito que a técnica da natureza produziu o ser humano como fim último, segundo acepção kantiana, tendo em vista a relação dos seres organizados (em geral) entre si, então se torna plausível compreender que a perspectiva da relação do ser humano com a natureza – agora sob a condição de fim último da natureza – é distinta daquela que este ser detinha apenas sob a condição de organismo. Doravante, o ser humano como fim último (voltado sobre si mesmo) e conecto a natureza, assume como finalidade sua a cultura – como noção daquilo que promove habilidade os seres racionais para obtenção de seus objetivos – e a felicidade. Esses fins estão agora no horizonte do que é ser humano.

No que diz respeito à felicidade, nos permitimos somente afirmar, em concordância com Kant, que se trata de uma finalidade subjetiva, entendendo, com isto, que se refere ao âmbito individual ou íntimo de cada sujeito (*KdU*, AA: 436; trad. p. 333). Assim, corroborando com a letra do texto kantiano (na sequência), entende-se que esteja assegurado o porquê de a felicidade não ser possível como fim último objetivo da humanidade (enquanto espécie), pelo fato de não ser possível ser assumida como fim último do ser humano, segundo uma natureza tomada como um sistema teleológico.

> O conceito de felicidade não é um conceito que o ser humano, digamos, abstraísse de seus instintos e, assim, extraísse da animalidade em si mesmo; ele é ante suma mera *ideia* de um estado à qual ele quer tornar este último adequado sob condições meramente empíricas (o que é impossível). Ele mesmo forja essa ideia e, através do seu entendimento juntamente com a imaginação e os sentidos, o faz de maneiras tão diversas e com tantas modificações que a

> natureza, mesmo que estivesse inteiramente submetida ao seu arbítrio, jamais poderia extrair daí uma lei universal determinada e firme para concordar com esse conceito vacilante e, assim, com o fim que cada qual se propõe arbitrariamente. [...] o ser humano jamais atingiria o que entende por felicidade e que, de fato, é o seu próprio fim último da natureza (não o fim da liberdade); pois a sua natureza não é do tipo que, em termos de posse e fruição, pare em algum ponto e se dê por satisfeita. [...] um equívoco achar que a natureza o tomou como seu preferido especial e, acima de todos animais , favoreceu-lhe com sua benevolência; sendo antes o caso que ela não o poupou, tão pouco quanto a qualquer outro animal, sendo antes o caso que ela não o poupou, tão pouco quanto a qualquer outro animal, de seus efeitos devastadores [...]; e, mais ainda, que o conflito nas suas *disposições naturais* – manifestando-se em pragas inventadas por ele mesmo para si e para os demais de sua espécie, pela opressão da dominação, pela barbárie das guerras etc. – o coloca em um tal situação de miséria, e ele mesmo trabalha de tal maneira na destruição de sua própria espécie, que mesmo que a mais beneficente natureza fora de nós tivesse por fim a felicidade de nossa espécie, este fim não seria atingido em um sistema de fins na terra, pois a natureza em nós não lhe seria receptiva. (*KdU*, AA 05: 430-431; trad. p.327-328)

A ideia de felicidade – dada sua condição subjetiva material – não poderia se concretizar de modo perene caso fosse estimada como finalidade última do ser humano. No entanto, a noção de cultura como fim último parece cumprir as condições assertivas sobre o destino da espécie humana, isto se evidenciaria pautando-se nos seguintes elementos da noção de cultura, a saber, (i) primeiro quanto a posição do ser humano como ente racional capaz de se propor fins, ao passo que os demais seres não possuem tal capacidade. Depois, quanto a (ii) propensão nas ações mediadas pela razão, assumindo efeitos diretos e indiretos em relação ao meio em que ele vive. Por último, o fato de condicionar (iii) a assimilação dos pressupostos ou valores exigidos como fundamentos e ao mesmo tempo como mobilizadores para desenvolver as potencialidades da sociedade humana segundo uma intencionalidade prévia – porém, importante demarcar que pelo fato das sociedades serem complexas, nem sempre aquela intencionalidade é explicita ou coesa.

Esses elementos que a noção de Cultura traz consigo são extraídos em dois excertos da ***KdU***. O primeiro trecho trata da posição do ser humano frente a outras coisas da natureza, bem como da condição de assenhoramento das ações humanas exercidas sobre o ambiente e às coisas – situação i) e ii) expostas acima. Já o segundo trecho, se refere a noção de cultura assumida pelo autor da terceira *Crítica*, ou seja, além de instaurar e justificar os requisitos que servem de guia de postura (meta atingir) a ser almejada pela humanidade

em geral – resgatando a situação ii) e propondo a iii), – esta última também traz consigo a função justificadora das que lhe antecedem, tal como se verifica a seguir:

> O ser humano é mesmo, portanto, somente um membro na cadeia de fins da natureza; é um princípio em relação a muitos fins, é verdade, para os quais a natureza parece tê-lo destinado em suas disposições, na medida em que ele mesmo os persegue, mas é também um meio para a conservação da finalidade no mecanismo dos demais membros. Como o **único ser na terra que possui entendimento**, portanto uma faculdade de **voluntariamente colocar-se fins para si mesmo**, ele **é o legítimo senhor da natureza e**, se esta é considerada um sistema teleológico, **ele é o fim último da natureza no que diz respeito à sua destinação**; sempre **sob a condição, todavia, de compreendê-lo e ter vontade de dar a ela e a si próprio uma tal relação final que possa ser satisfeita por si mesma** independentemente da natureza, [...] (*KdU*, AA 05:431; trad. p.328 – **grifo meu**)

Ainda,

> [...] porém, onde ao menos devemos situar, no ser humano, aquele *fim último* da natureza, temos de procurar o que a natureza consegue fazer para prepará-lo para aquilo que ele tem de fazer ele mesmo para ser um fim derradeiro; e separar isso de todos os fins cuja possibilidade se baseia em coisas que só podem ser esperadas da natureza. [...] De todos os seus fins na natureza, somente resta, portanto, a condição subjetiva formal, a saber, a aptidão para **colocar-se fins em geral para si mesmo** e (independentemente da natureza em sua destinação final) utilizar a natureza como meio em conformidade com as máximas de seus fins livres em geral [...] A **promoção da aptidão de um ser racional para quaisquer fins em geral** (em sua liberdade, portanto) **é a cultura**. Assim, somente a cultura pode ser o fim último eu o ser humano tem razões para atribuir à natureza em relação à espécie humana (e não sua própria felicidade na terra, nem tampouco ser **a ferramenta mais perfeita para promover ordem e harmonia** na natureza irracional fora dele) (*KdU*, AA 05:432; trad. p.328-329 – **grifo meu**).

A justificativa da posição do ser humano frente aos demais seres busca preparar o caminho para asseverar a cultura, enquanto meio para exigência da moralidade que o texto trará na sequência (§84). Essa posição é reivindicada sob o pano de fundo do conhecimento, o que se pode verificar pelas figuras das faculdades do conhecimento (entendimento e razão) que Kant evoca ao explicitar o homem como "[..]único ser na terra que possui entendimento, portanto uma faculdade de voluntariamente colocar-se fins para si mesmo [...]" (*KdU*, AA 05:431; trad. 328).

Por compreender que a racionalidade invoca a noção de ordenamento, ou de um todo organizado, imprime-se no ser humano (ser que é apresentado como sendo um organizador, por natureza) esta característica (que é a racionalidade) como posição e condição humana, em detrimento das inclinações animais assimiladas da natureza. Essa elaboração defende que somente um ser que postula finalidade as coisas produzidas pela natureza, apenas ele em seu propósito último pode refletir e chancelar, o *telos* da própria natureza como um sistema de fins.

Se lhe é possível pautar qual a finalidade das coisas, parece um caminho bastante alicerçado, o qual dificilmente se poderá negar-lhe, assumir a conduta das ações (tendo em vista se tratar do agir humano, sabe-se que essas ações serão circunscritas a pelo menos uma cultura) que visam atingir os fins propostos. Tomada como base a razão pura prática, sabendo que as ações devem pautar-se no imperativo da moralidade, a qual dita a execução do agir sob a condição do fim em si mesmo, então somente um ser que é capaz de pensar e propor fins a si mesmo, cumpre os requisitos para ser o fim último da natureza. Tal ser, também se veria sob a condição de "o legítimo senhor da natureza" (*KdU*, AA 05:431; trad. p.328).

Mas para além da competência em "colocar-se fins em geral para si mesmo" (Idem), o ser humano o faz, segundo sua destreza. Sob estes termos, Kant estabelece aqui os pressupostos da aptidão [*Tauglichkeit*] e da habilidade [*Geschickkeit*] que justificariam a cultura como fim último do ser humano. Esses pressupostos tendem a funcionar como princípios elementares e ao mesmo tempo capazes de mobilizar o ser humano em sua tarefa diante da natureza, isto é, como condições para o sujeito imprimir uma finalidade à natureza e a si próprio. Aqui se apresenta a noção de cultura [*Cultur*] que, segundo Kant, mostra-se como o instrumento necessário na promoção do ordenamento dos seres da natureza sob uma condição harmônica entre eles.

Há uma importante distinção que Kant busca apontar quanto a especificidade de cultura a servir ao fim último da natureza. O autor da ***KdU*** nega que qualquer cultura cumpra adequadamente o papel a se prestar como fim

último da natureza. Por isso, aponta o cultivo da "habilidade[24]" [*Geschicklichkeit*] como "[...]melhor condição subjetiva da aptidão [*Tauglichkeit*] para promover fins em geral [...]". Todavia, reconhece que apenas a habilidade não tem poder de determinar as escolhas em vistas dos fins, pois ela não é capaz de "promover a *vontade*" [*Willen*] (*KdU*, AA 05:431; trad. p. 329). Buscando se livrar desse empecilho, Kant então cogita a "cultura do treinamento [*Zucht*] (disciplina)" como último meio de condicionar à aptidão, não sem antes ressaltar os pormenores que incorrem desta opção de cultivo, a saber:

> [...] A última condição da aptidão, a que se poderia chamar cultura do treinamento (disciplina), é negativa e consiste na libertação da vontade em relação ao despotismo dos desejos, pelo qual nos tornamos **presos a certas coisas da natureza**, incapazes de escolher por nós mesmos, **deixando transformar-se em correntes os impulsos que a natureza nos deu** como meros fios condutores **para não negligenciar ou mesmo ferir a animalidade em nós**, ao passo que somos livres o suficiente para reforça-los ou afrouxá-los, na medida em que os fins da razão o exijam (*KdU*, AA 05:431; trad. p. 329 – **grifo meu**)

Sobre a cultura do treinamento [*Zucht*], propriamente dita, ou da disciplina, será tratada (na Parte II – A Formação do sujeito para Cultura) de modo mais detalhado na análise do texto **Sobre a Pedagogia**[25] (1803). O que se quer ressaltar, por ora, com os destaques do trecho acima, decorre primeiramente do fato de Kant não expor de modo compreensivo o que seriam as "certas coisas da natureza" as quais poderiam, por imposição dos desejos, formar correntes sobre nós. Porém, é de suma importância o fato de o autor assumir a condição humana também irracional, afirmada na expressão da "a animalidade em nós" (*KdU*, AA 05:431; trad. p. 329).

A cultura do treinamento é negativa porque cerceia a animalidade (manifestação de impulsos sem o âmbito da razão para condicionar as ações), porém importa compreender que aquilo que o autor entende por animalidade não é extirpado da condição humana. Por isso, exatamente por meio do exercício da vontade dá-se maior ou menor vazão aos impulsos que a natureza, enquanto

---

[24] Em ambas as traduções da terceira *Crítica*, tanto a de Costa Matos como a de Valério Rohden trazem a expressão "cultura da habilidade", embora no original (*KdU*, AA 05:431) tenhamos somente o termo '*Geschicklichkeit*' transliterado como 'habilidade', logo não há o indicativo da "habilidade" enquanto um tipo de cultura em sentido especial.

[25] O texto em questão será tradado mais especificamente na 2ª parte deste trabalho.

totalidade dos fenomênica dos objetos, depositou em nós (à guisa de sua técnica, logo como arte). Tomemos o trecho acima ao par do seguinte excerto da ***IaG***:

> [...] Os homens, enquanto indivíduos, e mesmo povos inteiros mal se dão conta de que, enquanto perseguem propósitos particulares, cada qual buscando seu próprio proveito e frequentemente uns contra os outros, seguem inadvertidamente, como a um fio condutor, **o propósito da natureza**, que lhes é desconhecido, e trabalham para sua realização [...] (***IaG***, 04:17; trad. p. 4)

Ora, segundo os dois textos, parece que quando os seres humanos são impelidos por seus impulsos mais íntimos e acreditam buscar seus interesses particulares, inadvertidamente concorrem para atingir a meta que a natureza lhes inculca. Mesmo ocupados de interesses singulares, terminam evidenciando – de modo não intencional –, o ordenamento harmônico que a natureza (totalidade dos fenômenos) perfaz em toda sua criação (técnica da natureza).

Nesse processo, a cultura como fim último do ser humano (este como fim da natureza), pareceria ser o caso de uma cultura da instrução a se colocar como meio para alcançar o fim proposto. De modo que, essa cultura se perfaz a partir movimentos, que poderíamos denominar ilusões projetivas[26]. Primeiramente, filtram-se os impulsos recebidos da natureza, depois direcionando-os para pontos focais (objetos ou situações alvo), em seguida, providenciam-se situações idealizadas a fim de praticar o que se apreendeu. Por último, avaliando a eficácia da instrução aplicada, ela será corrigida, aperfeiçoada ou reproduzida em razão dos objetivos que se pretende.

No que tange o cultivo da habilidade [*Geschicklichkeit*], as condições[27] de sua efetivação são nítidas para Kant, embora ainda não o sejam para nós. Essas condições, a saber, correspondem a "desigualdade [*Ungleichheit*] entre os homens"; "a *sociedade civil* [*Gesellschaft*]" mediante um "todo *cosmopolita*"

---

[26] Entendo por ilusões projetivas, as noções nos quais se performam situações futuras, tendo por base elementos culturais do presente e do passado, sendo que o estado para performar é dado de modo intuitivo (sem mediação categórica) num primeiro momento, ou seja, sem crítica ou reflexão. Posteriormente, avalia-se a performance a fim de se estabelecer sua adequação ou inadequação diante da situação projetada.

[27] Os termos indicados como condições (*sociedade civil*, todo *cosmopolita* e a guerra) serão mais amplamente debatidos no capítulo seguinte, a partir de outros textos (***IaG***, ***Anth***. entre outros) que são mais propícios a discussão, tendo em vista que Kant, na ***KdU***, não aprofunda nenhuma destes conceitos (o que parece bastante coerente, pois não compõem peças-chaves no objetivo do texto).

[*weltbürgerliches*] e, na ausência deste último, “a guerra [...] a qual, mesmo sendo um esforço inintencional dos seres humanos [...], se não para promover, ao menos para preparar a legalidade com a liberdade dos Estados e, assim, a unidade de um sistema moralmente fundado; [...]” (*KdU*, AA 05:432-433; trad. p. 329-330). A guerra, neste caso, seria mesmo um dos incentivos a fomentar o desenvolvimento mais elevado das aptidões a serviço da cultura.

Se devemos ter em mente que a desigualdade entre os homens se apresenta como condição para o cultivo da habilidade – como condição subjetiva da aptidão para fins –, então não podemos descuidar em observar que junto ao “progresso [*Fortchritte*] da cultura [...] as calamidades crescem com igual força em ambos os lados” (*KdU*, AA 05:432; trad. p. 329). Estes “lados” não são outros, senão o dos homens que se dedicam à cultura (a compor a classe dos superiores [*hören*]), contrapondo-se àqueles que tratam da manutenção das condições de vida de uma maneira mecânica.

O que não pode deixar de nos alarmar é que, justamente devido à condição de desigualdade, embora ela fomente o desenvolvimento cultural rumo ao progresso, parece que também ela se encontra como um dos fundamentos da sociedade humana, a exemplo das noções de sociedade civil, cosmopolitismo e até mesmo à guerra. Eis o ponto que não podemos nos afastar: a noção de cultura exposta em Kant se sustenta sob princípios, dentre os quais a ideia de desigualdade [*Ungleichheit*] entre os homens ocupa a centralidade dos argumentos. Isto implica, sem maiores problemas, em uma obviedade, ou seja, dizer como as coisas são e não como deveriam ser. Todavia, o intrigante é constatar, como nos parece, que os demais princípios (sociedade civil, todo cosmopolita e a guerra), cumprem a função de gerir esta desigualdade; logo, não se trata da elaboração de meios para sua supressão.

Quanto ao cultivo voltado a disciplinar as inclinações[28] humanas, ou seja, a cultura do treinamento [*Zucht*], se faz necessária tendo por meta a Cultura [*Cultur*] – “[...] promoção da aptidão de um ser racional para quaisquer fins em geral (em sua liberdade, portanto) [...]” (*KdU*, AA 05:431-; trad. p. 328). Assim o seria, porque no que diz respeito às inclinações, mesmo sendo estas segundo nossa disposição natural, isto é, cumprindo a finalidade da natureza, não deixam

[28] No texto “disciplina das inclinações” [*Disciplin der Neigugen*] (***KdU***, AA 05:433; trad. p. 330).

de ser um obstáculo ao "desenvolvimento da humanidade" em nós. Dessa feita, buscando incrementar a humanidade em nós mesmos, carecemos da cultura (como fim último da natureza) angariando meios de propiciar uma "formação [*Ausbildung*] que nos torna receptíveis a fins mais elevados do que aqueles que a própria natureza é capaz de fornecer" (*KdU*, AA 05:433; trad. p. 330).

O excerto do texto kantiano, nesse ponto, recorre ao menos a dois aspectos (de modo virtual e de modo real) presentes na natureza humana. Isto porque, ao falar de desenvolvimento da humanidade, Kant indica, por um lado a acepção da humanidade influenciada apenas da animalidade sob condições das inclinações[29] (virtualmente), por outro (sob os auspícios da formação) ao tomar contato com "a aptidão para fins elevados" [*Zwecken höheren*] (realmente), a humanidade desenvolver-se-ia verdadeiramente como seria o caso de um ser dotado de razão e que possui capacidade de entendimento, atribuições estas que se verificam presentes na espécie humana.

Sobre isso, Kant assevera que

> [...] o fim da natureza em extrair cada vez mais da crueza e veemência das inclinações que pertencem mais à animalidade em nós e na maior parte dos casos se opõem à formação para a nossa destinação mais elevada (as inclinações à fruição), abrindo assim espaço para o desenvolvimento da humanidade. As belas artes e as ciências, que, através de um prazer universalmente comunicável e da polidez e refinamento requeridos pela sociedade, tornaram o ser humano se não moralmente melhor, ao menos mais civilizado[30], extraem muito da tirania dos impulsos sensíveis, assim preparando o ser humano para uma dominação em que somente a razão deve ter poder; ao passo que os males que nos são infligidos em parte pela natureza, em parte pelo insuportável egoísmo humano, ao mesmo tempo fomentam, ampliam e fortalecem as forças da alma para que não sucumbam a eles, permitindo-nos sentir assim a aptidão[31] para fins elevados que reside oculta em nós [...]" (*KdU*, AA 05:433; trad. p. 330-331).

Uma imagem, a dimensionar a importância da cultura para Kant, pode ser construída a partir nota de página ao final do §83 da terceira *Crítica*. Porque, por

---

[29] Entendendo por condicionantes às inclinações e elas mesmas, não apenas os impulsos fisiológicos da manutenção, desenvolvimento e reprodução da espécie; mas também o "excesso de males que o refinamento do gosto, chegando a idealizá-los, e mesmo o luxo na ciência, como alimento para a vaidade, [...]" (***KdU***, AA 05: 433; trad.; p.330).

[30] A expressão aqui se inscreve: "*doch gesittet machen*" (***KdU***, AA 05: 433; trad.; p.331); sendo possível tomar este "*gesittet*" a indicar "bem-educado", "decente", ou manter "civilizado" como traz o texto.

[31] O termo presente é uma tradução para a palavra "*Tauglichkeit*" do alemão. Podendo ser compreendido também como: disposição, capacidade, competência, envergadura, adequação, idoneidade.

meio dessa o autor vislumbra como o ser humano se percebe e pauta sua vida (em termos gerais), ou como necessitaria se perceber. Isto é, tendo em mente que

> [...] Nada resta, portanto, senão o valor que nós mesmos atribuímos à nossa vida por meio daquilo que não apenas fazemos, mas também daquilo que fazemos conformemente a fins, de maneira tão independente em relação à natureza, que mesmo a existência da natureza só pode ser um fim sob essa condição. (*KdU*, AA 05:434; trad. p.331)

Desse modo, o desenvolver humano estaria destinado ao que de fato a natureza lhe dotou, ou seja, as condições elementares para servir de fim último da natureza. Mas isso, sob a condição de ao buscar seu fim último em si mesmo, o ser humano se desenvolver a ponto de "ofertar" à natureza uma compreensão dela mesma, porém que somente é possível quando a natureza está submetida à cultura (fim último do ser humano). Ao fim e ao cabo, o §83 da *KdU*, expõe que a natureza, sem o intermédio da cultura humana, é sem sentido.

Até aqui buscamos enfatizar como, por meio da segunda parte da obra ***KdU***, se justificaria o conceito de cultura como fim último do homem, nos moldes da definição kantiana. No entanto, nos resta expor que ao longo da terceira *Crítica* (como um todo), e principalmente em sua primeira parte, o mesmo conceito cultura [*Cultur*] recebe usos tão distintos que não nos permitiria facilmente delinear como Kant chegou à definição de cultura como promoção da habilidade de seres racionais para fins em geral – ou seja, em acordo com sua liberdade (*KdU, AA 05:*431; trad. p.328). Sendo assim, passamos agora a evidenciar as maneiras e as possíveis inferência que Kant mobiliza para a noção de cultura, na *Crítica da faculdade de julgar estética*.

3. CULTURA E A FACULDADE DE JULGAR ESTÉTICA

A noção de cultura, apesar de demarcar seu espaço desde o Prefácio à Primeira edição da **Crítica da faculdade de julgar** (1790), não se apresenta como um conceito central kantiano na investigação da faculdade de julgar estética (*KdU*, AA 05:170.6; trad. p.69). Kant se vale do termo *Cultur*[32], no referido momento, para destacar exatamente que: o "cultivo do gosto" não está (ao menos não em primeiro plano) nos seus interesses. De tal modo que, na *Crítica da Faculdade de Julgar Estética*, que compõe a primeira parte da ***KdU***, Kant evidencia que sua busca se delimita em investigar a faculdade do gosto (como faculdade do julgamento sobre a beleza). Portanto, pode-se afirmar que o projeto investigativo não é realizado em favor de uma espécie de cultura do gosto, que tenha como meta estipular ou determinar os preceitos para o gosto, longe disso. A questão kantiana refere-se a como problematizar o gosto em razão de responder qual a condição de possibilidade dos juízos estéticos.

Para Daniel Omar Perez (2008), em sua interpretação semântica da terceira *Crítica*, o problema de Kant se refere à doação de sentido às proposições reflexionantes. Trata-se, segundo Perez, de um problema da "maturidade da etapa crítica"[33], a saber, que a reflexão surge como problemática no centro da questão sobre a significação[34]. Portanto, caberia à ***KdU*** investigar as proposições reflexionantes visando a doação de sentido delas, especificando-as em proposições reflexionantes estéticas, num primeiro momento. Depois, a mesma tarefa se aplicaria às proposições reflexionantes teleológicas. Isto tudo,

---

[32] É importante distinguir que o conceito de cultura que buscamos explorar, no alemão é grafado por Kant pelo termo *Cultur*, de modo que as traduções das obras kantianas ou de outros autores que comumente vertem o termo alemão *Bildung* por cultura, figuram em nossa exposição transcrito por "formação". Quando este não for o caso, traremos a especificidade indicada. Ambos os termos alemães, a saber, *Cultur* e *Bildung* são empregados na ***KdU*** com sentidos muito similares, em que ambos guardam relação com a noção de cultura.

[33] Sobre a reflexão ser ou não um problema somente da maturidade em Kant, Cf. LONGUENESSE, B. **Kant and the Capacity to Judge: Sensibility and Discursivity in the Transcendental Analytic of the Critique of Pure Reason.** Charles T. Wolfe, trans. Princeton: Princeton University Press, 1998.

[34] Perez (2008, p. 247s) defende que as três críticas kantianas essencialmente se constituem a partir de um único problema central que busca investigar "como são possíveis os juízos sintéticos a priori". Contudo, a especificidade de cada uma delas é que a ***KrV*** se detém ao aspecto teórico dos referidos juízos, ao passo que a ***KpV*** se debruça em relação aquilo que buscam determinar o âmbito prático que decorrem deles, por fim, a ***KdU*** se atém a condição da mesma espécie de juízos, porém em proposições reflexivas estéticas e reflexivas teleológicas. Cf. PEREZ, Daniel O. **Kant e o problema da significação**. Curitiba: Champagnat, 2008.

sob três diferentes maneiras de se abordar o objeto em questão, a saber, o objeto como organismo, como sistematicidade natural (mecanicismo) e, por último, a própria "natureza como um sistema de fins" (PEREZ, 2008, p. 248-9).

De modo substancialmente distinto do que Perez (2008) propõe sobre a natureza do problema dos juízos reflexionantes, Henry Allyson (2001), entende que a terceira *Crítica* detém um papel substancial na epistemologia kantiana. Em seu livro, **Kant's theory of taste**, Allyson (2001, p.6s) demonstra que antes mesmo da ***KdU***, o trabalho de Kant sobre o sentimento da beleza e do sublime, **Observações sobre o sentimento do belo e do sublime**[35] (1764) – *Beobachtungen über das Gefühl des Schönen und Erhabenen* (***GSE***) – traz importantes proposições acerca do belo e do sublime, de modo a inferir que ali se encontrariam pistas de como a temática do gosto se apresenta de maneira dinâmica ao longo da filosofia de Kant. E uma leitura mais detida acerca do sentimento de prazer e desprazer que mobiliza o gosto, para Allyson (Ibidem, p.4) permitiria entender que a discussão sobre o gosto contida em ***GSE*** dá impulso para investigação dos princípios que permitem compreender as disposições e processos das faculdades da mente.

Kant, nas ***GSE***, direciona sua argumentação para a universalidade do sentimento que permite ou condiciona o gosto. Kant ao fazer isso, segundo Henry Allyson (2001), permite-se enfatizar a natureza social do gosto. Exatamente na investigação desta dimensão social do gosto, mencionada no trabalho de 1764, que a terceira *Crítica* avança (ALLYSON, 2001, p.4). Embora, nas ***GSE***, a análise do sentimento moral como fundamento do gosto revele um autor demasiadamente condicionado a interpretação da tradição britânica (como muitos de seus contemporâneos), como se o gosto fosse o sentimento que fundamenta a moralidade.

Segundo Henry Allyson (Idem), o avançar da ***KdU*** não resulta em estabelecer as condições de possibilidades dos juízos estéticos e teleológicos, mas sim, em compreender que o princípio da faculdade de julgar, enquanto juízo reflexionante (concebido em função de compreender os juízos sobre o belo e o sublime), é central na epistemologia kantiana. Isto se evidenciaria ainda mais

---

[35] Deste ponto em diante será utilizada a abreviação ***GSE***, para indicar a obra ***Observações sobreo sentimento do belo e do sublime***.

nos últimos trabalhos do filósofo de Königsberg, indicando o papel da Reflexão em seres racionais.

Ainda de outra maneira, Murray (2015) analisa a terceira *Crítica*, ao abordar a discussão da preocupação estética kantiana, fazendo um detalhado caminho que se inicia na discussão sobre a moralidade travada a partir da acepção estética de Rousseau[36], mas que chega em uma definição bastante diferente do genebrino. Em grande medida, Murray (2015) se pauta na perspectiva de análise adota por Henry Allyson (2001). Contudo, o primeiro interpela o texto da ***KdU*** a fim de fazê-lo convergir para a cultura como possibilidade justificável em favor do aperfeiçoamento moral, ao passo que o último comentador, atendo-se à primeira parte da terceira *Crítica*, aponta como a obra deve ser analisada segundo fins epistemológicos (como procuramos indicar). Para Allyson (2001), a questão do gosto (que ocupa detém praticamente toda sua análise), se encontra subsumida às condições de possibilidade do saber acerca do gosto e do sublime, fazendo com que o comentador se ausente da discussão sobre a faculdade de julgar teleológica.

A tese de Murray (2015), em última instância, está em demonstrar que a busca e a fruição do prazer estético (segundo a acepção que Kant defende na ***KdU***) auxiliam na preparação do terreno para cultivo da natureza humana em sua racionalidade. Pois, Kant entenderia que a fruição do belo exige um afastamento dos instintos da animalidade presentes no indivíduo, por conseguinte, isto promoveria no homem um afastamento em relação às inclinações (MURRAY, 2015, p. 22-25).

O que Murray busca demonstrar, porém às vezes de modo impreciso, é que o juízo de gosto e o próprio gosto favorecem o cultivo moral do homem. Todavia, ainda que isto seja relevante, deve-se delimitar o alcance da proposta de Peter Murray (2015) dentro da análise dos estudos kantianos. Pois, não cabe perder de vista que a crítica da faculdade de julgar estética não trata de encontrar ou estipular uma função à beleza ou ao juízo de gosto, para além da finalidade

---

[36] Rousseau, em seu **Discurso sobre as ciências e as artes** (1750), responde negativamente à questão central propostas pela Academia de Dijon, a saber, se ao estabelecer as artes e as ciências e das artes a sociedade corrobora para corromper ou purificar aos costumes. Principalmente ao destacarmos o início da segunda parte deste discurso, no qual o autor explicita que “As ciências e as artes devem seu nascimento aos nossos vícios”. (ROUSSEAU, 2001, p.11). Cf. ROUSSEAU, J.J. **Discurso sobre as ciências e as artes**. Disponível em: site/livros_gratis/ciencias_artes.htm. 31/8/2001. Acesso em 28/10/2018.

que lhe é própria, a saber, uma finalidade sem fim (da qual trataremos adiante) desprovida de qualquer interesse.

Essa proposta, assumida com cautela, pode auxiliar em dimensionar qual objetivo da análise do gosto, que já se encontra assumida no próprio texto da *KdU* (§41) – *Do interesse empírico pelo belo* –, admitindo que:

> [...] é apenas em sociedade que lhe ocorre ser não apenas um ser humano, mas também, a seu modo, um homem fino (o começo da civilização). Pois é assim que se julga aquele que é inclinado e apto a comunicar aos demais o seu prazer, e a quem o objeto não agrada se ele não pode sentir com os demais, em sociedade, a satisfação com esse objeto [...] todas essas coisas vão ganhando importância na sociedade e se ligando a grandes interesses, até que finalmente a civilização, tendo atingido seu ponto mais alto, faça dessas formas quase que a obra prima da inclinação cultiva [*verfeinerten Neigung*], e só dê valor às sensações na medida em que podem ser universalmente comunicadas; [...]
> Esse interesse, indiretamente atrelado ao belo pela inclinação à sociedade, portanto empírico, não tem contudo para nós, aqui, a menor importância, pois só nos importa verificar o que pode ter uma relação a priori, ainda que indireta, ao juízo de gosto. (*KdU*, AA 05:297-298; trad. p.195).

A senda aberta por essa argumentação para perspectiva em favor da moral opera como possibilidade signatária (intencional ou acidentalmente) de uma espécie de acordo possível sobre a cultura. Todavia, não se pode utilizar da fruição do prazer estético como se fosse o melhor meio para desenvolver as habilidades referentes ao juízo de gosto. Se empregada a fruição estética como meio de desenvolvimento ou acesso à cultura, então requer reconhecer que se trata de uma destinação periférica da crítica da faculdade estética. Porém, ainda que de modo tímido a cultura se apresentaria como possibilidade do processo formativo humano. Se isso estiver correto, então a cultura poderia servir, como se espera à frente, como meio que permite investigar de modo mais elaborado a questão antropológica, a saber: o que é o homem?

Em uma busca para demonstrar a possibilidade da cultura como mediação para moralização, a partir da interpretação da ***KdU***, há se ter cuidado para não cometer dois equívocos. O primeiro e mais comum diz respeito ao fato de que ao abordar a cultura sob uma ótica privilegiada – considerando-a de maneira a operar como determinante para o sujeito desenvolver sua moralização –, incorre o deslize de torná-la condição para a moralidade. O segundo lapso, de caráter mais analítico, decorre do fato de não procurar definir em nenhum

momento, qual de fato é a noção de cultura empregada por Kant. Este segundo ponto termina por tornar um conceito problemático em algo homogêneo e até mesmo unívoco. Isso faz com que os enunciados sobre a cultura como meio para o desenvolvimento do senso moral, pareçam mais juízos de uma faculdade de julgar determinante, o que contradiz a natureza judicativa reflexionante ou o valor regulativo dos juízos sobre a cultura.

Para bem empregar a definição do que vem a ser cultura para Kant, na ***KdU***, a partir do § 83, como sendo a promoção da habilidade de um ser racional em elaborar fins (em acordo com a liberdade) é preciso demonstrar antes que, além da acepção estética, existem diferentes noções de cultura ao longo da terceira *Crítica*. Também, apontar que nem sempre parece possível atribuir o sentido a todos os momentos em que o termo cultura [*Cultur*] se apresenta. Sobretudo, requer ter em mente que a definição de cultura é uma proposição reflexionante da faculdade de julgar teleológica, a qual não deixa de ter em conta a faculdade de julgar estética, porém não se determina por esta.

Com isso em mente, quando se busca estabelecer a cultura como mediania em favor da moralização do homem, se admite a possibilidade em conformar o modo pelo qual a conduta do ser humano precisa estar pautada, a fim de que suas ações, embora não possam ser julgadas sob o caráter eminentemente prático, ou seja, determinadas moralmente, precisam ser abordadas estética e teleologicamente. Pois, a representação dos objetos ou situações subsumidas ao ajuizamento estético e teleológico apontam para uma noção, assumida pela humanidade, cujo estofo se encontra na própria oferta daquele objeto à reflexão. A título de exemplo, ao se afirmar que a coragem é algo a ser cultivado e é um valor moral, faz-se importante para cultura ressaltar atividades e situações que mobilizem para dispor a coragem nos sujeitos, a destacar as benesses que um sujeito corajoso pode promover na comunidade. Contudo, não caberia a cultura julgar determinando o medroso ou o temerário como maus indivíduos, porém seria oportuno apontar as condições e experiências que incorrem nas vivências destes dois últimos sujeitos.

Ao trazer à tona a ideia de cultura sob uma ótica afirmativa, Kant elenca as características que compõem o juízo de gosto buscando tematizar a independência do juízo de gosto puro frente às emoções e atrativos. (*KdU*, AA 05:225s; trad. p.121s). O filósofo de Königsberg destaca a especificidade dos

juízos estéticos empíricos e os juízos estéticos puros[37], tratando de esclarecer que somente os últimos podem ser de fato juízos de gosto.

> No que diz respeito, porém, à beleza que é atribuída ao objeto devido à sua forma, e que, segundo se crê, poderia ser facilmente aumentada por atrativos, eis aí um erro comum e muito prejudicial ao gosto genuíno (não corrompido e bem fundamentado), por mais que se possa acrescentar atrativos ao lado da beleza para, à parte a satisfação estrita, reforçar o interesse da mente pela representação do objeto, servindo assim ao gosto e a seu cultivo, sobretudo quando ele ainda é cru e pouco exercitado. Mas eles efetivamente prejudicam o juízo de gosto quando chamam a atenção para si como fundamentos do julgamento sobre a beleza (*KdU*, AA 05: 225; trad. p. 121).

Nesse caso, a noção de cultura está relacionada à maneira pela qual o gosto precisa ser promovido, seja ascendendo ou desenvolvendo mais a capacidade de julgar esteticamente, isto é, deixando para trás um gosto ainda "cru e pouco exercitado" [38], a fim de adquirir ou adotar um gosto autêntico pela bela forma. Sobre isso, cabe pensar em termos de um gosto que se apresentaria como genuíno equiparado à noção de cultura, ao passo que esta última iria servir como guia daquele gosto, como aquilo que conduz ao juízo de gosto. Se assim for, pode-se pressupor que este parâmetro conceitual, ao qual a noção de cultura aqui se remeteria, guarda uma relação direta àquilo que é chamado de gosto genuíno e que se opõem ao gosto rude ou pouco exercitado, como afirma Kant (*KdU*, AA 05:225; trad. p.121). Mas, por qual motivo Kant necessita estipular uma cultura do gosto genuíno ou autêntico (não corrompida e bem fundamentada) que detenha relação com o juízo estético, mais especificamente, com o juízo estético puro? O que se pretende alcançar ao se empregar o conceito de *'Cultur'* nestas circunstâncias?

Em primeiro lugar, aparentemente esta demarcação kantiana daria conta da distinção entre os indivíduos e as classes que possuem ou são formadas a partir dessa cultura do gosto genuíno, daqueles outros sujeitos e agrupamentos sociais que não poderiam reivindicar a acepção de cultura da mesma maneira que os primeiros, mas apenas por uma oposição àqueles. Isto, ao nosso

---

[37] Lê-se em Kant que: "Juízos estéticos, podem, [...] ser divididos em empíricos e puros. Os primeiros são aqueles que enunciam agrado ou desagrado, ou últimos são aqueles que anunciam a beleza acerca de um objeto ou do seu modo de representação; aqueles são juízos dos sentidos (juízos estéticos materiais), estes (enquanto formais) são os únicos a constituir propriamente juízos de gosto" (KdU, AA 05:223; trad. p. 120).

[38] *KdU*, AA 05:225; trad. p.121.

entendimento, parece resultar em adotar a acepção de cultura como ideia fundante na identificação e distinção de classes. Diferenciando assim os sujeitos que cultivam o gosto genuíno (ainda que não explicite o que lhe qualifica desta forma), do grupo de sujeitos que se atem apenas ao gosto pouco exercitado – sem caracterizar quais seriam as atividades e suas respectivas constâncias para definir o gosto deste último tipo.

Em segundo lugar, a noção de cultura junto aos juízos estéticos procede de modo a hierarquizar quais objetos nas artes seriam dignos de serem apreciados mediante o referencial de um cultivo genuíno do gosto e quais objetos, por esta mesma prática, não poderiam jamais serem avaliados como pertencentes às artes. Ao menos, não enquanto um valor afirmativo diante da cultura que procuraria relegá-los a um nível inferior no patamar artístico (a título de sub arte ou qualquer coisa que o valha).

Deste modo, nos parece que a primeira noção de cultura que se evidencia na primeira parte da ***KdU*** diz respeito a demarcação de classes. Segundo o autor, com isso se verifica que determinadas classes sociais são incumbidas da tarefa da cultura, enquanto outras classes destinam-se a empresas de resultados mais imediatos, porém, como se espera demonstrar a seguir, menos edificantes à humanidade.

3.1 CULTURA EM FUNÇÃO DA DISTINÇÃO DE CLASSES

Para analisar a noção de cultura empregada por Kant no texto da ***KdU***, a denotar duas classes distintas de sujeitos. A primeira delas se refere aos indivíduos que zelam de modo mecânico ao que é imprescindível à vida (indivíduos estes que compõem a maioria dentre a espécie humana), cuidando da subsistência, desprovidos de uma arte especial. Ao passo que o segundo grupo de sujeitos se volta à comodidade e ao lazer, zelando por coisas menos necessárias, tais como a cultura, ciência e da arte. Sendo que, a diferença principal em ambos os grupos se dá pela “cultura da habilidade” (*KdU*, AA 05: 431-32; trad. p. 329). Isso nos induz a pensar que a composição do tecido social humano se perfaz mediante a presença ou ausência das habilidades individuais. Essas habilidades almejam efetivar condutas das respectivas classes

mencionadas, por meio das ocupações ou papéis a serem desenvolvidos pelos indivíduos de cada classe ou que delas almejam pertencer.

Se esta indução for levada a cabo, isto incorreria em estabelecer que àquele segundo grupo de indivíduos – voltados às atividades "menos necessárias", ou completamente dispensáveis à manutenção da vida do ponto de vista da subsistência material – se fosse permitido recorrer às habilidades peculiares para operar nas instâncias da vida humana que estivessem voltadas à cultura, arte e ciência. O que está em jogo para Kant (*KdU*, AA 05:431-32; trad. p. 329), num primeiro plano, é destacar que os sujeitos das habilidades requeridas à cultura, a ciência e a arte, direcionam e usufruem do trabalho dos demais indivíduos da sociedade – ainda que para isso precisem lançar mão de um expediente de opressão, impondo um trabalho árduo e poucas condições de satisfação ou lazer.

Em outro nível, se apresentará a concepção de cultura como hierarquia entre os indivíduos e suas respectivas classes. Isto porque, as habilidades promovidas nos indivíduos possibilitaram discriminar sujeitos pertencentes às "classes superiores" ou, não sendo possível identificar certas habilidades, como nos afirma Kant, sujeito das "demais classes" (*KdU*, AA 05:431-32; trad. p. 329). Indicando principalmente que, ao submeterem a maioria dos homens à labuta diária, escasso entretenimento e sob opressão, os indivíduos voltados à cultura, propagam na sociedade algo de suas próprias classes.

Há uma tentativa, por parte autor da ***KdU***, em amenizar os efeitos dessa conduta expansionista da cultura das classes superiores, afirmando que a sociedade como um todo termina por acolher o que a cultura das "classes superiores" propicia. Deste modo parece que, para o autor, não haveria problema, ou seria até mesmo adequado (ainda que o preço disso seja a opressão e exigências descabíveis a um determinado grupo), que alguns se beneficiem pelo labor de outrem, sem lhes retribuir de modo justo.

Aparentemente, sob esses termos, não há qualquer dificuldade ou questão humanitária diante do fato de indivíduos das "classes superiores" – aqueles que cuidam da cultura, arte e ciência – subjugarem os demais. Ora, mas ao promover o desenvolvimento da cultura e ciência, não é correto afirmar que esses indivíduos contribuem, sim, com a sociedade e a humanidade em geral? Essa contribuição em si mesma não supera em muito a mera ocupação com a

subsistência? Sem sombras de dúvidas, se esse for o caso, então se deve afirmar que a cultura assume aqui a função de distinguir classes, isto é, estabelecer a linha divisória entre a classe dos que cuidam ou promovem a cultura, dos outros que apenas assimilam-na como concessão ou por permissão. E esse problema salta aos olhos.

A pedra de toque a permitir a distinção social, tendo como referência a cultura, apoia-se na desigualdade entre os homens. Pois, se for correto afirmar que "[...] a habilidade é certamente a melhor condição subjetiva da aptidão pra promover fins em geral [...]" e, por sua vez, a "[...] habilidade não pode ser bem desenvolvida na espécie humana a não ser por meio da desigualdade [*Ungleichheit*] entre os homens [...]" (*KdU*, AA 05:432; trad. p. 329-30); então, a desigualdade (ou disparidade) é o que permite em última instância a aptidão do indivíduo se desenvolver.

Ora, a perspectiva que parece ser apresentada por Kant não parece diferir daquela que qualquer alemão, ou europeu no século XVIII, julgaria parecer o óbvio, a saber, que em uma sociedade hierarquizada é corrente a discriminação de quem são os superiores e os demais, a partir do papel social desempenhado pelo indivíduo ou da área destinada ao trabalho desse sujeito – como o é também o caso da sociedade hodierna. De tal sorte que, não parece haver problema em se pressupor que existam indivíduos dados à cultura e que estes devam suplantar os demais sujeitos. Parece não haver impedimento ou consequência vil, em organizar uma sociedade tendo como ponto de partida a exploração das forças de trabalho de um determinado grupo, desde que o proveito social comum possa ser garantindo a partir desta organização. De modo semelhante, Durkheim[39] indagará se não é o caso de a divisão do trabalho exatamente servir de fundamento à solidariedade social (DURKHEIM, 1999, p.29).

Para evitar equívoco, é preciso questionar em que os sujeitos que cuidam de promover a cultura em seus trabalhos são acertadamente ou equivocadamente chamados de superiores. De modo semelhante, como a noção de cultura serve para distinguir de fato a classe dos homens cultos ou cultivados

[39] Ao expor a problematização que deu origem a seu trabalho, **Da divisão do trabalho social**, Emile Durkheim (1999) evidencia, no *Prefácio* à primeira edição, que sua pretensão investigativa é estabelecer um objeto capaz de tonar compreensível as "[...] relações entre a personalidade individual e a solidariedade social. Como é que, ao mesmo passo que se torna mais autônomo, o indivíduo depende mais intimamente da sociedade?" (Ibidem, p. L).

nas artes e nas ciências, daquela outra classe, a dos chamados ‘homens incultos’, superficiais ou rudes? Há de se indagar ainda, seria admissível dentre os já cultivados propor uma hierarquia, a saber, entre a maioria dos cultos e a figura do gênio?

Para auxiliar na exploração destas indagações torna-se recorrente a obra, **O processo civilizador**[40], de Norbert Elias (1994), pautando-se na importante interface para análise, quando este autor procura diferenciar o conceito de *Cultur* em alemão[41], do termo *civilization*, em inglês, e seu correspondente francês. Isto porque, para esta demarcação conceitual, Elias utiliza a figura de Kant – podendo-se assumir também que ele acata a acepção de cultura kantiana – como parâmetro distintivo entre as classes.

No caso de Elias (1994), é caro a esse autor evidenciar que a distinção estabelecida serve de estrutura para seu tópico principal, como ele mesmo nos esclarece ao dizer: “Este livro tem como tema fundamental os tipos de comportamento considerados típicos do homem civilizado ocidental [...]” (ELIAS, 1994, p.13). Assim, vê-se que a problemática[42] do autor exigiu estruturar sua tese principal de modo a tomar o homem ocidental como um sujeito que se torna culto ou civilizado pela contingência, isto é, de modo acidental. Segundo ele, este processo civilizatório se deu graças ao desdobramento da historicidade das sociedades humanas.

A afirmação do homem ocidental moderno tornado culto, Para Elias (1994) não revela nenhuma essência humana que precisa ser descortinada (desvelada). Porém, refere-se apenas à maneira pela qual o indivíduo – ou um

---

[40] Cf. ELIAS, Norbert. **O processo civilizador**. Trad. Renato Janine Ribeiro. Rio de Janeiro, Jorge Zahar, 1994.

[41] Em nota Elias (1994) destaca a interpretação histórica dos conceitos em questão e a alternância entre a proximidade e afastamento de sentidos para os mesmos. Para nossos propósitos, destacamos a indicação que Elias faz de Conrad Hermann e sua obra, ***Philosophie der Geschichte*** (1870), na qual “se refere a França como o país da ‘civilização’, à Inglaterra como o da ‘cultura material’, e a Alemanha como o da ‘*Bildung* ideal’. A expressão ‘cultura material’ corrente na Inglaterra e França, virtualmente desapareceu do uso alemão comum, ainda que não de todo da terminologia erudita. O conceito *kultur* fundiu-se por completo na fala comum com o que é chamado de *ideale Bildung*. Os conceitos de *kultur* e *Bildung* sempre foram estreitamente relacionados, embora a referência a realizações humanas objetivas tenha se tornado gradualmente mais importante no conceito de *Kultur”* (ELIAS, 1994, p.253).

[42] Elias (1994) entende que se fosse possível um homem ocidental moderno retornar no tempo dentro da mesma sociedade a qual habita, este indivíduo certamente ficaria horrorizado com as condutas de seus concidadãos, pois reconheceria neles costumes tidos por bárbaros, por incivilizados. Diante disso, o problema que Elias se propõe é o de inquirir “[...] Como ocorreu realmente essa mudança, esse processo "civilizador" do Ocidente? Em que consistiu? E quais foram suas causas ou formas motivadoras? [...]” (ELIAS, 1994, p.253).

grupo de indivíduos reunidos sob os mesmos costumes (povo) – conduz suas ações ou posturas pautando-se em modos comportamentais postos em razão de ocasiões fortuitas, eventos os quais terminam por inscrever-se como referências de conduta, embora não de forma estática, mas plasticamente.

Como se afirmou, recorrer à análise de Elias (1994) sobre o uso do termo *Cultur* empregado por Kant[43], permite caracterizar a distinção entre os cultivados dos demais indivíduos da sociedade. Isto porque o autor quer demarcar que o termo em alemão[44] referente à cultura, como Kant o emprega, não cumpre apenas uma função descritiva, mas também valorativa. Ao ser empregado por Kant e qualquer outro burguês alemão de classe média, a noção de cultura serviria para demarcar um estamento social a partir de um modo de vida próprio.

De modo peculiar, a noção de cultura importa aos alemães de classe média ditos "cultivados" nas artes e nas ciências. Isto guarda relação junto a maneira oitocentista (especificamente alemã) de demarcação identitária[45], seja a destacar um indivíduo, uma classe (como aqui se verifica) ou um povo inteiro, como no caso dos alemães. Contudo, a identificação a partir da noção de cultura revela também a completa ausência de envergadura para, com relevância mínima, participar e agir no campo decisório sociopolítico (ELIAS, 1994, p. 28).

A afirmação da desigualdade entre os indivíduos serve de ponto basilar para a noção de cultura, tal como o faz Kant (***KdU***). Pois, ao adotar a noção da desigualdade como modo distintivo a fim de elaborar uma hierarquia não é tomada em si mesma e de modo isolado – tal como nos parece ser o modo de interpretação de Elias (1994) –, mas a desigualdade aqui expressa, pressupõe a dimensão humana da *insociável sociabilidade*[46].

Se pressuposta a noção da insociável sociabilidade dos sujeitos, então se poderia entender que a compreensão sobre esses assume âmbitos distintos, a saber, ora como indivíduos, ora como cidadãos. Subsumidos ao sentido

---

[43] Elias tomo por referências trechos do texto kantiano, **Ideia de uma história universal sobre um ponto de vista cosmopolita** (1784).

[44] No texto de Elias (1994) o termo aparece grafado: *Kultur*, porém resolvemos manter a grafia de Kant na Terceira crítica.

[45] Também se verifica em David Cuche, na sua obra, o mesmo caminho percorrido por Elias. Cf. CUCHE, D. **A noção de cultura nas ciências sociais**. Trad. Viviane Ribeiro. Bauru: EDUSC, 1999.

[46] A noção da insociável sociabilidade compõe a gama de conceitos kantianos a explicitar a interrelação entre homens e cidadãos, a partir do texto, **Ideia de uma história universal de um ponto de vista cosmopolita** (***IaG*** 08.), de 1784.

individual, o sujeito detém a deliberação livre a definir seus conceitos, ações e objetivos sem intervenção de outrem – o que nos permite compreendermos sob a perspectiva do insociável. Contudo, enquanto cidadão, este mesmo sujeito participa da interação e gestão de interesses diversos (seus e de outros). Interesses que buscam direcionar um esforço conjunto para a promoção do tecido social que os diversos compõem – permitindo-nos compreendê-lo sob o signo da sociabilidade.

Portanto, entende-se que a distinção das classes sociais a partir do conceito de cultura, tal como sugere Norbert Elias (1994) utilizando-se de Kant, é equívoca, se a proposta for apenas como uma diferenciação hierárquica discricional. Pois, a cultura como promotora da habilidade na composição em vista de um fim (meta ou objetivo), designa primeiramente que existem interesses distintos dos sujeitos – seja como indivíduos, seja como cidadãos –, sobretudo que estes interesses tendem aos costumes já dispostos socialmente. Com isso, a distinção classista contida na noção de cultura não seria fortuita (contingente), mas elaborada de modo racionalizado a serviço da moral.

Explorar a condição hierárquica que se apresenta no conceito de cultura (também em Immanuel Kant), requer antes buscar estabelecer uma hierarquia entre os interesses dos sujeitos e de suas respectivas classes. Doravante, busca-se demonstrar como Kant fundamenta a distinção do modo pelo qual os diversos interesses se apresentam, ao afirmar que os interesses individuais são distintos dos interesses cidadãos.

3.2 A DISTINÇÃO ENTRE OS “SUPERIORES”

O ponto alto da distinção sociocultural parece repousar naquilo que se observa como desenvolvimento (enquanto sistema produtivo e modos de vida), mais precisamente aquilo que ultrapassa o nível do aceitável enquanto conforto. A cultura que permite ao homem culto viver e gozar do conforto, lhe condiciona uma vida digna, com o necessário para fruição prazeirosa da existência, consciente de suas habilidades (práticas e intelectuais) e responsabilidades para com o legado da humanidade presente e vindoura.

Todavia, perde-se facilmente a dimensão propícia ao desenvolvimento da humanidade quando, segundo Kant (***KdU***), a instância do luxo [*Luxus*], passa a

pautar ou referendar as condutas e medidas para um modo de vida. A concordar com o autor da terceira *Crítica*, o problema aqui dá-se pelo fato de não se observar (no âmbito individual ou coletivo), que a realização ou produção do supérfluo venha a atrapalhar ou mesmo a impedir o necessário para o viver do ser humano em sociedade (*KdU*, AA 05:324; trad. p.222).

No outro extremo disto, ou seja, tudo aquilo que difere radicalmente do luxo, encontra-se a rudeza. Ela se refere, tal como Kant (Idem) nos leva a crer, ao grupamento de homens que não trazem suficientemente consigo a consciência (prática, intelectual e social) das responsabilidades inerentes à humanidade e, muitas vezes, nem mesmo as condições materiais condignas de um modo de viver humano salutar, quer seja este modo de viver individual ou coletivo.

A afirmação de Kant (*KdU*, AA 05:273.28; trad. p.170), ao defender um conjunto de noções ou conceitos que pertencem à cultura, significa apresentar que tais conceitos precisam subsidiar a reflexão e servirem como referência para se pensar o que é culto. Com efeito, faz-se notar que o sentido em diferenciar um modo de vida: do dito "homem cultivado" não se trata apenas de uma caracterização estética, mas se indica com isso, também, uma valoração moral.

Esta delimitação se evidenciaria de melhor forma, na época de Kant, ao se apresentar como possível de se propor uma classe de homens: os não-rudes, também os homens não superficiais ou dos indivíduos não entregues ao luxo. Classe esta que, por um lado, se opõem ao que se pode chamar aquela dos homens simples; porém, de outro lado, também se opõe à classe dos cortesãos.

Quanto à distinção entre estes três tipos de sujeitos mencionados (o homem culto, o rude e o cortesão), o conceito de cultura empregado por Kant, na ***KdU***, representa uma diferenciação hierárquica. A exposição de Edmilson Menezes (2010), em *Moral e vida civilizada*: *notas sobre a avaliação moderna de seus nexos*[47], quando aproxima o conceito de *Cultur* alemão, da acepção de *civilisation* francesa, apresenta (ainda que de modo confuso), como essa distinção ocorre. Pois, para Menezes (2010), a "civilização é uma invenção

[47] Cf. MEZES, apud KANT, 2010, p.45. KANT, I. Começo conjectural da história humana. Trad. Edmilson Menezes. São Paulo: UNESP, 2010.Este texto serve de apêndice à obra kantiana do **Começo conjectural da história humana**, de 1786 (MAM, AA VIII).

francesa" (MENEZES, *apud* KANT, 2010, p.115), tratando-se de um termo empregado pelos alemães somente a partir do século XVIII.

No entanto, tal aproximação parece dificultar a distinção que Kant, na ***KdU***, busca pautar ao empregar a noção de *Cultur* exatamente em contraponto à ideia da civilização. Porque, entendemos que "civilidade" evoca por inteiro à cortesia, que na época de Kant, é tida como "o culto à aparência, ou melhor, consolida-se a engenhosa construção de uma técnica, de um cálculo prudente de viver em sociedade [...]" (Ibidem, p.56). Dito de outra forma, o homem culto kantiano não quer ser tomado por cortesão (ainda que o contrário possa ser verdadeiro). Assim, a acepção kantiana da "cultura" viria garantir esta distinção entre ser culto e cortês.

Ainda que exista uma classificação moralmente hierárquica implícita, referente aos três grupos mencionados acima, é passível de se verificar que, se admitida a abordagem de cunho moralizante, tal como parece apontar a noção de cultura, então uma problematização se impõe: o que permite julgar o modo de vida do homem culto em detrimento dos demais? O modo de vida do homem rude, ou do cortesão, ambos tidos por "inferiores", estão detidos sob qual base argumentativa que permita seguramente aferir suas respectivas inferioridades, em razão de acolher o melhor modo de vida aquele do homem cultivado? Caso não se encontre parâmetros seguros para afirmar a necessidade de hierarquizar os modos de vida referidos, segue-se disto, portanto, que o conceito de cultura ou cultivo se revelaria como a noção desprovida de sentido?

Para analisar os fundamentos da argumentação referente à possibilidade da hierarquização moral dos modos de vida, sem se deixar levar por concepções previamente adotadas, se requer uma atenção no horizonte estético qual a noção de cultura está cunhada. Em última análise, não se pode perder de vista que as proposições sobre a cultura (ou referendadas por ela) são instituídas a partir do juízo reflexionante. Isto, como já mencionado, possibilita adotar a noção de cultura como finalidade humana, ou seja, como destinação fenomênica (fim último da natureza) do ser racional. De onde se estima o carácter heurístico das asserções, a saber, é 'como se' o ser racional tivesse por finalidade última: a cultura e as concretizações advindas desta noção. Nestes termos, a constante revisão e atualização valorativa é uma prerrogativa inerente à noção de cultura a ser proposta.

Ao que parece, afirmar que o homem culto detém e processa habilidades práticas e intelectuais dispondo-as em virtude dos fins, segundo sua liberdade; por ora, é somente afirmar a distinção deste tipo de homem ou deste modo de vida, a saber, o do viver mediante uma determinada cultura (pautada nas artes e nas ciências). De modo algum, a noção de cultura (se atualizada) desautorizaria imputaria inferioridade ou superioridade moral a qualquer outro sujeito que se apresentar de modo distinto daquela adotado pelo sujeito presumivelmente culto.

Kant, na ***KdU*** (1790), não se ateve em analisar verticalmente as condições econômicas e produtivas[48] ou políticas e institucionais[49] que a seu ver permitem a distinção dos sujeitos através do agrupamento em classes sociais. É certo que o filósofo de Königsberg não ignorava sua condição social e possui consciência em não pertencer à corte e nem à plebe. Todavia, esta classificação por meio da negação que permite apontá-lo como burguês mediano, como afirma Elias (1994), o diferencia dentre os demais grupos sociais, ao mesmo tempo, como é comum a época, em que garante o reconhecimento dos pares.

Como já fora dito, aqui não se trata de estipular o valor ou o mérito da noção de cultura kantiana, ou seja, refletir sobre a categorização da "cultura do povo"[50] como sendo de uma estirpe (boa ou má) e a cultura do cortesão seu contrário. Ou ainda, que certos grupos humanos em determinadas épocas e locais detém melhores fins que outros (embora, talvez, isso possa ser presumido). Todavia, há de se entender que certos fins, pensados e produzidos segundo as habilidades executadas de forma livre em determinados grupos humanos (o que configura a noção de cultura), parecem convir mais ao desenvolvimento da humanidade do que outros fins.

Esse desenvolvimento não é outra coisa senão a possibilidade de domínio e expansão das habilidades intelectuais e práticas (éticas e técnicas) do ser

---

[48] Tal como mais tarde o fará o marxismo, a partir da análise de como a política econômica de Engels e Marx, e outros teóricos e estudiosos do materialismo histórico e do materialismo dialético, demonstrado que o processo de produção e consumo implica em formar ou garantir a manutenção de uma sociedade sob determinadas condições políticas e culturais.

[49] Como o fez mais tarde Nietzsche na condição de crítico da cultura desde sua primeira fase, ainda com os textos da Basiléia.

[50] Por "cultura do povo" entende-se a expressão na qual Kant aponta as ideias e práticas culturais dos sujeitos que não se pautam necessariamente na educação formal. O sujeito aqui é, na visão tradicional de cultura, denominado "sujeito simples", ou "homem rude". Esta abordagem será detalha a seguir.

humano em suas relações consigo próprio, nas relações com os demais e sua interação com o meio que o cerca. Exatamente sobre esta dimensão do desenvolvimento humano é que se procurou demonstrar que Kant (***KdU***) distingue os sujeitos superiores dos demais, mediante a noção de cultura. Por seu turno a cultura confirmaria que a finalidade dos seres racionais está em promover sua própria habilidade para propor e alcançar todas as metas, segundo o que a liberdade lhes permita.

Diante de tudo isso, se pode assumir que Kant, na terceira *Crítica* – submetida à análise dos elementos que indicamos até aqui –, não propõe argumentos sólidos para a distinção cultural que ele acredita estabelecer. Por outro lado, também não apresenta elemento substancial para destacar aspectos econômicos ou de outro tipo, a partir dos quais se poderia apontar um determinado grupo dentro da sociedade em posição de destaque, ou seja, como superiores mediante uma ordem.

Neste aspecto, as análises em terrenos tais como, por exemplo, o econômico, o étnico, o gênero terminam por indicar pontos que extrapolam o âmbito da terceira *Crítica*. Isso talvez exponha o porquê de Kant adotar o conceito de cultura com a função de distinção. Todavia, para além da sobreposição de classes sociais, ao que parece, as implicações disso tendem a definir ou cristalizar certos modos de vida – o que é consequência na acepção kantiana do termo cultura. Já no caso de estimar uma cultura do gosto genuíno, em detrimento de outras formas de representação (como se busca demonstrar, a seguir), facilmente se deixa notar a dimensão qualitativa dos objetos julgados.

1. A CULTURA “GENUÍNA”

Na ***KdU*** (§ 13), Kant defende que a existência do juízo de gosto puro não carece de qualquer sentimento ou apetrechos sensíveis, ao contrário, esses elementos corrompem o juízo de gosto. Ao intensificar o nível da distinção do juízo de gosto puro em oposição ao impuro, culminando na elucidação por meio de exemplos (§14), reivindica o argumento que invoca a noção de genuinidade, a saber, que: se “Todo interesse desvirtua o juízo de gosto e lhe tira a sua imparcialidade, sobretudo quando não coloca, como o interesse da razão, a finalidade antes do sentimento de prazer, mas a funda neste [...]”(*KdU*, AA

05:223; trad. p.119); então acreditar que a beleza de um objeto possa ser aumentada caso venha-se acrescer apetrechos a ele é, em último caso,“ um erro comum e muito prejudicial ao gosto genuíno (não corrompido e bem fundamentado)” (AA 05: 225; trad. p.121).

Ao lançar mão do argumento sobre o gosto genuíno ou autêntico [*gründlichen Geschmacke*], como se pôde observar, o autor entende ter que apresentar o gosto rude ou inexperiente [*vornehmlich wenn er noch roh und ungeübt ist*] como algo “cru ou pouco exercitado” (AA 05: 225; trad. p.121). Como Kant alerta, a possibilidade do cultivo do gosto se refere a um reforço à mente, quanto esta quer tratar da representação objetiva. Esse argumento torna lícito questionar em que medida podemos falar de um cultivo do gosto genuíno ou autêntico[51].

Se for possível de fato asseverar uma cultura a partir de sua especificidade, qual permita promover a capacidade de seres racionais para fins em geral, segundo a liberdade, de modo a formar o gosto autêntico, então deve-se apresentar os elementos que lhe conferem este *status*. Também, faz-se necessário perscrutar se esta especificação evidencia um caráter exclusivo ou inclusivo. Em suma, se há cultura genuína – que estrutura os seres racionais com intuito a fins – a formar o gosto genuíno, então quais os meios necessários à sua composição?

Em relação aos críticos da noção de ‘cultura genuína’, há aqueles que defendem não haver cultura genuína, extinguindo, assim, qualquer possibilidade de manter o argumento de Kant. Dentre os autores desta perspectiva, em que nada autoriza a falar de uma ‘cultura autêntica’, o argentino Nestor García Canclini (2015) defende, em **Culturas híbridas**, que o fenômeno da hibridação[52] é responsável e permeia o campo de toda constituição cultural.

Se assim for, realmente se pode afirmar que existem certos símbolos, práticas, falas, valores (concretos e abstratos), enfim, que existam componentes culturais de um modo geral que se apresentam com maior incidência em um

---

[51] Empregar-se-ão as expressões: gosto genuíno, gosto autêntico, cultura genuína e cultura autêntica de maneira sinonímia.

[52] Por “hibridação”, um termo retirado do campo da biologia, Canclini (2015) entende os “[...] processos socioculturais nos quais estruturas ou práticas discretas, que existiam de forma separada, se combinam para gerar novas estruturas, objetos e práticas. Cabe esclarecer que as estruturas chamadas discretas se formam resultado de hibridações, razão pela qual não podem ser consideradas fontes puras”. [...]” (Ibidem, p. XIX, 2015).

determinado grupo de pessoas circunscrito a determinado local e tempo. Porém, a simples observação desse mesmo grupo e a comparação com seus vizinhos mais próximos, ou com outros grupamentos que estabeleceram contato, permitiria constatar que aquele primeiro grupamento detém aspectos culturais semelhantes com os demais, de tal modo que não saberíamos ao certo dizer quem é o detentor autóctone dos componentes em questão.

Portanto, se adotada a noção de hibridação, parece então que ela obriga prescindir do conceito de uma cultura genuína a partir da **KU**. Pois, na tese de culturas híbridas, estas se apresentam em constante composição e recomposição de elementos culturais variáveis, no que tange aos diversos grupos populacionais, aos espaços e a época aos quais estes se subscrevem. Todavia, se a noção kantiana de uma cultura genuína, a condicionar o cultivo do gosto genuíno, não se submeter ao enraizamento estático quanto à fundamentação de conceitos valorativos – instituições, práticas e técnicas que jamais se alteram –; então não se trata apenas de se problematizar esta noção de uma cultura autêntica ou de uma cultura genuína frente ao hibridismo. Aqui a questão é mais ampla. Isto porque, caso se tenha a intenção de tomar a noção de genuinidade do gosto como sendo algo "bem fundamentado"[53], como um enraizamento estático ou inabalável, incorremos no erro de desconsiderar o principal mote da teoria da cultura kantiana que verificamos na ***KdU***, a saber, o conceito de desenvolvimento [*Ausbildung*][54] ou progresso[55] (*KdU*, AA 05:301:

---

[53] *KdU*, AA 05: 225; trad. p.121.

[54] A dimensão de *Ausbildung*, quando abordada no §42 da **KdU**, *Do interesse intelectual pelo belo*, detém aspectos conceituais de parentesco com diversas noções (instrução, formação, treino, preparação, desenvolvimento, aperfeiçoamento), que embora semelhantes circunscrevem espaços distintos ao serem utilizados, incluindo – como é o caso da tradução empregada – termos como 'cultivo'. Kant utiliza o termo de modo a expor como alguém se interessa imediatamente pelo belo na natureza, ou mesmo, como alguém que alcança ajuizar esteticamente um objeto. Ora, a tradução em português opta por conceituar *Ausbildung* como alguém "apto a cultivar-se" seguindo a linha anterior onde tomou por "cultivou", o termo *ausgebildet*, referindo-se a maneira de pensar, a qual permite um juízo estético que se preparou para o bom. Ao passo que, a tradução francesa nos oferece a noção de "formação" para o primeiro substantivo, também seguindo o raciocínio da linha anterior onde o pretérito fora traduzido por "formada". Temos então, uma maneira de pensar formada ou treinada em vista de um bem, ou ainda um modo de pensar propício a receber a formação ou treinamento para a noção de bem. Tanto num, quanto noutro caso, o sentido de *Bildung* (Formação, Cultura) pela primeira vez aqui surge como algo que deve ser apreendido ou tem que ser ensinado (AA 05:301; trad. p. 198).

[55] Sobre o conceito de progresso, Cf. RAUSCHER, Frederick. The nature of "wholly empirical" history. **Kant und die Berliner Aufklärung**. Akten des IX. Internationalen Kant-Kongress. GERHARD, Volker et.al. Bd.4. Berlin/New York: Walter de Gruyter, 2001. 44-51. Para Rauscher

trad. p. 147). É evidente que a noção do desenvolvimento, seja do gosto seja da cultura a compor este gosto (prescindindo da relevância se podemos adjetivá-los como genuíno), infere a dimensão do movimento; logo a teoria da cultura que encontramos é dinâmica e não estática ou, se preferirem, não se trata de uma cultura tradicionalista àquela definição asseverada por Kant (AA 05: 430-431; trad.327-329). Afirmar o contrário seria não atentar que a ideia cultura traz em seu bojo, também ao engendrar por meio da noção de desenvolvimento humano, a característica do movimento, da alteração tendo em vista um melhor estado da espécie. Deste modo, dizer que uma é cultura genuína – dados a certos parâmetros de gosto que ela permite compor – a servir de fundamento para o "gosto genuíno" (*KdU*, AA 05:225.9; trad. p.121), significa apontar que a cultura deve também possuir a característica de ser bem fundamentada. Todavia, essa afirmação necessita aliar-se à noção de movimento em direção ao melhor curso para as coisas humanas. Por coisas humanas, entende-se aqui tudo aquilo que os seres racionais fazem de si mesmos e do ambiente ao qual estão encerrados.

Em se tratando de humanidade, então a marca da intencionalidade se faz presente, intencionalidade esta que, de certo modo, auxilia a dar significância ao fato de se produzir coisas ou mesmo engendrar modos de vida. Sob este foco, a noção que Kant emprega no sentido de cultivo (*KdU*, AA 05: 306; 04; trad. 203), tendo no horizonte o "cultivo das faculdades da mente" [*Cultur der Gemüthskräfte*], enfatiza que embora haja uma finalidade em toda bela arte[56] –

(2001) a constatação da observação empírica compreende que ao longo da história os seres humanos progrediram em suas interações entre si e com o meio que os cerca, sendo isso uma constante. Ao passo que, para Caranti (2015, p.67), a ideia de progresso em Kant não se dá com o propósito instituir uma concepção linear de desenvolvimento. Contrapondo-se a interpretações históricas do kantismo, Cantari defende que a ideia de história universal da espécie deveria corroborar com a perspectiva de uma complexidade dinâmica, como tudo que envolve a vida humana.

[56] A §44 tem o título, *Da bela arte* [*Von der schönen Kunst*], na qual Kant expõe as razões de o juízo sobre a beleza não poder ser estabelecido cientificamente, bem como o sentido em que devemos acatar a expressão "belas ciências" (KdU, AA 05:305; trad. p. 202), ou seja, apenas como força de expressão, nem um outro sentido mais. Porém, o principal objetivo de Kant no §44 é definir de modo geral que as artes se submetem à diferenciação nominal *mecânica* e *estética*, dada a maneira pela qual mobilizam ações mediante o "*conhecimento* de um objeto possível". Mais especificamente, objetiva-se em destacar que, dentre as artes estéticas, as quais movem ações que tem como objetivo imediato o sentimento de prazer, há aquelas que são meramente agradáveis, enquanto outras merecem a adjetivação da beleza. Assim, Kant se propõe a demonstrar que somente as "belas artes", devido ao seu "modo de representação que é por si mesmo conforme a fins e, embora sem fim, fomentam o cultivo das forças da mente para a comunicação em sociedade" (*KdU*, AA 05:305-6; trad. p. 203). O que ele pretende é evidenciar que o prazer estético universalmente passível de comunicação, o qual serve de fundamento às

a qual se verifica na comunicação do “prazer da reflexão”[57] –, em si mesma é desprovida de propósito. Contudo, ao menos pode se prestar a corroborar com a promoção para cultivar àquelas faculdades da mente que podem tomar os produtos da bela arte como meio, com vistas a ampliarem seu grau de desenvolvimento. Isso aplicado ao âmbito do indivíduo ou do cidadão lhes permitiria um maior alcance na interatividade comunicacional junto aos entes sociais.

Se for plausível se expressar em razão de uma cultura genuína a partir da arte, por exemplo, então isto se daria graças a adoção de parâmetros referenciais, cuja intencionalidades e finalidades são compartilhadas por indivíduos de um mesmo grupo, todavia, sem que aqueles referenciais sejam passíveis de exprimir a ausência de movimento e redirecionamento criativo. Ou seja, genuína seria a cultura dos sujeitos dotados da habilidade em dar sentido quando travam contato com o efeito de uma intencionalidade direcionada e passível de ser interpretada territorial e temporalmente. Deste modo, não se trataria, tal como determina Canclini (2015), de determinar quem primeiro emprega estes parâmetros reconhecíveis, ou ainda, se eles pretendem ser tidos como exclusivos.

No entanto, configurar esses parâmetros e indicá-los como referência a um respectivo grupo de indivíduos não é uma tarefa fácil, como alerta Bauman (2012). Pois, tudo indica que o conceito de cultura (a exemplo do que acontece com a noção de ‘Natureza’) torna refém aquele que tenta elucidá-lo. Para Zygmund Bauman[58] (2012), este cativeiro se perpetua graças a ampla

---

belas artes, trata-se do “prazer da reflexão”. Este prazer que só pode ser dimensionado e reproduzido pela faculdade de julgar reflexionante, não tendo, portanto, nada o que ver com os sentidos. Ao passo que, as artes estéticas tidas por “agradáveis” têm por propósito apenas a fruição jocosa, remetendo-se exclusivamente ao “entretenimento momento”. (*KdU*, AA 05:304-6; trad. p. 202-4).

[57] Idem.

[58] As três grandes amplitudes temáticas da cultura enquanto conceito, (hierárquica, diferencial e genérica), segundo a tese de Bauman (2012) são capazes de englobar as temais abordagem. Para este autor, uma das formas de empregar o conceito de cultura ao longo da história busca justificar uma pretensa superioridade de uma determinado sujeito ou grupo frente aos demais, o que o autor nomeia forma hierárquica (Ibidem,p.90s). Outra é maneira de empregar a cultura enquanto conceito, diz respeito aquela que evidencia empiricamente as diferenças axiológicas e práticas grupais a fundamentar o *ethos* da comunidade, cuja especificidade permitiria se falar de uma cultura distinta das demais, contudo sem estabelecer juízos de valor moral os casos verificados. O que o autor nomeia como conceito diferencial de cultura. (Ibidem,p.103s). Por fim, aquilo que Bauman apresenta como conceito genérico de cultura, se refere à tentativa das pesquisas sobre a cultura cuja principal tese é evidenciar que mesmo o reconhecimento da

catalogação das múltiplas definições aceitas (BAUMAN, 2012, p.85). E se o número das definições é elevado, o que se dizer então dos critérios ou das referências a estruturar as conceituações aplicadas? Essa questão liga-se, aparentemente, ao caráter contingente da cultura classificada como genuína. Principalmente se se admite os argumentos de Bauman (2012, p.90ss), que prescinde de qualquer conotação hierárquica (denominada por ele como concepção genérica do conceito de cultura), mas também quanto este adota a cultura como conceito diferencial ou multiculturalista[59] (BAUMAN, 2012, p.103).

Todavia, se não for o caso de a ***KdU*** afirmar a sobreposição de uma determinada cultura em relação a outra, então qual o sentido da definição da noção de cultura na terceira *Crítica*? Ora, ao afirmar o fim último de um ser racional como sendo aquilo que este deve promover em favor de suas aptidões para quaisquer espécies de fins, segundo a liberdade, entende-se que Kant manifesta não apenas a dimensão em que a cultura importa à espécie, mas distingue os seres humanizados dos não humanos. Eis o porquê, como se verifica na citação abaixo, de a noção diferencial se demonstrar eficaz num primeiro plano.

> Como o único ser na terra possui entendimento, portanto uma faculdade de voluntariamente colocar-se fins para si mesmo [...] devemos situar, no ser humano, aquele *fim último* [*letztes Zweck*] temos que procurar o que a natureza consegue fazer para prepará-lo para aquilo que ele tem de fazer dele mesmo para ser um fim derradeiro [Endzweck]; e separar isso de todos os fins cuja possibilidade se baseia em coisas que só podem ser esperadas da natureza (*KdU,* AA 05:431; trad. 328).

Importa demonstrar que a noção diferencial, para além deste fundamento primeiro, serve também (em segundo plano) à diferenciação das culturas entre

---

multiplicidade étnica e cultural não inviabiliza a identificação de elementos comuns ao que se pode compreender como cultura da humanidade (Ibidem,p.130s). Importante destacar, que não se trata de abordar uma cultura especifica a partir de uma pressuposição da cultura universal, esta último como sendo estabelecida sob a tutela de um determinado grupo hegemônico. Ao contrário, serio o caso de encarar um difícil problema, a saber, ser capaz de estabelecer "[...] como conjunto único, total e indivisível de significados e instrumentos simbolizados, atribuível apenas à humanidade em seu todo. [...] (BAUMAN, 2012, p.134)

[59] Multiculturalismo é um termo polissêmico que pode ser compreendido, *lato sensu*, como a convivência de diversas culturas em um mesmo território. Cf. CANDAU, Vera Maria Ferrão. "Ideias-Força" do pensamento de Boaventura Sousa Santos e a educação intercultural. Educ. rev., Belo Horizonte, v. 32, n. 1, p. 15-34, Mar. 2016. Disponível em: <http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0102-46982016000100015&lng=en&nrm=iso>. Acessado em: 09/10 2020. http://dx.doi.org/10.1590/0102-4698140011.

si. Mas, de que maneira isso acontece? Parece que o ajuizar de modo reflexionante sobre o emprego da noção de cultura como diferencial entre identidades individuais e coletivas exige, como aponta Bauman (2012), alguns pressupostos. A saber, o primeiro se refere a incompletude do processo de formação humana; o segundo, demonstra que a pluridiversidade cultural não requer ser caracterizada como um problema, mas como condição identitária dinâmica; de sorte que o terceiro ressalta a incompatibilidade da noção diferencial frente à argumentação de "universais culturais", indicando que isso não significa a exclusão da pesquisa em direção a estes. Todavia, se passíveis de serem encontrados, esses universais não deverão "rejeitar o paradigma diferencial"[60] de cultura. O quarto pressuposto traz que "a única ideia de universalidade compatível com o conceito diferencial de cultura é a presença universal de algum tipo de cultura da espécie humana" (BAUMAN, 2012, p.109).

Por fim, acrescente-se a estes, um quinto pressuposto, o qual não se deve perder de vista. Ele refere-se aos fatos observados sobre determinados indivíduos ou grupos sociais, cuja manifestação permitem avaliá-los e compreendê-los de forma adequada, se nos mantivermos atentos à referência do seu 'conteúdo mental', ou seja, se refletirmos sobre as ideias que seus autores queriam expressar quando nos deparamos com os artefatos estudados. Isto é de suma importância, porque como se objetiva demonstrar, esse argumento representa o emprego do juízo reflexionante na proposição da cultura como fim último do ser humano, ao se afirmar: "'Uma cultura' é, em primeiro lugar, uma comunidade espiritual, uma comunidade de significados compartilhados" (BAUMAN, 2012, p.115-6).

Diante do exposto, busca-se evidenciar que é possível a interpretação de uma cultura (ou mais culturas) formar o gosto genuíno (inteligível) em distinção ao gosto rude (sensível), principalmente ao capacitar o interesse intelectual pelo belo. O que está em jogo aqui é a proposta em "reforçar o interesse da mente pela representação do objeto, servindo assim, ao gosto genuíno e ao seu cultivo [*Cultur*], sobretudo quando ele é cru e pouco exercitado" (*KdU*, AA 05:225; trad. 121). Trata-se, em última instância, de propor mediante a capacidade de julgar reflexionante, que há diferenças de modos, porém não de qualidade, quando

[60] BAUMAN, 2012, p.109.

certos indivíduos racionais julgam esteticamente com mais elementos (sobretudo por meio do intelecto), do que outros que emitem seus juízos sob interesse apenas dos sentidos.

3.4 A ACEPÇÃO DE CULTURA NA FACULDADE DE JULGAR EM FUNÇÃO DO SUBLIME

Na análise da faculdade de julgar sobre o sublime, Kant (§23) expõe como opera esta faculdade de conhecimento, primeiramente demarcando as coincidências entre os juízos sobre o sublime e o belo, para posteriormente, destacar as diferenças, e por fim, definindo como o sublime autêntico deve sua composição à faculdade da imaginação e da razão (*KdU*, AA 05:244s; trad. p.140s). Por ora, resta estabelecer qual a relação existente entre a cultura e o juízo sobre o sublime e qual é a noção de cultura adotada neste caso.

Para tanto, importa compreender que o juízo sobre o sublime coincide com o belo por meio da faculdade de julgar que lhes é inerente, porém que eles também diferem um do outro. Distinguindo-se, sobretudo, nas interações da imaginação e das outras faculdades de conhecimento – do entendimento (no caso do juízo de gosto, da faculdade da razão (no juízo sobre o sublime) –, bem como o que se refere aos resultados que ambas suscitam (*KdU*, AA 05:244-245; p.140-145).

Ao inferir a modalidade do juízo sobre o sublime da natureza, a que Kant[61] se refere como *sublime dinâmico*, o autor parece descrever uma cultura ampliada como algo necessário para se atingir este ajuizamento. Logo, esse fator tornaria a amplitude cultural uma condição dessa espécie de juízo. Pois, embora se faça necessário extrapolar o objeto meramente dado tanto no juízo de gosto como no sublime, evidenciando que ambos os juízos requerem uma cultura para ser executados, as exigências estabelecidas para a faculdade de julgar são mais intensas em se tratando do juízo sobre o sublime (*KdU*, AA 05:246; trad. p.142). Isto porque, por um lado, no ajuizamento do belo na natureza, a faculdade de julgar recorre à necessidade (ainda que subjetiva), por

[61] Na *Analítica do sublime* (que compõem o Segundo livro, da Primeira parte da **KdU**), Kant promove a divisão da investigação acerca do sublime, a saber, do sublime matemático (*KdU*, AA 05:248-260) e do sublime dinâmico (AA 05:260-266).

meio do assentimento universal que pressupõe um sentido comum, ao ajuizar sobre um objeto que aparentemente convém à faculdade de julgar (*KdU*, AA 05:239; trad. p.135). Nesse ajuizamento (em que a imaginação se alia ao entendimento para julgar) a representação do objeto dito belo convoca ao prazer proveniente da relação manifesta com o objeto dado, o qual parece conforme a fins, segundo nossa faculdade de conhecimento por excelência: o entendimento. Por outro lado, a mesma faculdade de julgar, em sua operação sobre o sublime, encontra dificuldades (ainda que tenha que fazê-lo) em recorrer ao assentimento de todos (*KdU*, AA 05:264; trad. p.161). Isto decorre de que o sentimento sublime "[...] pode parecer, quanto à forma, contrário a fins para a nossa faculdade de julgar, inadequado à nossa faculdade de exposição [...]" (*KdU*, AA 05:245; trad. p.141), como de fato o é; já que o sentimento de desprazer com o objeto sublime é primeiro à contemplação prazeirosa.

Diante disso, tem-se então a faculdade de julgar que parece conforme a fins quando julga os objetos belos, mas não no caso do juízo sobre o sublime. No caso deste último, diante da limitação e inadequação da imaginação em formar uma figura segundo a compreensibilidade, a razão entra em cena fornecendo o substrato necessário, a saber, a ideia do suprassensível em nós, a fim de tentar dimensionar o objeto que ultrapassa qualquer medida dada (*KdU*, AA 05:254-255; trad. p.151). Sendo assim, no juízo sublime, aquilo que num primeiro momento gera desprazer mediante a impossibilidade de ponderação alcançada pela razão (no âmbito fenomênico), simultaneamente se converge em prazer, segundo o respeito (âmbito numênico) que emana diante da capacidade da mente humana em buscar apreender ou abarcar algo que a extrapola em tudo, menos na capacidade de ser pensado.

Essa explanação de como a faculdade de julgar opera, a ponto de estipular a "verdadeira sublimidade"[62], procura descrever o que incide, num primeiro momento, na mente daquele que julga. Sob este processo, Kant almeja demonstrar porque se faz necessário requerer a cultura no juízo sobre o sublime, momento no qual se lê que:

[62] AA 05:256; trad. p.153.

> O sentimento de inadequação de nossa faculdade para alcançar uma ideia *que é uma lei para nós* é o *respeito*. [....] O sentimento do sublime na natureza é o respeito pela nossa própria destinação, que testemunhamos a um objeto da natureza através de uma certa sub-repção (a confusão de um respeito pelo objeto com o respeito pela ideia da humanidade em nosso sujeito), o que torna como que intuível a superioridade da destinação racional de nossa faculdade de conhecimento relativamente à maior faculdade da sensibilidade.
> O sentimento do sublime é, portanto, um sentimento de desprazer, causado pela inadequação da imaginação na estimação estética de grandeza, quando comparada à estimação pela razão, mas ao mesmo tempo um prazer, que é aí despertado pela concordância entre esse juízo, sobre a inadequação da maior faculdade sensível, e as ideias da razão, na medida em que o esforço para atingi-las é uma lei para nós. (KU AA 05:257; trad. p.154)

Disso depreende que a exigência de uma cultura mais elevada para julgar acerca do sublime decorreria principalmente da garantia da dimensão racional, que, embora proceda em meio a algo convulsivo (sentimento de temor e admiração), dispõe a mente para recepção de ideias. Mas também diante da ambivalência própria que tal sentimento exige, vê-se que a superação do temor ou desprazer (primeira instância do sublime) só poderia ser realizada pela efetivação do uso da razão, uso este que Kant atribui aos "preparados pela cultura", ao passo que o dito "homem inculto" [*rohen Menschen*] estagnaria diante do pavor suscitado pelo objeto (AA 05: 265; trad. p. 162).

Esta argumentação desenvolvida por Kant se refere à necessidade (§29) do juízo sobre o sublime da natureza. No entanto, como aqui interessa saber o modo pelo qual a noção de cultura participa deste jogo das faculdades, cabe analisar a maneira do autor conduzir seus argumentos no intuito de requisitar o conceito de cultura.

Em um primeiro plano, a necessidade da cultura para ajuizar sobre o sublime, ao que tudo indica, aponta para superação da escassez dos elementos em julgar esteticamente. Isto porque, uma vez que o juízo sobre o sublime exigiria um combo da faculdade de julgar (composição da faculdade da imaginação e da razão) a fim do sujeito não estagnar no temor frente ao objeto (o que seria apenas a primeira instância do sentimento sublime), então a cultura se encarregaria de promover a habilidade do sujeito em dispor fins racionais (as ideias da razão) que lhe permitam ultrapassar aquele temor, cujo apavoramento inicial não lhe tolhe a excitação da sensibilidade, ao contrário, lhe serve também como elemento imprescindível neste modo de juízo. Com a limitação inicial

superada, o sujeito adota a finalidade subjetiva como se objetiva fosse ou acata o sublime sob as condições da faculdade de julgar estética.

Ao que se refere ao primeiro momento da reivindicação da cultura, lê-se que:

> A disposição de ânimo para o sentimento do sublime requer uma receptividade do mesmo para ideias; pois é justamente na inadequação da natureza a estas últimas, portanto somente sob a pressuposição das ideias e do esforço da imaginação para tratar a natureza como um esquema para elas, que consiste o elemento assustador – e ao mesmo tempo excitante – para a sensibilidade; pois trata-se de uma violência que a razão exerce sobre ela apenas para poder estendê-la de maneira adequada ao domínio que lhe é próprio (o prático) e forçá-la a enxergar o infinito, que constitui um abismo para ela. De fato, sem o desenvolvimento de ideias morais, aquilo que **nós, preparados pela cultura**, denominamos sublime, parecerá apenas apavorante ao homem inculto. Nas demonstrações de violência que a natureza dá com sua força destrutiva e a grande medida de seu poder, frente ao qual o seu próprio desaparece no nada, ele verá apenas a miséria, o perigo e a privação que assolariam os homens a isso confinados (*KdU*, AA 05:265; trad. p. 162, **Grifo meu**).

Em decorrência dessa exposição surge uma problemática quanto à noção de cultura propriamente empregada pelo autor da ***KdU***. Pois, se por um lado o autor traz, no excerto acima, a noção de cultura como intrinsecamente atada a uma estrutura que responde à possibilidade de formação dos juízos sublimes, por outro lado, Kant (§29) entende que a cultura não responde por introduzir no sujeito os juízos sobre o sublime, ao contrário, do fato "de o juízo sobre o sublime da natureza requerer cultura (mais do que aquele sobre o belo), não decorre que ele foi criado pela cultura e, digamos, convencionalmente introduzido na sociedade [...]" (*KdU*, AA 05:265; trad. p. 162). Ora, mas então como a noção de cultura, aqui empregada, participa do engendramento do juízo sobre o sublime, se ela não o introduz no meio social?

Primeiramente, Kant, ao afirmar que a cultura não introduz o juízo sobre o sublime por meio de uma convecção social[63], procura demonstrar que não há um critério objetivo sobre o que é ou não sublime. Contudo, é preciso considerar o fato de que o juízo sobre o sublime detém, "[...] seus fundamentos na natureza humana, e aliás naquilo que se pode, juntamente com o entendimento saudável,

[63] AA 05:265; trad. p. 162

esperar e exigir de qualquer um, a saber, na disposição para o sentimento por ideias (práticas), isto é, o sentimento moral" (*KdU*, AA 05:265; trad. p. 162).

A partir dessa asserção, pareceria possível inferir o status da cultura a permitir a faculdade de julgar sobre o belo e o sublime, ao mesmo tempo que se verifica a necessidade destes juízos. Quanto à recorrência ao sentimento moral como pressuposto subjetivo (assumir que todo ser racional é capaz de acreditar de modo legítimo que todos devam julgar moralmente), para o juízo sobre o sublime, entende-se que isto deva-se à convenção quanto a comunicabilidade universal dos estados da mente. Dito de outro modo, ao pressupor que qualquer um dos seres humanos detêm sentimentos, mediante a cultura que possui, seria plausível esperar que haja concordância quanto ao juízo sobre o sublime emitido.

Na tentativa de propor uma explanação para a questão anteriormente mencionada, a saber, sobre a função da noção de cultura como instrumento de distinção entre sujeitos incultos e cultivados, dir-se-á que a cultura promove nos seres racionais a peculiar habilidade em comunicar seus sentimentos (por meio dos diversos tipos de linguagem). Ao passo que é também a cultura que os engendra (estrutura a composição e relação dos valores) enquanto sujeitos e os regula na sociedade. Dessa maneira, os mais hábeis em se manifestar universalmente, segundo o cultivo almejados para seres racionais, serão tomados por cultos ou cultivados.

Isto porque, como se espera ter demonstrado, há

> [...] a necessidade da concordância do juízo dos demais sobre o sublime com o nosso – no qual incluímos essa necessidade. Pois, do mesmo modo como acusamos de falta de *gosto* aquele que é indiferente ao julgamento de um objeto da natureza que achamos belo, assim dizemos, de quem não é movido por aquilo que julgamos ser sublime, que ele não tem *sentimento*. Mas são duas coisas que exigimos de todo ser humano, e nele pressupomos quando tem uma cultura [...] (*KdU*, AA 05:265-265; p.162-163).

Além do mais, outra exigência que encoraja a afirmação da cultura como necessária na produção de juízos sublimes, aponta que isso lhe diz respeito pelo fato da cultura promover habilidades do sujeito racional, dentre as quais sua capacidade em compor juízos que demandam da faculdade da imaginação combinar suas forças e limites com outra faculdade, a saber, a razão.

Em se tratando da faculdade de julgar referendando “a imaginação à razão enquanto faculdade das ideias” (*KdU*, AA 05:266; trad. p.163), não se refere apenas ao promover a habilidade para conectar imaginação e razão. Também é o caso de a cultura promover no sujeito a disposição para fins segundo a liberdade (como pretende-se evidenciar aqui). Disto incorre a cultura auxiliar na projeção de fins racionais. Este tipo de função desempenhada por ela, nos faz pensá-la como uma estrutura que contribui para o sujeito propor fins segundo a racionalidade assumida como pertencente aos seres racionais.

No § 29, da ***KdU***, entendemos que Kant utiliza do conceito de cultura para se referir a uma capacidade intrínseca do sujeito no tipo de ajuizamento requerido para o sublime. De modo mais preciso, para apresentar a exigência da condição estética e epistemológica, o autor da ***KdU*** argumenta em favor de evidenciar os elementos que tornam o juízo sobre sublime não apenas possíveis, enquanto juízos estéticos, senão também necessários sob os auspícios da complexidade da reflexão humana, segundo uma crítica da faculdade de julgar.

Nas palavras de Peres (2008. p. 248), a análise dos elementos da faculdade de julgar estética em Kant, permitira adentrar o sentido das proposições estéticas enquanto proposições reflexionantes. Nestes termos, o projeto final da terceira *Crítica* consiste, segundo Peres, em estabelecer por um lado, “[...] aquilo que aparece como ‘objeto’ de reflexão para Kant, e, por outro lado, como a reflexão se insere no sistema kantiano (PERES, 2008, p.249).

Ao requisitar a noção de uma “cultura muito maior” [*weitem größere Cultur*] (*KdU*, AA 05:264.33; trad. p.161) para julgar o sublime, do que a cultura capaz de ajuizar sobre o belo, se quer exigir com isso, mais do que a faculdade de julgar estética entrar em cena, a participação da razão, imaginação e suplementação do pavor (sensibilidade) que ampliam a estrutura deste tipo de juízo. Todavia, não há qualquer sombra de dúvida que, na sequência do argumento, ao empregar a expressão: “nós, preparados pela cultura” (*KdU*, AA 05:265; trad. p.162), em oposição ao “homem inculto” (idem), Kant concebe uma Cultura *standard*, isto é, um modelo referencial de cultura. Modelo sob o qual se obteria preparação para exercer devidamente a faculdade de julgar, junto às demais faculdades do conhecimento.

Sob este aspecto de uma cultura *standard*, encontra-se a defesa para esta conceituação em Eliot[64] (2013), quando este assevera que a cultura é responsável por manter e fomentar uma determinada maneira de viver. Sobretudo, para Eliot, este tipo de cultura seria passível de ser analisada segundo um viés de juízo valorativo, a saber, cultura como "[...] aquilo que torna a vida digna de ser vivida" (ELIOT, 2013, p.41). Se aceita esta acepção de cultura então seria permitido argumentar que, embora as faculdades da mente sejam instadas segundo a natureza humana, elas requerem o empenho dos indivíduos para desenvolverem as disposições necessárias para seu emprego.

Caso reste alguma dúvida quanto à concepção de cultura empregada por Kant, a fim de constatar se ela trata ou não de uma cultura *standard* (a fim de desenvolver as faculdades da mente inerentes aos sujeitos), a distinguir os indivíduos que nela são formados, daqueles que não a possuem, então solicitamos que se acate a perspectiva da indagação[65] a seguir, quanto ao princípio da autoestima como elemento necessário para ajuizar a natureza como sublime.

> "[...] Pois o que é isso [a satisfação proveniente da autoestima] que constitui um objeto da maior admiração "**até mesmo para um selvagem?**" Um ser humano que não se apavora, que não sente medo, que, portanto, não foge do perigo, mas que, ao mesmo, se põe a trabalhar com grande reflexão [...]" (AA 05:262; trad. p.159 – **grifo meu**).

---

[64] Autor conservador de grande repercussão na Grã-Bretanha, T. S. Eliot (1888-1965), compartilha a tese de que a cultura de um povo tem seu sentido mais expressivo a partir de três princípios, a saber, organicidade de um povo, a consideração da regionalização dos grupos que o compõem e a religião que professa. De modo peculiar, segundo este autor (ibidem, p.44s) a civilização ocidental alcançou seu ápice com a consolidação do cristianismo. Da mesma forma que as constantes cisões dentro desta religiosidade particular enfraqueceu a "cultura da Europa" (ibidem, p.48), considera inferior à outras culturas não-cristãs. Cf. ELIOT, T.S. **Notas para uma definição de cultura**. Trad. Geraldo Gerson de Souza. São Paulo: Perspectiva, 2013.

[65] A questão se insere na análise de Kant (§29 – Da Natureza como um poder), sobre o sublime quanto a segunda disposição deste tipo de juízo: o sublime dinâmico. Este julgamento estético (sem interesse ou fim) decorre da consideração da superioridade da natureza frente as vicissitudes impondo resistência sem, contudo, recorrer a forma violenta (AA 05: 261; trad. p. 157). O período em questão direciona a argumentação a fim de evidenciar que a "autoestima" [*Selbstschätzung*], em razão do sujeito saber que seu temor da natureza deve ser superado (não extinto), em função do seu reconhecimento como ser acima da natureza, devido a destinação que a disposição da mente revela ao sujeito: aquilo que o torna sensível ao sublime da natureza, a saber, "a sublimidade da nossa faculdade mental" é o que lhe possibilita encarar a nós mesmos como superior frente a natureza (Idem).

Ao analisar a argumentação inquisitiva de Kant, acima expressa, pode-se, com seguridade, determinar o lugar de onde ele fala. Kant não se julga um selvagem, um inculto, o autor da **KU** se identifica como alguém preparado pela cultura. Cabe entender com isso, que: se não for possível categorizar o referido autor merecidamente com a pecha de racista, no entanto, sua maneira de expor (acima) o foi.

Reforçando a noção de cultura empregada no texto (ideia esta que não se desconecta do problema levando por este tipo de sentença, pelo contrário, encaminha para reflexão de modo ainda mais específico), esta sentença corrobora para nossa interpretação de uma cultura *standard*. Trata-se em última instância da proposta em estabelecer essa noção de cultura, nos diversos níveis de definição, como uma ideia ou propósito universal. Proposta esta, que se encontra eivada de percalços no labirinto etnocêntrico comum ao período de Kant e à filosofia kantiana, porém que iremos debater em outro momento. Por ora, exploremos como a noção de cultura é indicada como noção preparatória ao conceito de Arte.

3.5 A CULTURA COMO PROPEDÊUTICA DA ARTE

Embora não seja uma metodologia de ensino, em se tratando das belas artes, a cultura detém um importante papel epistêmico no processo artístico, quando Kant (§60) a destaca como sendo aquilo que permite um modo de conceber as belas artes tais quais elas são. Sob este ponto de vista, as belas artes se apresentam como processos que têm, diante de si, sempre um horizonte ideal a ser alcançado. Nesse sentido, quanto ao modo a ser conquistado para elaborar a bela arte, desponta uma noção de um ideal, que embora não se efetive – na realidade nunca será alcançado –, todavia ao proceder na intenção de efetivá-lo, conduz-se para a necessidade de cultivar uma prática a fim de indicar aquele horizonte. Aqui a noção de cultura teria por tarefa estruturar o olhar para aquele ideal a ser alcançado.

Em matéria de produção artística, não se trata propriamente de se ensinar o que fazer (arquetipicamente) e como fazer (mimeticamente), mas a conceituação em análise aqui, trataria de acatar a cultura como maneira de

perceber aquilo que precisaria ser visionado e expresso para ser vivenciado e comunicado por meio da arte. Esse modo que encaminha às belas artes, apresenta-se em Kant sob a afirmação:

> [...] Só há, portanto, uma maneira (*modus*) para as belas artes, e não um modo de ensiná-las (*methodus*). O mestre tem de mostrar ao aluno o que e como ele deve produzir; e as regras gerais sob as quais ele acaba procedendo servem antes para trazer à memória, quando for o caso, os principais momentos desse procedimento, do que para prescrevê-los ao aluno. Em todo caso, aqui deve ser prestada atenção a um certo ideal que a arte precisa ter em vista, ainda que nunca o atinja por completo ao buscar realizá-lo (*KdU*, AA 05:355; trad. p.252).

A cultura entra em cena como propedêutica para todas as belas artes quando assume o papel de mantenedora das forças mentais. Isto se dá por meio daquilo que Kant denomina "conhecimentos preparatórios que são chamados de *Humaniora*[66] (presumivelmente porque *humanidade* significa por um lado o *sentimento* universal de *participação*, por outro a faculdade de poder *comunicar-se* de maneira íntima e universal)" (*KdU*, AA 05:355; trad. p.253).

Ao conferir um caráter iniciático à cultura, Kant sintetiza duas características imprescindíveis na vida social, a saber, a sociabilidade e comunicação. No que tange a sociabilidade, na **Ideia de história universal de um ponto de vista cosmopolita** (***IaG***), Kant defende que a natureza utiliza do antagonismo, presente na reunião das suas aptidões naturais em uma dada sociedade, como forma de efetivar e desenvolver o conjunto das aptidões presentes em todas as comunidades humanas, de modo que este antagonismo corrobore na promoção de uma organização social pautada em regras (*IaG*, AA 08:21; trad. p. 8). Nesses termos, a sociabilidade se constitui primeiramente a partir da resistência à força agregadora da sociedade, pois ao explicitar o que entende por antagonismo, Kant apresenta-o da seguinte maneira:

> Eu entendo aqui por antagonismo **a insociável sociabilidade** dos homens, ou seja, sua tendência a entrar em sociedade que está ligada a uma oposição geral que ameaça constantemente dissolver essa sociedade. Esta disposição é evidente na natureza humana. O homem tem inclinação para **associar-se** porque se sente mais como homem num tal estado, pelo desenvolvimento de suas disposições naturais. Mas ele também tem uma forte tendência a **separar-se** (isolar-se),

[66] O plural de "*Humanior*", termo este que tem o sentido de "humanização", invoca aquilo que passa ou executa a ação de humanizar-se ou ser humanizado. Disponível em https://glosbe.com/la/en/humaniora. Acesso em 25/02/2020.

> porque encontra em si ao mesmo tempo uma qualidade insociável que o leva a querer conduzir tudo simplesmente em seu proveito, esperando oposição de todos os lados, do mesmo modo que sabe que está inclinado a, de sua parte, fazer oposição aos outros (*IaG*, AA 08: 21; trad. p. 8).

Sem perder de vista o caráter singular de cada indivíduo, entende-se que a associação também se dá por interesses desses mesmos indivíduos, interesses estes que se aglutinam nos grupos sociais dentro de uma mesma sociedade. Tais grupos, a exemplos dos sujeitos que os formam, também conflitam com os interesses de terceiros e requerem, ao fim e ao cabo, que se formem noções gerais que permitam sociabilizarem umas com as outras. Tais noções gerais (antes de se tornarem uma forma jurídica, para sua eficácia), requerem a acessibilidade, compreensão e formação axiológica ao caráter integrador que assumem.

Isso tudo, segundo se entende aqui, não é outra coisa senão inferir que se faz necessária uma estruturação para o livre acesso à informação, promoção e favorecimento da reflexão e debate sobre aqueles conhecimentos preparatórios, os *Humaniora*, mencionados acima por Kant. Tais noções gerais a servirem de conhecimentos preparatórios, assumidas mediante a composição crítica de uma dada sociedade – sem prescindir da dinâmica mutável e mesmo instável, o que é próprio da vida humana – são estruturados e, podem ser (com a devida cautela) sintetizados sob o conceito de cultura.

Se assim o for, adota-se a concepção de cultura de modo adequado, quanto se serve de propedêutica das belas artes, como assevera Kant (*KdU*, AA 05:355; trad. p.253), quando se dimensiona a capacidade comunicativa e indicativa (reguladora) de noções ideais a servirem de balizamento para as sociedades humanas, sem estagná-las às condições presentes. Mas não só isso, também pode-se dizer que a noção de cultura, como estrutura, possibilita e promove dinamicamente todo o saber assumido por uma dada sociedade.

A ressalva em demarcar que o conceito kantiano de cultura responde pela estrutura complexa do saber assumido por um grupo social, se dá mediante dois aspectos. O mais importante no momento, é o aspecto impositivo assumido pelo autor, ao polarizar seus argumentos em dois grupos sociais, a saber, a “parte culta” e a “parte crua” da sociedade (*KdU*, AA 05:356; trad. p.253). Outro

aspecto, imprescindível, mas que somente será detalhado a frente[67], diz respeito ao caráter não crítico da noção de cultura aqui empregada. O argumento de Kant é que:

> Tanto a época como os povos nos quais o forte impulso à sociabilidade *sob leis*, com que um povo constitui uma comunidade duradoura, confrontaram-se com as maiores dificuldades em torno da difícil tarefa de unir a liberdade (e, portanto, também a igualdade) a uma coerção (mais pelo respeito e submissão ao dever do que pelo medo); tal época e tal povo tiveram de descobrir antes de tudo a **arte da comunicação** recíproca das ideias da **parte mais culta** com a **parte mais crua**, a forma de combinar a amplitude e o refinamento da primeira com a simplicidade e originalidade naturais da última e, assim, aquele meio-termo entre a cultura mais elevada e a natureza mais simples que constitui o padrão de medida correto – que não pode ser dado por nenhuma regra universal – também para o gosto como **sentido humano universal** (*KdU*, AA 05:355-356; trad. 253 – **grifo meu**).

De maneira explicita, a argumentação kantiana sobre a arte de comunicar, incutida nos produtos das belas artes, busca estabelecer quais os requisitos necessários que precedem este campo da atividade humana. Ao fazê-lo, o autor dispensa a noção de que os preceitos levariam a produção perfeita, porém, Kant invoca a noção de cultura. Isto se torna evidente, quando o autor busca demonstrar que: quando o ser humano procura, em razão do "cultivo das forças mentais através de conhecimentos preparatórios" – aproximação amistosa, reconhecimento de uma ação ou situação favorável, mas também o contrário, quando diante de uma postura convidativa ou violenta, tudo isso indica respectivos carácteres humanizadores (*Humaniora*), os quais condicionam à "sociabilidade que é apropriada à humanidade, e pela qual ela se distingue das limitações dos animais" (*KdU*, AA 05:355; trad. p. 253).

Embora se tratem explicitamente (como já fora mencionado) das condições para a arte da comunicação (em objetos das belas artes), se nos for possível pensar (por analogia) que, esse mesmo argumento a invocar os *Humaniora* poderia ser atribuído à comunicação das ideias em geral, então se poderia admitir aqui uma espécie de vetor cultural. Isto é, embora apresentada

---

[67] Quando for tratado o tema do Esclarecimento, se espera poder demonstrar que o conceito de cultura em Kant, apesar de ter uma definição, não cumpre o rigor da própria filosofia crítica do autor. Logo, uma filosofia da cultura em Kant não seria possível (*stricto sensu*). Todavia, a filosofia kantiana e seu conceito de cultura tendem a servir de fundamento para as filosofias da cultura a partir dos neokantianos, segundo aponta David Sobrevilla (2006), em seu texto *Idea e historia de la filosofia de la cultura*. Cf. SOBREVILLA, D. **Filosofía de la cultura**. Madri: Trotta, 2006.

por Kant de maneira aparentemente conciliadora e sob a prerrogativa da construção de uma pretensa mediania, se admitida esta noção vetorial, na realidade há uma polarização incutida entre aquilo que o autor denomina “parte culta” (erigida segundo a iniciação e domínio dos *Humaniora*) e seu oposto. Essa polarização traz intrinsecamente, a depender do público a quem se destina, a mitigação ou impeditivo para uma comunicação daquilo que Kant nomeará na terceira *Crítica* como “sentido humano universal” (*KdU*, AA 05:356; trad. p. 253).

Quando se fala aqui em noção vetorial de cultura, admite-se dois sujeitos em geral: um que detém cultura e outro que não a possui. Com isso, assume-se que o sujeito portador de cultura (no sentido de um desenvolvimento mais amplo das aptidões de um ser racional para fins, segundo a liberdade) formado a partir daqueles Humaniora, ou ao menos aquele que detém uma cultura mais elevada (na forma de ideias mais complexas e expostas de maneira lógica), é quem veicula ou orienta o que deve ser recebido por aquele outro sujeito (distinto em tudo do primeiro indivíduo, sob o ponto de vista das exigências do homem culto). Ou seja, trata-se do sujeito universal cultivado levar a cultura para aquele outro indivíduo, a saber, uma figura que não fora iniciada nos conhecimentos prévios (para as belas artes em sentido estrito) como os termos aqui elencados evidenciariam, por tudo isso, seria alguém que não possuiria cultura.

O problema aqui pode ser contornado, em partes, mas não dirimido. Para tanto, cabe reconhecermos que na comunicação, por exemplo, do formador para o "formando” é plausível pensarmos um sentido único daquele que “emana cultura” (se assim podemos dizer) para aquele que a recebe. Todavia, a problemática não é passível de ser dirimida porque nos é impossível afirmar (a menos que recorramos a arbitrariedade impositiva), que o formador não venha a receber influência cultural de seu formando. Sob esses termos, talvez possamos aprofundar a questão a seguir, como esperamos fazê-lo na segundo parte de nosso trabalho, ao analisarmos a formação do sujeito para a cultura.

PARTE II. A FORMAÇÃO DO SUJEITO PARA A CULTURA

Como se pretende ter demonstrado na primeira parte desse trabalho, a terceira *Crítica* postula uma definição da noção de cultura, a qual Kant assume sem uma base conceitual robustamente fundamentada ao longo de seu texto. No entanto, nessa segunda parte de nosso trabalho queremos defender que é plausível apoiar a noção de cultura como se encontra definida no §83 da ***KdU***, se utilizarmos outros textos do filósofo de Königsberg. Isto não garante uma homogeneidade do conceito, porém, diferentemente do que acontece na *Crítica da faculdade de julgar estética*, nos textos como a **Ideia de uma história universal de um ponto de vista cosmopolita** (***IaG***); ***Resposta à pergunta: O que é Esclarecimento?*** (***WA***); **Começo conjectural da história humana** (***MAM***), **Antropologia de um ponto de vista pragmático** (***Anth***) **Sobre a pedagogia** (***Päd***), ao menos encontramos uma familiaridade frequente no emprego do termo *Cultur*.

Os textos referidos acima, segundo entendemos, poderiam ser reunidos sob a dimensão da espécie humana como um todo, mais propriamente no direcionamento para analisar a questão antropológica, a saber, o que é o homem?. Questão esta que sintetiza, as indagações kantianas expostas já na primeira *Crítica* – "[...] 1) que posso saber? 2) Que devo fazer? 3) Que me é permitido esperar? [...]" (*KrV*, A805/B833). Com isso, pretendemos afirmar que a noção de cultura é um conceito chave na interpretação da filosofia kantiana, no que diz respeito a tentar responder à questão referida acima. No entanto, vale reforçar que a cultura não é um problema sobre o qual Kant se deteve explicitamente, porém trata-se de um conceito empregado como uma espécie de garantia ao argumento da destinação humana.

Entendemos que Kant aborda, em todos os textos do período crítico, a temática da cultura de modo explícito[68] ou implicitamente (esta última maneira a lhe servir de princípios para sustentar outras perspectivas). Devido ao modo pelo qual compreendemos a acepção de Kant sobre a ideia de cultura em suas obras,

---

[68] Haja visto o *texto* ***Resposta à pergunta: O que é Esclarecimento?*** (1784), o qual entendemos ser, junto com outro texto do mesmo ano, a saber, ***Ideia de uma história de um ponto de vista cosmopolita*** (1784) obras que manifestam e ressaltam a noção de cultura do autor e de sua época.

levantamos a possibilidade interpretativa de que a definição que encontramos na terceira *Crítica* – dado o modo como o autor produz seus textos[69] –, reflete a familiaridade com que Kant emprega o termo em suas obras anteriores.

Essa definição indicaria a plausabilidade da definição do conceito de cultura [*Cultur*] em um contexto mais amplo que na ***KdU*** (§83). Porém, a noção que ali se apresenta, a saber, da cultura como promoção de habilidades ou talentos, que em superação às inclinações humanas prepararia o ser humano para a moralidade, detém um peso conceitual maior dada a necessidade reforçar a modalidade da faculdade de julgar teleológica. Se conseguirmos convencer que essa interpretação é sustentável na teia filosófica kantiana, então isso nos permitirá conceber a noção de cultura como representação da finalidade do homem. Isto sob a condição de adotar a ideia de cultura como resultado reflexionante da atividade do sujeito ao pensar a si próprio, também sobre a categoria de um ser racional no mundo, este sujeito predispor da condição de objetivar fins a si mesmo, bem como, aos objetos ao seu redor.

Em suma, se conseguirmos demonstrar que a cultura, segundo a definição kantiana, está fundamentada na ideia de uma natureza enquanto sistema de fins, então cremos ser possível defender que a noção de cultura, guarda, na filosofia kantiana, uma representação do fim do ser humano como termo médio, indicando-o como processo dinâmico, enquanto superação da condição natural da animalidade e busca por tornar-se o sujeito de moralidade de modo irrepreensível. Esta mediania por meio da cultura se sustentaria na comunhão de dois princípios, a saber, fenomênico e numênico, somada ao caso desse sujeito humano se encontrar em processo constante de repulsa e atração de seus instintos naturais (forma basilar instintiva da natureza – física), também processo de busca e afastamento de tornar-se sujeito moral como fim derradeiro dessa natureza (forma social – transcendental) que sofrera metamorfose, graças ao cultivo de sua humanidade.

---

[69] Segundo Terra (2003, p.29), o processo de produção de Kant corrobora para que ocorra sobreposição de uma noção dos conceitos, mesmo uma contradição dos conceitos sem que se tenha (na maioria das vezes) uma explanação que evidencie a alteração. Para defender este destaque na elaboração do textual, Ricardo Terra (2003) se utiliza de Gerard Lehmann, para o qual as obras kantianas são montadas aos moldes de uma colcha de retalhos (LEHMAN, apud, TERRA, 2003, p.30).

Para isso, se faz necessário analisar como outros textos do período crítico nos permitem conjecturar a consolidação da noção de cultura, mediante a definição trazida no §83 da ***KdU***. A começar pela forma como a cultura é abordada sob os auspícios da antropologia pragmática de Kant (*Anth*, 08: 271; trad. p.169), pois ali, sob certo aspecto, parece haver uma posição defensável quanto a utilização de outrem como meio para realização de determinados fins. Se assim for, então se evidencia a corrupção do princípio da lei moral, (*KpV*, 04:58s; trad. p.53s) que isto se realize (como esperamos demonstrar) mediante a invocação da noção de sabedoria capaz de manter-se comprometida com o fim derradeiro[70] do ser humano.

1. A NOÇÃO DE CULTURA NA ANTROPOLOGIA DE UM PONTO DE VISTA PRAGMÁTICO

Na sentença inicial do Prefácio, da **Antropologia de um ponto de vista pragmático**, temos praticamente todo o enredo que nos permite estabelecer qual a importância do conceito de cultura [*Cultur*][71], a necessidade da educação e a finalidade a qual ambas se destinam. Uma vez que ali se explicita que os progressos da cultura [*Cultur*] fornecem o substrato da educação (faz escola) e têm como fim o uso no mundo. Não se trata de um uso qualquer, mas em como o ser humano pode aplicar àqueles progressos em função de si próprio (*Anth*, AA 07:119; trad. p.21), permitindo que o homem reivindique sobre si, segundo Kant[72], a noção de fim último [*letzter Zweck*] da natureza.

Ao que se refere a ***Anth***, também é oportuno destacar que sua produção a partir do curso de Antropologia 1772/1773, foi escrita entre 1796 e 1797,

---

[70] Cumpre apontar que no original da ***Anth***, o autor argumenta em favor da sabedoria como condição de manter a "máxima da prudência" [*Klughheitsmaxime*], distante da inclinação que desconsidera, no exercício da influência sobre os demais, o *Endzweck* do ser humano (como sabemos este se refere ao fim derradeiro, logo a sua moralidade).

[71] O original de Kant traz o termo "*Cultur*", ao passo que ele foi vertido como "civilização" na tradução brasileira, Cf. KANT, I. **Antropologia de um ponto de vista pragmático**. Trad. Célia Aparecida Martins. São Paulo: Iluminuras, 2006.

[72] Como vimos, na ***KdU***, Kant também entende que sob a condição do juízo reflexionante, na natureza como um sistema de fins, o ser humano é o fim último [*letzter Zweck*] da natureza (*KdU*, AA 05:431; trad. p.328).

porém constantemente reescrita pelo autor, até que resultasse em sua publicação em 1798, resultar na organização estruturada de Kant (MARTINS *apud* KANT, 2009, p.11). Entendemos ser oportuno porque em muito da noção do termo cultura, na ***Anth***, encontramos recorrência na terceira *Crítica*. Isso de alguma forma parece amenizar o modo abrupto pelo qual a definição de cultura surge na ***KdU***.

Para os nossos interesses, a saber, de notar a necessidade do processo formativo (educação), deve-se compreender a caracterização que Kant faz da espécie humana. Pois, destacando que esta espécie tem como destinação final a cultura, também se objetiva mostrar que esta não pode ser desprovida de um processo educativo – o que forma o ser humano enquanto sujeito. Nesse sentido, a antropologia em sua perspectiva pragmática incorre em apresentar as condições, mediante análise empírica (experiência observada), sob as quais o ser humano deve ser conhecido.

Kant, na ***Anth***, ao caracterizar a espécie humana, não o faz sem antes analisar diversos aspectos do que ele entende compor o campo de observação sobre os sujeitos. De modo conciso, o referido texto se encontra estruturado em duas partes, a Primeira trata-se da *Didática Antropológica*, em que se destacam as observações acerca da faculdade de conhecer, do sentimento de prazer e desprazer, bem como da faculdade de desejar. Na segunda parte do texto, *A Característica Antropológica*, tem-se um único tema, a saber, o carácter; que se apresenta subdividido em quatros aspectos: pessoal, de gênero, do povo e o da espécie.

No primeiro momento a organização permite traçar alguns paralelos com as três *Críticas*, dado os objetos observados. Porém, não se pode esquecer que o propósito da antropologia é menos especulativo e mais pragmático, ou seja, a obra está voltada para como usar um conhecimento assimilado pela observação.

Ao que se refere à segunda parte do texto, a noção do carácter é o que julgamos de maior interesse para nossos objetivos – ainda que não nos caiba excluir os demais. Porém, antes mesmo de expormos o porquê do caráter da espécie humana tenha de ser levado em consideração para o processo de formação ou educação do ser humano, talvez seja importante questionar: por que o texto da ***Anth*** deve ser analisado, ao refletirmos sobre a formação do

sujeito para a cultura? Como o termo ‘pragmática’ problematiza o sentido do ser humano utilizar de outros homens para suas intenções (*Anth*, AA 07:322; trad. p.216)? Ainda, de que maneira o objetivo deste texto, na busca de conhecer o ser humano por meio daquilo que “se pode fazer dele” (*Anth*, AA 07:246; trad. p.143), pode reivindicar sua legitimidade?

Como já mencionada, a noção de cultura [*Cultur*], na **Anth**, já aparece em destaque desde o início da obra, o mesmo acontecendo na dimensão do se educar a partir dos progressos da cultura – sem problematizarmos, por ora, essa acepção de progresso. Mas, o que constrói a relação exigida entre cultura e educação, segundo entendo, aparece dimensionado pela noção que a pragmaticidade traz ao enredo. Pois, a adjetivação de um ponto de vista como pragmático almeja sustentar, que o conhecimento que o ser humano elabora sistematicamente sobre si mesmo, lhe outorga fazer, poder e mesmo dever realizar “como ser que age livremente” (*Anth*, AA 07:119, p.21).

Desse modo, fica evidente que não se trata de se formar a partir da escola somente. Educar é necessário ao processo do conhecimento do ser humano, porém para que o conhecimento antropológico pragmático possa se efetivar, faz-se necessário “um conhecimento do ser humano como *cidadão do mundo*” (*Anth*, AA 07:130; trad. p.30), para além de qualquer instituição, cabe educar o ser humano que se sabe e se reconhece como um ser cosmopolita. Sob este sentido universalizante é que o caráter da espécie se torna premente na tese da antropologia pragmática kantiana.

1.1 DO FEMININO

Para que o nosso argumento sobre a necessidade da educação do ser humano a partir da cultura se estabeleça de modo coeso com o texto kantiano da ***Anth***, precisamos apresentar a maneira pelo qual o caráter do gênero feminino se mostra necessário para o desenvolvimento da cultura, ou seja, dar conta da afirmação do papel central que a feminilidade [*Weiblichkeiten*] assume frente à cultura [*Cultur*] (*Anth*, AA 07: 303; trad. p.199). Embora a figura do homem e da mulher se apresentem de forma estereotipadas, no texto da ***Anth***, é explicita a explanação de que sem o feminino não há cultura desenvolvida.

Não se trata de arrogar ou defender um feminismo[73] no kantismo, como fazem especialistas da temática, porém de evidenciar que a cultura necessita do feminino para se manifestar na humanidade. Principalmente, porque ao recorrer à observação do **gênero feminino**, bem como ao **papel da educação** na cultura [*Cultur*], entendemos que Kant reúne elementos que oportunizam compreender o caráter dinâmico da cultura.

Quanto à noção de dinamicidade para compreendermos a cultura, verifica-se que a tensão é parte estrutural da reunião dos conceitos de feminilidade e da educação[74] [*Erziehung*]. Conceitos estes que, segundo Kant (2006), exigem explorar tipos distintos de caráter no que se refere ao gênero (Homem e Mulher), bem como captar o tensionamento pelo qual a educação – tanto no sentido de instruir como de disciplinar – também tem que lidar ao tratar da sociabilidade e insociabilidade da espécie.

Por motivos que ainda não nos é evidente, o autor da ***Anth*** argumenta que, quando se trata de uma relação entre duas pessoas, somente seria possível uma ligação indissolúvel, se houver a submissão de uma das partes à outra em relação a algum aspecto. No caso do homem, ele seria superior à mulher devido à coragem e sua condição física. Sendo assim, deveríamos compreender que pelo fato do homem ser corajoso e forte, a mulher se submete a isso. Ao passo que a mulher, devido a sua inclinação em exercer domínio em **todas as situações** e à inclinação ao contentamento público, é superior ao homem. Seguindo a mesma linha de raciocínio proposta por Kant, deveríamos compreender que a mulher, por aquilo que o autor lhe outorga como “dom natural de dominar” é superior ao homem (*Anth*, AA 07: 303; trad. p.199). Para autor, não resta dúvida de que a relação dos gêneros é de interesse mútuo e se resume ao fato, que a mulher quer dominar, o homem, ser dominado [...]” (*Anth*, AA 07:306; trad. p. 201).

---

[73] Sobre a presença do feminismo na filosofia kantiana ver CASH, M. Distancing kantian ethics and politics from Kant’s views on women. **Minerva**, Limerick, v 6, p. 103-150, nov. 2002. Também, Mosser, Kurt, "Kant and Feminism" (1999). Philosophy Faculty Publications. 21. Disponível em: https://ecommons.udayton.edu/phl_fac_pub/21. Acesso em 15/04/2020. Embora ambas pesquisadoras defendam noções feministas a partir de muitos textos kantianos, entendo que a postura de Cash (2002, p.103) tensiona de modo mais contunde o fato de Kant assumir falas misóginas, porém, também incorrendo (como demonstraremos) em casos destaque positivo ao feminino e suas contribuições à sociedade humana.

[74] *Anth*, 07:324; p. 218.

Tal inclinação ao domínio, afirma Kant, o qual caracteriza o gênero feminino, somente é passível de se conhecer, quando se questiona o "fim da natureza [*Zweck der Nartur*] na instituição da feminilidade" (*Anth*, AA 07:306; p.201). Ora, como sabemos, em uma natureza pensada como um sistema teleológico, segundo a faculdade de julgar reflexionante, na ***KdU***, o fim último [*letzter Zweck*] da natureza é o próprio ser humano (*KdU*, AA 05:427; trad. p. 324); por sua vez, o fim último do ser humano, enquanto criatura conectada a essa natureza, é a cultura [*Cultur*]. Chamamos a atenção para o fato de que é muito similar a argumentação empregada por Kant, na ***KdU***, e esta que ele faz na **Anth**, em razão de caracterizar a feminilidade como centro da cultura, quando se lê que:

> "[...] Só se pode chegar à característica desse sexo [o feminino] utilizando como princípio não aquilo que *tomamos* por nosso fim, mas aquilo que era o *fim da natureza* [*Zweck der Natur*] na instituição da feminilidade. [...] mesmo por intermédio da tolice dos homens, e no entanto conforme o propósito natural, tal fim tem de ser sabedoria, esses seus supostos fins podem servir também para indicar o princípio dela, que não depende de nossa escolha, mas de um propósito superior que ela tem para com o gênero humano. São eles: 1. A conservação da espécie, 2. A **cultura** [*Cultur*] e o refinamento [*Verfeinerung*] da sociedade por meio da feminilidade [*Weiblichkeit*]. Querendo infundir também os finos sentimentos referentes à **civilização** [*Cultur*], os da sociabilidade e do decoro, a natureza tornou muito cedo esse seco hábil para dominar o masculino mediante sua decência e sua eloquência na linguagem e nos gestos, exigindo comportamento suave e cortês por parte do sexo masculino, [...] não há **moralidade** mesma, mas àquilo com que se veste, a decência moralizada, preparação exortação àquela (*KdU*, AA 07:306; trad. p.201 – **grifo meu**)

O que está em jogo, a meu ver, na argumentação de Kant com sua antropologia pragmática, não é apenas o fato dele outorgar à feminilidade (ainda que de maneira bastante controversa) a centralidade da questão da cultura. Mas vai além disso, há de se destacar sua argumentação recorrente à pressuposta intencionalidade da natureza (um pressuposto (problemático), no qual se assume um propósito natural, do qual nos é negada possibilidade de escolha, mediante a condição de criaturas naturais) para a qual somos formados a partir da cultura (por intermédio da feminilidade, como vimos), bem como sua preocupação em distinguir, **cultura** [*Cultur*], refinamento ou polidez [*Verfeinerung*] e moralidade [*Moralität*].

Dito isto, passemos a examinar como a cultura é pensada, na Anth, em razão da caracterização da espécie humana em geral.

1.2 A FUNÇÃO DA CULTURA NO CARÁTER DA ESPÉCIE

Antes de abordar a necessidade da educação em razão da cultura, Kant afirma ser necessário propor em função de nossa espécie, três disposições humanas, a saber, a disposição técnica, a disposição pragmática e a disposição moral (*Anth*, AA 07:321s; trad. p.215s).

No que diz respeito à primeira (disposição técnica), teríamos que observar que o ser humano se destaca dos demais seres, primeiramente, em decorrência de sua fisiologia, a qual lhe permite destreza "mecânica, vinculada à consciência", o que se percebe dado o fato de as mãos humanas serem aptas a todas as ferramentas, de alguma maneira (sem maiores explicações de Kant). Isso resultaria entender que a condição racional corrobora para o "projeto" da mão humana, e por isso o ser humano é capaz de manusear todos os instrumentos possíveis (*Anth*, AA 07:323; trad. p.217).

Dentre as disposições apontadas, certamente a que mais nos interessa é a disposição pragmática. Penso que as razões disso sejam três, a saber, em primeiro lugar, porque com a argumentação sobre a disposição pragmática entendemos que Kant determina qual a função da cultura para espécie humana; depois, pelo fato do autor defender a necessidade da educação da espécie humana, como sendo o acesso para cultura; por fim, em terceiro, entendemos mostrar como sendo a mais problemática das razões, a disposição pragmática como condição de distinguir o ser humano dos outros seres, mediante sua capacidade em "utilizar habilmente outros homens em prol de suas intenções [...]" (*Anth*, AA 07:322; trad. p.216).

Devido à disposição pragmática da espécie, segundo Kant, a cultura tem por função condicionar o ser humano à saída "da rudeza [*Rohigkeit*] do mero poder individual e tornar-se um ser polido [*gesittetes*] (ainda que não moral) destinado à concórdia", o que o colocaria em um "nível superior" [*höhere Stufe*] (*Anth*, AA 07:324; trad. p.218).

No que tange à educação para cultura, é explicita a maneira como Kant defende sua posição, ao afirmar que: "O ser humano **é capaz e necessita** de uma educação [*Erzieehung*], tanto no sentido da **instrução** [*Belehrung*] quanto no da **obediência** [Zucht] (disciplina [*Disciplin*])" (Idem – **grifo meu**). A discussão em como realizar essa instrução e cultivar a disciplina é o ponto nevrálgico da

pedagogia[75]. Aqui cabe apontar, junto ao texto kantiano, que a educação incide na questão da pragmática mediante a cultura, porém recorre à outra disposição humana, a saber, a disposição moral.

Isso porque, como já fora dito, apesar da educação ser necessária à espécie, a esta necessidade se unem a conformação e uma problemática, a saber, a tarefa de educar outrem enquanto ainda se encontra em processo de educando. Problema explicitado da seguinte maneira: "O ser humano tem, pois, de ser ***educado*** [*erzogen*] para o bem, mas aquele que deve educá-lo [*erziehen*] é novamente um ser humano que ainda se encontra em meio à rudeza da natureza e deve realizar aquilo de que ele mesmo necessita" (*Anth*, AA 07:324; trad. p.218). Para nossa argumentação, penso que a disposição moral aqui não careça de figurar em primeiro plano, mas abordá-la significa trazer à baila a questão: "[...] se o homem é por natureza *bom* ou por natureza *mau* [...] ou por natureza igualmente sensível para um e outro, conforme caia nas mãos de um ou outro educador [*bildende*]" (Idem). Exatamente nessa terceira hipótese que se instaura a dificuldade de propor uma educação a formar para cultura.

Ora, o problema da educação, apresentado na ***Anth***, como condição imprescindível à espécie humana para acessar a cultura, segundo entendemos, não está centrado no caráter do educador(a). Ainda que assim possa parecer ao lermos que:

> "[...] são por sua vez necessários homens *bons*, que precisaram eles mesmos ser educados e dos quais não existe nenhum que não tenha em si perversidade (inata ou adquirida), o problema da educação [*Erziehung*] moral de nossa *espécie* permanece sem solução, [...] porque nela uma má propensão inata pode ser muito bem censurada e mesmo até refreada, mas não exterminada pela razão humana universal" (*Anth*, AA 07:327; trad. p. 221).

No entanto, o ponto chave da problemática da educação para cultura, na ***Anth***, se caracteriza pelo fato da formação do ser humano exigir como formador alguém ainda não formado. Por 'não formado', entendo aqui aquele que não atingiu a plenitude do que Kant (*Anth*, AA 07:322; trad. p.216) nomeia como disposições, sejam elas técnicas, pragmáticas ou morais. Ou seja, o cerne da

[75] A pedagogia será tratada a seguir, no item 2.2 *A cultura da pedagogia*.

questão da educação é que um ser humano não formado possui a tarefa de educar outro através da cultura e em vista deste fim.

Sob esses termos, a educação [*Erziehung*] da espécie humana tem por função instruir os sujeitos para corroborarem junto aos esforços da sociedade em razão de uma constituição civil, isto é, uma sociedade pautada em regras que permitam o desenvolvimento e o progresso das disposições humanas. Disposições estas que não são apenas técnicas e pragmáticas, mas sobretudo, morais, isto porque trata-se de uma educação embasada na instrução (conhecimento técnico e pragmático) e na obediência (respeito ao dever moral). Nesse tipo de educação subsidiada e promotora de uma constituição civil, os sujeitos da espécie necessitam compreender que ambas (Educação e constituição) estão fundadas no "[...] princípio da liberdade, mas ao mesmo tempo também no princípio da coerção legal [...] (*Anth*, AA 07:328; trad. 222)".

Desse modo, pode-se compreender que a disposição pragmática que impulsiona a espécie humana através da cultura é passível de ser questionada. Isto Kant, valendo-se do problemática de Rousseau[76], evidencia ao considerar se com isso, "o caráter da espécie estará melhor entre a rudeza de sua natureza que entre as artes da cultura [*Cultur*]" (*Anth*, AA 07:324; trad. p.218). Porém, não resta dúvida que Kant, como propagador do ideário do Esclarecimento, entende a cultura como fim lícito para o desenvolvimento humano. Desenvolvimento este compreendido como: "[...] O impulso [*Trieb*] à ciência, como a uma cultura [*Cultur*] que enobrece a humanidade" (*Anth*, AA 07:325; trad. 220). Disso tudo resulta a lição que a ***Anth*** procura deixar, a saber:

> O resultado final da antropologia pragmática em relação à destinação do ser humano e à característica de seu aprimoramento consiste no seguinte. O ser humano está destinado, por sua razão, a estar numa sociedade com seres humanos e a se *cultivar* [*cultiviren*], *civilizar* [*civilisiren*] e *moralizar* [*moralisiren*] nela por meio das artes e das ciências e por maior que possa ser sua propensão animal a se abandonar *passivamente* aos atrativos da comodidade e do bem-estar, que ele denomina felicidade, ele está destinado a se tornar *ativamente* digno da humanidade na luta com os obstáculos que a rudeza

[76] Kant se serve da bibliografia de Rousseau para demarcar primeiro as posições em favor do estado de natureza (**Discurso sobre as ciências e as artes** (1749); **Sobre a origem da desigualdade entre os homens** (1755); **A nova Heloísa** (1761)), para depois propor como a cultura (por meio das ciências e das artes), junto ao pensamento do próprio Rousseau, deve ser entendida como escopo da destinação da espécie humana (**Contrato Social** (1762); **Emílio** (1762); **Profissão de fé do vigário saboiano** (1762)) Cf. (*Anth*, AA 07:326-327; trad. p.220-221).

> [*Rohigkeit*] de sua natureza coloca para ele (*Anth*, AA 07:324; trad. 219).

Quanto à lição que nos remete a destinação social, como ser racional junto a outros seres racionais, penso ser fundamental frisar novamente que tal destinação somente possui sentido quando se pensa o ser humano como parte da natureza (sistema de fins). Ou seja, sob a condição da espécie humana se pressupõe por meio do juízo reflexionante (como trouxemos na ***KdU***[77]) uma finalidade derradeira "[...] para indicar a classe do ser humano no sistema da natureza viva e assim o caracterizar, nada mais nos resta a não ser afirmar que ele tem um caráter que ele mesmo cria para si enquanto é capaz de se aperfeiçoar segundo os fins que ele mesmo assume; [...]" (*Anth*, AA 07:321; trad. 216).

Entendo que Kant, na ***Anth***, determina a faculdade da razão como conceito chave para executar a tarefa do ser humano em criar, desenvolver e assumir o seu caráter enquanto membro de uma espécie. Esse caráter, que se configura como sendo o reconhecimento em realizar as disposições as quais se está destinado, enquanto ser vivo (*Anth*, AA 07:329; trad. 223) –, demanda cultura.

No texto kantiano em questão, parece-me que somente a cultura e mesmo o progresso desta, com disposição pragmática da espécie, torna possível a maneira ativa (no emprego da racionalidade) do ser humano reconhecer, educar e gerenciar seu caráter. Do contrário, deixado à sorte da própria rudeza (estado natural de animal dotado da faculdade de razão, porém sem operá-la), o ser humano não acessa (ainda que de modo reflexionante) o seu fim último que é a cultura. Diante disso, verifica-se que a cultura não é apenas o **meio** pelo qual a educação e a civilização são acessíveis aos sujeitos da sociedade, mas é também o **fim** (entendido como horizonte de possibilidade), mediante a noção de seu desenvolver contínuo, para o qual se destina a vida do ser humano como um ser virtualmente capaz de interações sociáveis em todas as comunidades humanas.

A corroborar com a compreensão do conceito de cultura no texto kantiano, penso que a metáfora proposta por Michel de Montaigne (1978), em *Dos meios*

---

[77] AA 05:433; trad. 330.

e dos fins, **Ensaios II**, seja de grande valia. Pois, com ela é possível se entender que Montaigne, ao propor a comparação entre o indivíduo humano e um Estado ou governo, no que tange às condições de saúde e tratamento dos sujeitos em questão, permite acessar oportunamente uma imagem sobre a qual poderíamos pensar uma cultura do indivíduo e uma cultura[78] coletiva (povo/nação).

A figura que Montaigne (1978) propõe consiste em afirmar, que da mesma maneira que os médicos prescrevem remédios para as condições adversas do corpo humano, também na ocasião de "Estados enfermos" são prescritos remédios. Em ambas as situações, para o autor dos **Ensaios**, se explicita a necessidade de ministrar amargos remédios para conter excessos denominados por ele de "superabundância de humores inúteis e nocivos" (MONTAINGE, 1978, p. 316). No caso dos sujeitos humanos, os médicos prescrevem "purgantes e sangrias", que auxiliariam na estabilização e enfraquecimento artificial da "[...]saúde em demasia que nos empresta excesso de vivacidade e vigor [...]"; ao passo que naqueles Estados ou governos doentes são administrados "[...purgantes de diversos tipos [...], tais como: "expulsão de famílias inteiras para aliviar o país, famílias que se deslocam e vão instalar-se alhures"; apoderar-se de outros lugares e expulsar as populações autóctones; excluir de suas cidades populosas os "elementos menos necessários", banindo-os "para as terras conquistadas a fim de colonizá-las e cultivá-las". Ainda quando aos segundos sujeitos, não é nada incomum o fato de Estados e governantes susterem guerras

> [...] com certos inimigos, não apenas para manter o povo vigilante, de modo que a ociosidade, mãe da corrupção, acarretasse situações piores ainda ('sofremos os males inerentes a um longo período de paz; mais terrível do que as armas, dominou-nos o luxo'), mas ainda para sangrar a República, acalmar as aspirações exageradamente fogosas da juventude, podando e arejando a ramagem da árvore que se desenvolvera com excessivo vigor (MONTAINGE, 1978, p. 317).

A título de imagem, o texto de Montaigne (1978), oportunizaria vislumbrar a noção de cultura (meio/fim último) – que jamais pode prescindir da modalidade

[78] Ambas, guardadas suas particularidades, ainda assim, apontam menos uma imagem da moralidade sob o conceito de cultura e mais sua pragmática na vida humana. Isso tornaria mais visível o direcionamento humano e a defesa de certas posturas, pois a tese de Montaigne neste texto é de que "a **franqueza de nossa condição impele-nos não raro a empregar meios condenáveis para alcançar um resultado conveniente**" (MONTAINGE, 1978, p. 317. **Grifo meu**). Cf. MONTAIGNE, M de. Ensaios. Trad. Sérgio Milliet. São Paulo: Abril Cultural, 1978. p.316-317.

de juízo problemático para ser asseverada – com as implicações de aspecto sociopolítico que lhe são inerentes como conceito. Dessa maneira, corroboraria em estabelecer sua gênese e seus limites pragmáticos em distinção do aspecto moral ou prático, segundo o kantismo. Assim também entendemos que a cultura como fim último do ser humano está aquém da meta do ser humano enquanto sujeito de moralidade.

4. A CULTURA PEDAGÓGICA

A pedagogia como conhecimento que tem por objetos o ensino e a aprendizagem fora explorado por Kant em sua obra **Sobre a Pedagogia**[79]. publicada por Theodor Rink. Sua estruturação ao propor a Educação como uma teoria da educação (*Päd*, AA 09:455; trad. p.34), divide-se na teoria de uma educação corporal ou física do ser humano e em fundamentos da educação prática do sujeito.

Na *Introdução* da **Päd**, Rink estipula que o texto kantiano destaca as etapas e ações da acepção de educação [*Erziehung*], como algo complexo que a envolver as noções de cuidado [*Wartung*], a disciplina [*Zucht*], a instrução [*Unterweisung*] e a formação [*Bildung*]. De modo que cada etapa estaria voltada para um aspecto do sujeito, a saber, enquanto "infante, educado e discípulo" (*Päd*, AA 09:441; trad. p.11).

Quanto às definições, os termos empregados na composição da educação, entende-se por 'cuidado' [*Wartung*] as ocupações e preocupações lançadas pelos progenitores no que diz respeito a impedir que os infantes sejam acometidos de algo nocivo partindo de si próprios ou de terceiros. Em se tratando da 'disciplina' [*Zucht*], cabe extrair do ser humano todas as inclinações que a natureza depositou e corroboram com a animalidade em nós, para que a partir da remoção ou adestramento dos instintos, o animal homem venha a tornar-se um ser humano. Portanto, é tarefa da disciplina transformar "a animalidade em humanidade" (*Päd*, AA 09:441; trad. p.12). Ao definir 'instrução' [*Unterweisung*], deve-se ter em mente especificidade obtida a partir da escolarização, que reivindica a possibilidade de habilitar o homem a alcançar seus fins.

[79] Também referida por meio da abreviação **Päd**.

No tocante ao termo ‘formação’ [*Bildung*], explana-se a caracterização geral do ser humano, enquanto sujeito disciplinado e instruído. Entendendo-se com isso que a formação, de modo amplo, no texto da ***Päd***, reúne as exigências peculiares das tarefas pedagógicas que são o instruir (professoral), tutorar (tutorial) e promover o pertencimento identitário do educador (moralizante). Correspondendo às dimensões do ensino, seria necessário compreender que na aprendizagem, ou seja, no educando e no discípulo, as especificações da formação [*Bildung*] se apresentam mediante as possibilidades de desenvolvimento das habilidades, a saber, da prudência e da moral (*Päd*, AA 09:455; trad. p.35). Em outras palavras, se bem observada a conduta, a condição e o resultado de aprendizagem seriam então capazes de fazer reconhecer o educador que a condiciona.

Ainda sobre o termo ‘formação’ [*Bildung*], segundo Moses Mendelssohn (contemporâneo de Kant) em seu texto, **Sobre a Pergunta: o que quer dizer esclarecer?**[80] (1784), esse termo seria recente na língua alemã do século XVIII, o que se aplicaria também aos termos ‘cultura’ [*Kultur*] e ‘esclarecimento’ [*Aufklärung*]. Todos eles teriam uma conceituação aproximada, a saber, destacam o aspecto dos atributos e ao mesmo tempo de desenvolvimento espiritual ou imaterial do sujeito. Todavia, o mais relevante é o fato de Mendelssohn distinguir a formação [*Bildung*], como campo das condições e das possibilidades, bem como das transformações da vida social de um povo, ao passo que a cultura[81] [*Kultur*] e o esclarecimento [*Aufklärung*] se apresentariam como domínios específicos desse campo que é a formação.

---

[80] Este é um dos textos de BAHR, Ehrhard. **Was is Aufklärung? Thesen und Definitionen**. Stuttgart: Philipp Reclam, 1974. Além do texto de Mendelssohn, a obra reúne as contribuições de Kant, Hamann, Herder, Schiller, entre outros, sobre o tema do Esclarecimento (do qual trataremos de modo mais específico na sequência 2.3 – O esclarecimento como meta a ser cultivada. Os textos reunidos nesta obra visam responder à publicação do pastor Johan Friedrich Zöllner, no *Berlinischen Monatsschrift* em dezembro de 1783, cujo texto se manifestava contrário ao casamento civil e, em nota, questiona o que significa esclarecimento. (BAHR apud KANT et al., 2011, p.7).

[81] Esta demarcação especifica entre cultura [*Cultur*] e formação [*Bildung*] no texto de Mendelssohn (apud KANT, 2011), não se verifica no texto da **Pedagogia**. Pois, Kant emprega, indistintamente, um e outro termo em situações semelhantes. Vale ressaltar que a tradução da **Päd**, que nos servimos, buscando dirimir os obstáculos interpretativos, insere o termo cultura ou formação (também de maneira indistinta) em lugares que não se encontram no original, (Ibidem, p.34-35), bem como suprime a tradução do temo ‘*Cultur*’ (Ibidem, p. 68-69). Cf. KANT, Sobre a pedagogia. Trad. Francisco Cook Fontanella. Piracicaba: UNIMEP, 2011.

No texto da ***Päd*** é importante a divisão explicita em que a educação é composta pela formação junto à instrução – "[...] *Unterweisung nebst der Bildung* [..]" (*Päd*, AA 09:441; trad. p.11). Todavia, isso é extremamente problemático, uma vez que no texto [*Abhandlung*] propriamente dito, a instrução nada mais é do que a formação escolar ou escolástica "*Der scholastischen Bildung oder der Unterweisung bedarf der Mensch* [...]" (*Päd*, AA 09: 455; trad. 35). Quanto a isso, a forma do texto de Kant, diferentemente da introdução de Rink, nos levaria compreender (o que parece mais coerente) que a educação requer três tipos de formações, a saber, a formação escolástica, a formação pragmática e a formação moral.

A preocupação com a disciplina é bastante evidente, na ***Päd***, bem como a insistência em destacar que ela responde pelo caráter negativo da educação, isto é, o autor trata de evidenciar que "a disciplina é o que impede o homem de desviar-se de seu destino, de desviar-se da humanidade, por meio de suas inclinações animais [...]" (*Päd*, AA 09:442; trad. p.12). Contrabalanceando os domínios da disciplina e do cuidado (elementos negativos da educação), a parte positiva fica ao encargo da formação [*Bildung*], em sua constituição complexa. Todavia, com o emprego indistinto que Kant faz dos termos *Bildung* e *Cultur*, na obra **Sobre a Pedagogia**, entendo que tanto a cultura como a formação são noções centrais no que diz respeito à positividade no educar.

O papel da educação para o ser humano, no que tange à centralidade dessa atividade, é um argumento basilar para Kant, ao defender a tese de que "[...] o homem não pode se tornar um verdadeiro homem senão pela educação. Note-se que ele só pode receber tal educação de outros homens os quais recebem igualmente de outros [...]" (*Päd*, AA 09:442; trad. p.12). Sob a condição que, de certa forma, ao revelar o caráter[82] do processo educativo, também se encontram seus problemas.

Ora, novamente se interpõe a questão de que alguém ainda em formação se encarrega da tarefa de formar outrem. Também, é o caso de se observar um aspecto mais condizente quanto ao momento mais propício para determinado fim ao educar, ou seja, para cada fase da vida do sujeito educando, pressupõe-se uma maneira de educar. No que diz respeito à noção de cultura, ela é

[82] Já mencionado, ao tratarmos da antropologia pragmática.

considerada a parte positiva da formação do sujeito, ao passo que a disciplina, exigência primeira no processo de educar, responde pela parte negativa. (*Päd*, AA 09: 444; trad. p.16)

A importância da disciplina para a cultura é determinante para Kant, sobretudo, quanto ao caráter hierárquico que se estabelece caso se manifeste a ausência de uma das duas condições (cultura e disciplina) no sujeito. Isso é evidente quando lemos que:

> [...] Quem não tem cultura nenhuma [*Derjenige, der nicht cultivirt ist*] é um bruto; quem não tem disciplina [...] é selvagem [...]. A falta de disciplina é um mal pior que falta de **cultura** [*Cultur*], pois esta pode ser remediada mais tarde, ao passo de que não se pode abolir o estado selvagem e corrigir um defeito de disciplina [...] (*Päd*, AA 09: 444; trad. p.16)

Mas, se na realidade sabe-se que existem situações em que a educação não é de acesso a todos, também aqueles que têm acesso podem não vir a realizá-la tal como se espera, mas sim segundo as suas faculdades. Desta feita, não seria então o caso de não exigir do ser humano algo que muitos não poderão realizar? Não, não seria o caso. Segundo Rink, o que acredito ser passível de crítica, "o projeto de uma teoria da educação [*Erziehung*] é um ideal muito nobre [*herrliches Ideal*] e não faz mal que não possamos realizá-lo [...]" (*Päd*, AA 09: 444; trad. p.17). O que há de se questionar na visão de Rink, diz respeito ao menos a duas situações que são necessárias explorar, a saber, *qual* o projeto de educação que está em jogo e quais práticas são exigidas para implementá-lo.

A viabilização e concretude de um projeto ou teoria da educação (como fim intermediário da existência humana), a partir da qual os seres humanos em sua totalidade, fundamentados em princípios comuns, prospectam e em muitos casos alcançam noções basilares para desenvolver sua vida coletiva e individualmente de modo mais salutar, é um ideal deveras magnífico [*herrliches Ideal*], que requer veementemente ser buscado. Os esforços para tal não podem ser medidos em quaisquer escusas materiais. Porém, se o projeto ou teoria da educação admite haver, como um de seus pressupostos, a distinção hierárquica entre seres humanos (classes, gêneros, etnias etc.) e não possui a proposta de

coibir e dirimir as implicações oriundas desta prática, então a teoria não poderia jamais vingar.

Ainda há de se considerar que, se um ser humano, consciente ou inconscientemente, propõe ou defende práticas de uma teoria da educação que reconhece a desigualdade de qualquer tipo entre seres humanos, mas não trata de dirimi-la, então não importa quantos anos frequentou os bancos escolares, certamente isto não lhe permitiu desenvolver sua humanidade. Nossa afirmação se embasa na compreensão de que o integrar-se ao processo formativo em geral (formal e informal) exige uma resposta à convocação da natureza ao ser humano, fazendo com que este sujeito, segundo Paulo Freire "[...] pelos atos de criação, recriação e decisão, vai dinamizando o seu mundo. Vai dominando a realidade. Vai humanizando-a. Vai acrescentado a ela algo de ele mesmo é o fazedor. [...] Faz cultura" (FREIRE, 2019, p. 60).

Essa dinâmica freiriana, sob a perspectiva do desenvolvimento de nossa humanidade latente[83], ou seja, buscar fazer-nos cada vez mais humanos, pressupõe a exigência, segundo entendo, de um compromisso entre toda humanidade, um compromisso coletivo. Não diz respeito apenas a parte singular que nela cabe, ou seja, não se dá na esfera individual. Submetida a esse argumento, parece fazer sentido compreender que é um dever do ser humano "cultivar-se"[84], isto é, se tornar melhor ao buscar desenvolver suas disposições, da mesma maneira como Kant aponta na **Päd** (*Päd*, AA 09: 446; trad. p.19). Isto porque é o próprio Rink (Ibidem) que afirma:

> [...]Cada geração, de posse dos conhecimentos das gerações precedentes, está sempre mais bem aparelhada para exercer uma educação que desenvolva todas as disposições naturais na justa proporção e de conformidade coma finalidade daquelas, e assim, guiar **toda a espécie humana** a seu destino. [...] (Idem)

Com isso, acreditamos ter explicitado que a teoria da educação ou pedagogia, cujo ideal ou práticas (discursivas e metodológicas) busque ou estimule apenas o desenvolvimento individual de seus entes envolvidos, não é

---

[83] Entendo que a referida expressão 'humanidade latente' se equivalha ao termo kantiano natureza humana. Cf. PEREZ, Daniel Omar. **O lugar da natureza humana em Kant**. Nat. hum. [online]. 2017, vol.19, n.2.

[84] Na tradução o termo '*cultiviren*' do original, foi vertido como 'educar-se'(*Päd*, AA 09: 446; trad. p.19).

somente falha, mas também obtusa e desumana. Somente por absurdo, poderia ser descrita como arte de educar a ação despreocupada em desvelar o problema, a saber, em que consiste “tornar-se melhor” ou cultivar-se? Muitos dos absurdos que, por razão obtusa, alguns chamam educação, possuem como finalidade a manutenção do modo de existir de pequenas parcelas de indivíduos humanos, não a espécie humana como um todo. Segundo entendemos, ao fim e ao cabo, trata-se apenas de modelos pseudo educativos cuja subdivisão proposta para espécie humana é resultado da aplicação de ideologias sectárias que almejam fundamentar uma insustentável hierarquização dos seres humanos, seja a partir da fisiologia, do gênero, de raças, de crenças etc.

O prefácio de Rink sobre a ***Päd***, como mencionamos, apresenta que a educação do ser humano compreenderia uma parte negativa, a disciplina (cuidado e criação), outra parte positiva, a instrução. Todavia em alguns aspectos o texto remetido ao próprio Kant destaca (já na abertura da obra) as especificidades do que seria uma Educação Física e um Educação Prática (*Päd,* AA 09: 455; 34). Visto que ressaltar o termo ‘*Cultur*’[85] é nossa principal meta de análise, passamos a discutir a parte física da Educação.

2.1 O QUE É PRÓPRIO DA CULTURA EM UMA TEORIA DA EDUCAÇÃO

Dividida em duas partes (a física e a prática), segundo Kant, a pedagogia estabelece fundamentos do ensino e da aprendizagem que condicionam a formação (*Bildung*) do ser humano. Essa formação se distingue em três modos, a saber, na “formação escolástica” [*scholastisch Bildung*], “formação pragmática” [*pragmatische*] e “formação moral” [*moralischen*] (*Päd*, AA 09:455; trad. p.35).

Nós tratamos da questão pragmática anteriormente[86] e no que tange a problemática moral, ela se encontra em outro domínio da filosofia kantiana (cuja amplitude não nos permite abordá-la aqui). Por esse motivo, nos deteremos na

[85] Faz-se de suma importância ressaltar que na tradução em português que utilizamos, por diversas vezes omite, altera, ou implementa a palavra cultura, onde não se apresenta no original. Também que, na tradução menciona, não foram inclusas as notas dos originais de Kant. Por fim, a tradução do termo ‘Bildung’ (formação), por cultura não é incomum, todavia, esta indistinção aparece no próprio texto kantiano, que em alguns momentos usa de modo indistinto os termos formação [*Bildung*], cultura [*Cultur*] ou mesmo instrução [*Unterweisung*], fazendo que com que todos acabem guardando, ao que parece, a mesma concepção.
[86] Cf. 2.1 A cultura na Ant.

análise da "formação escolástica, ou da instrução [*Unterweisung*]", ao compreender, como afirma Kant, que é esta formação uma exigência para o ser humano "[...] estar habilitado a conseguir todos os seus fins [...]. No entanto, se faz importante destacar que esse modo formativo lhe permite sobremaneira a composição do "um valor em relação a si mesmo, como um indivíduo" (*Päd*, AA 09:455; trad. p.35).

Sob esses termos, deve-se perceber que a instrução é a formação quanto ao modo de acesso aos códigos simbólicos da sociedade em que o indivíduo se encontra inserido. Por outro lado, esses mesmos códigos condicionam a instrução a partir de sua aplicabilidade ou manuseio. Segundo Cassirer, o reconhecimento da estruturação das formas simbólicas permitiria estipular, por meio do caráter da funcionalidade, uma especificidade do ser humano, a rigor, de sua segunda natureza, ou seja, a cultura. A argumentação em favor da elaboração e execução de um modo peculiar do ser humano performar no mundo, em primeiro plano, já estabelece a distinção da espécie humana frente aos outros seres. Isto assumido como válido permitiria reivindicar que é o fazer humano, o trabalho determinado como "[..] o sistema das atividades humanas, que define e determina o círculo de 'humanidade" (CASSIRER, 1977, p. 115-116).

Este argumento de Cassirer nos auxilia na aproximação da noção de cultura em Kant, porque ainda que a ***Päd*** não se preocupe em trazer uma conceituação definitiva sobre a cultura [*Cultur*], a principal demarcação do lugar da cultura como a positividade da educação física do sujeito corrobora com a dimensão antropológica, que concebe a cultura como marca de distinção entre o homem e o animal.

Na ***Päd***, o que observamos sistematicamente é o fato de Kant destacar o importante papel da cultura na educação física. Segundo ele, "a cultura consiste notadamente no exercício das forças da mente[87] [*Gemüthskräfte*] [...]" (*Päd*, AA 09:466; trad. p.52). O que destacamos diz respeito à amplitude do aspecto positivo da cultura, quando voltada à educação física finda por se remeter à mobilidade voluntária do corpo, bem como ao emprego e desenvolvimento dos

[87] Embora a tradução que utilizamos traduza "*Gemüthskräfte*" por "forças da índole", vertemos "*Gemüt*" por "mente", pelo fato de entendermos que nossa opção dissipa a conotação de moralidade, cujo termo 'índole' permite propor.

sentidos e de seus respectivos órgãos (Idem). Quanto a isso, não parece em vão questionarmos: em que a cultura, quando orientada para a adequação "graciosa" dos movimentos corporais, como parte positiva da educação física se distingue das regras de etiqueta? Para não correr o risco de subsumir a cultura à mera polidez ou regras de etiqueta, cabe o mesmo cuidado que Kant defende como salutar nas interações sociais, a saber, faz-se necessário atentar "[...] para que a cultura [C*ultur*] do corpo se eduque para a sociedade", sendo que o cultivo do corpo, por meio da "ginástica deve-se restringir-se a guiar a natureza; não de propiciar uma graciosidade forçada" (*Päd*, AA 09:469; trad. p.57).

Em última instância, entende-se aí que o cultivo do corpo (passo posterior à disciplina) busca o convívio e interações harmônicas dos seres humanos, que não podem prescindir de sentir-se à vontade na presença (interativa ou passiva) de outrem. Sob estes termos, portar-se com habilidade nos incontáveis tipos de interações humanas requer ter sido cultivado fisicamente para isso, não se tratando apenas de um verniz social, tal qual a polidez suscita. Porém, trata-se de uma habilidade da espécie em desenvolver meios que lhe permitam sempre mais abastecer a necessidade humana em socializar.

No que tange à formação da alma, temos a demarcação daquilo que seria própria do âmbito da cultura, segundo a definição exposta no §83 (como preparação para uma habilidade ou disposição natural), bem como aquilo que lhe foge ao alcance. De modo propício, sempre que lhe cabe a deixa, Kant mostra como a cultura não atinge o terreno da moral, tal como segue:

> Chegamos, assim, à cultura da alma [*Cultur der Seele*], que de certo modo podemos chamar também de física. Deve-se distinguir liberdade e natureza. Dar leis à liberdade é complemente diferente de cultivar [*bilden*] a natureza. A natureza do corpo e da alma concordam no seguinte: cultivando-as [*Bildung*], deve-se procurar impedir que se corrompam mutuamente e buscar que a arte aporte algo tanto àquele como a esta. Pode-se, portanto, em certo sentido, qualificar de física tanto a formação [*Bildung*] da alma quanto a do corpo [*Bildung des Köspers*].
> Mas essa formação física da alma[88] [*physische Bildung des Geistes*] se distingue da formação moral, pois que esta se refere à liberdade, aquela, apenas à natureza. Um ser humano pode ter uma sólida formação física [*Ein physisch sehr cultivirt*], pode ter um espírito muito bem formado [*ausgebildeten Geist haben*], mas ser mau do ponto de

[88] Embora a tradução da **Päd (**por nós utilizada) verta o termo '*Geist*' por 'alma', o texto de Kant traz a partir deste ponto a cultura física do espírito [*physische Bildung des Geistes*], ou seja, o termo '*Geist*' para indicar o objeto de cultivo que se está tratando. (*Päd*, AA 09:470s; trad. p.59s).

> vista moral [*aber dabei schlecht moralisch cultivirt*], sendo desse modo uma criatura má. (*Päd*, AA 09:469-470; trad. p.58-59)

Note-se que a cultura do espírito [*physische Cultur des Geistes*], segundo Kant, subdivide-se em livre e escolástica (Ibidem, p.59). Ambas apontam as possibilidades de desenvolvimento das habilidades. Todavia, se por um lado, a cultura livre se remete mais aos benefícios que se pode obter (sem a intencionalidade final para isso) por meio do lazer; por outro lado, a cultura escolástica não prescinde da intenção, da obrigatoriedade, condicionando realização à dimensão do trabalho.

Ao tratarmos da cultura escolar, há de se destacar três aspectos, a saber, a preparação para o trabalho, o desenvolvimento concomitante das faculdades da mente, por fim, a particularidade territorial de operação destas faculdades. Sem isso, não se pode abranger o ponto de vista que Kant, na ***Päd***, quanto ao papel da cultura na escola. Pois, como se verá a seguir, trata-se da noção da cultura escolar como uma espécie de propedêutica ao trabalho, por meio da qual se exercitam as habilidades das faculdades da mente que requerem ser desenvolvidas todas com a mesma intensidade de estímulos, isto é, sem privilegiar qualquer uma delas. Por fim, resta testá-las colocando-as à prova em suas respectivas funções para cumprirem a demanda que lhes é específica.

Isto se evidencia da seguinte maneira:

> [...] Que a criança, portanto, seja habituada ao trabalho. E onde a tendência ao trabalho pode ser mais bem cultivada que na escola? A escola é uma cultura obrigatória. Prejudica-se a criança, se se a acostuma a considerar tudo um divertimento. Ela deve certamente ter seu tempo de recreio, mas também suas horas de trabalho [...] A educação deve ser impositiva; mas nem por isso, escravizante.
> [...] A principal regra é essa: não desenvolver separadamente uma potência por si mesma, mas desenvolver cada uma, levando em conta as outras, como a imaginação a serviço da inteligência.
> [...] O entendimento é conhecimento do geral. O Juízo é a aplicação do geral ao particular. A razão é a faculdade de discernir a ligação entre o geral e o particular (*Päd*, AA 09: 472; trad. p.62-63)

Essa delimitação sobre a cultura escolar possui elementos que a pedagogia recente adota como pressupostos. Porém, mais significativo que atualidade das ideias kantianas, queremos apontar aqui que a cultura escolar, para Kant, desempenha um papel social – não no primeiro plano de sentido, é verdade– quanto à finalidade, aquilo que ele irá categorizar como “fim global da

educação" [*Zweck der Erziehung*] (*Päd*, 09:475; trad. p.67). Isto porque, para o autor da ***Päd***, a cultura escolar está focada em desenvolver as habilidades físicas e espirituais em cada sujeito, para que conhecendo-as, aprimorando-as e ao buscar sua expansão, a sociedade a qual pertence possa favorecer esse potencial. Concomitantemente, esta organicidade social ao mobilizar o sujeito para a educação escolar também se vale dele em sua organização. Por isso, em última instância, a cultura escolar atinge seu escopo na participação social.

A busca pela cultura particular da mente [*Die besondere Cultur der Gemüthskräfte*] requer um legítimo interesse nas faculdades de conhecimento, que, segundo Kant, é o entendimento, a faculdade de julgar e a razão (*Päd*, 09:476; trad. p.69). Se é o caso de cada uma das potências do conhecimento deter sua função específica, então o cultivo destas terá um propósito peculiar no processo da educação e formação dessa mente. O entendimento tem a compreensão generalista como meta, ao passo que a faculdade de julgar se encarrega da aplicação do geral ao particular. Já a razão, que se encarrega de conhecer os princípios, incumbe-se de ponderar a conexão entre o particular e o geral.

Segundo entendo, esse processo do cultivo particular da mente, sob o ponto de vista pedagógico, cujo fim último é o reconhecimento e potencial desenvolvimento das disposições naturais do indivíduo, vem a servir de estofo à educação prática proposta por Kant (*Päd*, AA 09:486s; trad. p. 85s). A parte destinada à educação prática, na ***Päd*****,** é significativamente menor que à educação física, o que nos permite relativizar a importância desta, pois na referida educação, o autor busca – de modo muito próximo ao que fizera na ***Anth*** – indicar que a formação do sujeito se concentra em cultivar a habilidade [*Geschicklichkeit*], a prudência [*Weltklugheit*] e a moralidade [*Sittlichkeit*], com uma sobreposição desta última às demais.

Em sua obra, **Kant e a educação: reflexões filosóficas**, Pinheiro (2007, p.13) busca apresentar que a educação requer ser tomada "como um processo inicial do esclarecimento da razão, que culmina obrigando o homem a ver-se como humanidade". Porém, o mais significativo da argumentação dá-se ao afirmar que a moral é a meta final de todo processo da educação, para Kant.

> A educação tem, como tarefa própria, encaminhar o homem em direção ao fim último, que é sua ideia de perfeição. Assim, uma educação que atinja sua finalidade cumpre, ao mesmo tempo, a finalidade da filosofia moral e política. O homem moral é o ideal a ser seguido no processo de educação, e apenas uma sociedade politicamente justa está apta a capacitá-lo a cumprir sua inteira destinação. (PINHEIRO, 2007, p.15)

Parece razoável concordar que a destinação moral é a meta almejada no fazer pedagógico. Contudo, Pinheiro (2007) termina por envolver em sua argumentação conceitos que contrariam essa conclusão. Isto porque, se o fim último [*letztes Zweck*], tal como vimos[89], não se refere ao domínio da liberdade (sob o ponto de vista da argumentação kantiana), então esse propósito final não poderia, segundo a razão prática kantiana, servir a uma destinação moral.

Dito isso, a análise de Pinheiro (2007, p.93) possui o mérito, não apenas de conduzir-nos pelo labirinto[90] da ***Päd***, mas também de nos fazer compreender que o processo pedagógico permeia toda obra kantiana, como um dos instrumentos a operar a questão central do kantismo, que é a antropológica. Além do que, corrobora com nosso entendimento de que a cultura – como fim último [*letztes Zweck*] da humanidade – serve a dois propósitos, a saber, primeiro como superação ou ruptura com a natureza, depois "como propedêutica para o acesso do homem às leis morais" (ibidem, p.94).

---

[89] Buscamos evidenciar ao longo do 1º Cap. que a noção de **fim último** se refere à cultura e convoca a dimensão final do ser humano, enquanto sujeito pensado no domínio da natureza, ou caso se queira pensar, no âmbito fenomênico. Ao passo que nosso trabalho anterior (Dissertação de mestrado), fixamo-nos em demonstrar que, diferentemente, da noção de fim último, o conceito de **fim derradeiro** [*Endzweck*] caracteriza-se como a destinação final do ser humano sob o domínio da liberdade, portanto circunscrito à moral. Para saber mais sobre isso cf. SANTOS, Ivanildo L. M. R. dos. **O sujeito de moralidade como fim supremo da natureza.** 125 f. Dissertação (Mestrado em Filosofia) – Setor de Ciências Humanas, Universidade Federal do Paraná, Curitiba, 2015.

[90] O Professor Celso Pinheiro (2007), nos dá entender que a dificuldade interpretativa da ***Päd*** está ligada a própria elaboração da obra. Já na abertura de sua obra, ele relata que "[...] **Sobre a pedagogia**, não é propriamente um escrito sistemático de Kant. No fim de sua carreira de professor, Kant envia a seu discípulo, Rink, várias notas e anotações sobre a pedagogia, propondo que Rink escolha e selecione as melhores para publicação. O conjunto de notas são oriundas de cursos que Kant ministra na Universidade de Königsberg, entre os anos de 1776 e 1787. [...] Entretanto, as reflexões de Kant sobre a educação não estão resumidas ao texto **Sobre a pedagogia**. Podemos encontrar questões sobre a educação em todo o trabalho de nosso autor. Desde o período pré-crítico até seus últimos escritos, a possibilidade de educação, o caminho para o desenvolvimento da razão e seu esclarecimento encontram-se analisados por Kant. Não é por acaso que a citação em **Sobre a pedagogia**: [...] 'A educação, portanto, é o maior e mais árduo problema que pode ser proposto aos homens' (*Päd*, AA 09:446; trad. p.19-20), nos leva a compreender, em grandes linhas, a problemática filosófica de Kant. Analisar e compreender este problema é buscar a solução para a famosa questão proposta por Kant: "O que é o homem?'" [...] (PINHEIRO. 2007 p. 10).

Ao pensar a cultura como ruptura da natureza e principalmente como superação desta, via processo pedagógico, o que se propõe de fato é dar continuidade ao trabalho iniciado junto à disciplina. Desse modo, aquilo que a disciplina se encarrega de inibir ou controlar, configurando assim a parte negativa da educação, impedindo a sublevação da porção animalesca e de nossas inclinações, agora vem receber uma forma positivada. Não se trata mais, apenas de negar ou dirimir no âmbito sensível, através do labor disciplinar, a animalidade que é condição inerente ao homem. Mediante a cultura (da Arte, da Ciência) se alça voo para além da limitação dos sentidos e da sujeição à natureza.

Sob este viés, a noção de cultura compreendida como educar físico, também da alma – tomada como propedêutica da educação moral – condiciona o ser humano a não mais encontrar os fins de seu interesse senão em si próprio. Esse direcionamento, apontado por Pinheiro (2007), apoia-se em passagens da ***KdU*** sobre o sublime e em outros comentadores que seguem o mesmo tom, como expomos a seguir, e permite demarcações fronteiriças do conceito de cultura em Kant, trazendo luzes ao modo como o termo é continuamente empregado. A saber, para o professor Pinheiro (2007), seria como se em um lado de uma moeda tivéssemos a cultura, ao passo que do lado oposto, se encontraria a natureza.

> Pelo fato de superar a mera determinação da natureza, o homem cultivado não encontra os fins essenciais na natureza, já que ele se considera acima dos dados empíricos [...] Graças ao sentimento do sublime, ele está apto à visão do infinito e à comunicabilidade universal dos sentimentos. 'As belas artes e as ciências, que por um prazer universalmente comunicável e pelas boas maneiras e refinamento na sociedade, ainda que não façam o homem moralmente melhor, tornam-no, porém, civilizado [...]'. About, ao comentar este momento fundamental da cultura, que estabelece o maior afastamento da animalidade, afirma: 'O acesso à cultura é a substituição de fins originalmente naturais e instintivos por fins inteligíveis e livremente superiores''. Um homem, sem educação moral, ou seja, sem uma verdadeira cultura seria incapaz de desenvolver seus dons, de conceber o sublime, de contribuir para a felicidade do outro e de permitir o desenvolvimento da humanidade como um fim em si (PINHEIRO, 2007, p.95-96).

Sem entrar no mérito de como o impedimento à cultura inviabiliza o ser humano a realizar as instâncias mencionadas (dons, sublimidade, felicidade e desenvolvimento), a fala de Pinheiro (2007) é pertinente para compor o quadro

em que a cultura cumpre um papel fundamental no processo da educação – por mais que, em certos pontos do texto, pareça o contrário, a saber, que é na educação que possui uma parte no processo da cultura. De todo modo, para enfatizar a compreensão do Professor Celso Moraes Pinheiro sobre a cultura, na ***Päd***, a saber, a de que o ser humano sente-se superior à "natureza em sua incomensurabilidade", quando pensa a si próprio através da cultura, precisamos analisar que:

> Sob um certo ponto de vista, podemos afirmar que *a priori* o homem coloca a si mesmo a cultura, ou seja, essa cultura é inicialmente apresentada, por meio de uma cultura dos talentos naturais e da habilidade, que servem para possibilitar ao homem a procura pelas armas e o necessário aperfeiçoamento de suas faculdades. Esse desenvolvimento requerido será alcançado mediante o processo de formação e educação do juízo. Ou seja, desenvolvimento da cultura, pela educação, serve para preparar o homem para a sociedade, para a vida moral e para a tarefa de governar autonomamente sua própria razão. Pela cultura, o homem está apto a determinar sua existência, conforme os fins que lhe são próprios [...] (PINHEIRO, 2007, p.97).

Ao designar um papel específico à cultura como parte positiva da educação física (do corpo, também da alma), entendemos que Kant, na ***Päd***, ao expor as principais ideias sobre sua reflexão pedagógica, também termina por lançar as bases do que se configura como os modos de leitura do movimento do *Aufklärung*, tais como cultura, progresso e história. Esta afirmação, requer consolidar a argumentação de que no cerne dessas formas de ler o movimento do Esclarecimento (por certo que deve haver outras mais), todas convergem para a sobreposição da razão como principal força ou faculdade do ser humano. Essa condição, como caracterização exclusiva da espécie humana, abriu margem para o pressuposto da superioridade do homem sobre todas as demais existências. De tal modo que, apoiados nesse paradigma da modernidade, no qual Kant figura como um astro a ser orbitado, encontramos também pensadores contemporâneos da educação que parecem seguir a mesma perspectiva, a saber, do ser humano enquanto espécie, como digno de julgar a si próprio por senhor da natureza.

3. A CULTURA E A IDEIA DE UMA HISTÓRIA UNIVERSAL

Na **Ideia de uma história de um ponto de vista cosmopolita**[91] (1784), Kant busca demonstrar que a narrativa histórica, que busca ler as manifestações [*Erscheinungen*] do emprego da determinação da vontade por meio do agir humano, possui um nexo causal passível de ser submetido ao ordenamento natural. De tal maneira que, ao nos debruçarmos sobre a leitura dos eventos históricos, se tornaria evidente a pressuposição de uma regularidade em curso.

Por meio de nove proposições, o autor da ***IaG*** pretende tornar nítida a ideia de que a elaboração de uma constituição política em sua máxima perfeição é o fim último da espécie humana. Para tanto, esse empreendimento requer o ponto de vista de um "filósofo/historiador" a apresentar, na análise dos eventos humanos, a maneira pela qual cada período histórico corroborou para aproximação ou distanciamento desse propósito final, bem como aquilo que ainda restaria fazer para obtê-lo.

Ao visar os limites e condições para interpretação da história, Kant estipula quais os elementos da problemática de análise sobre os eventos humanos. Para ele,

> Os homens, enquanto indivíduos, e mesmo povos inteiros mal se dão conta de que, enquanto perseguem propósitos particulares, cada qual buscando seu próprio proveito e frequentemente uns contra os outros, seguem inadvertidamente, como a dum fio condutor, o propósito da natureza, que lhes é desconhecido, e trabalham para sua realização. [..] Como o filósofo não pode pressupor nos homens e seus jogos, tomados em seu conjunto, nenhum propósito racional próprio, ele não tem outra saída senão descobrir, neste curso absurdo das coisas humanas, um propósito da natureza que possibilite todavia uma história segundo um determinado plano da natureza para criaturas que procedem sem um plano próprio. Queremos ver se conseguimos encontrar um fio condutor para tal história e deixar ao encargo da natureza gerar o homem que esteja em condição de escrevê-la segundo este fio condutor (*IaG*, AA 08:17; trad. p.4-5)

Desse modo, Kant enfatiza na primeira proposição da ***IaG***, em uma dimensão generalista, que as disposições naturais tendem a atingir seu pleno desenvolvimento nas criaturas, sendo que isso não acontece por acaso, mas sim, mediante a conformidade a fins (*IaG*, AA 08:18; trad. p.5). Como já mencionado[92], a conformidade a fins [*zweckmässig*] é um princípio da faculdade de julgar reflexionante que, segundo Kant, se encarrega de pensar um

[91] A partir deste ponto, para indicar esta obra empregar-se-á a abreviatura ***IaG***.
[92] Cf. 1.1 A finalidade como fundamento da faculdade de julgar. p. 3.

ordenamento natural para as coisas, mediante a pressuposição da especificação das leis gerais da natureza tornadas empíricas, em acordo com a sistematicidade lógica formal, isso tudo em função da mesma faculdade de julgar (*EEKU*, AA 20:216; trad. p. 32).

A principal preocupação de Kant com a primeira proposição da ***IaG*** é, segundo nos parece, garantir o contexto amplo para a noção de ordenamento natural. Some-se a isso a dimensão de que as coisas da natureza possuem disposições, de acordo com o fim que a natureza lhes destina. De sorte que, quando vir ser afirmada a ideia de uma história universal, este conceito não representa outra coisa senão a noção de narrativa histórica que engloba toda a humanidade. Sua ancoragem se dá a partir da compreensão de que se trata de uma representação mediante um propósito da natureza, segundo suas leis. Logo, o conceito de ordem natural não se sustenta em um absurdo, uma invencionice, ou cumpre sua função ao acaso.

Dessa mesma maneira, ao subscrever o problema da história no âmbito da natureza, segundo Klein[93], em seu argumento da história como reino da natureza, estipula que

> [...] a história enquanto conjunto das manifestações das ações humanas pertence assim como todos os fenômenos ao reino da natureza e, por conseguinte, se encontra determinada pelas leis gerais da natureza, entre as quais a lei da causalidade, segundo a qual, todo acontecimento possui pelo menos uma causa temporal anterior (KLEIN, 2013, p. 71).

Enquanto a primeira proposição serve para delimitar o contexto semântico da história, a segunda proposição trata de especificar que, no caso do ser humano, a capacidade racional assume a centralidade da temática. Para Kant (AA 08:18; trad. p.5), importa reivindicar que o desenvolvimento pleno das

---

[93] Em seu artigo, **Kant sobre o progresso na história**, Joel T. Klein se ocupa em mapear e sistematizar a gama de análises a respeito da tese kantiana sobre a história, a saber, de que "a humanidade se encontra em constante progresso para o melhor" (KLEIN, 2013, p.67). Ao longo de seu trabalho, o pesquisador evidencia que existem ao menos quatro grupos de interpretações e críticas a respeito da tese de Kant. Estas compreensões reúnem os principais *scholars* kantianos ou principais críticos desta filosofia, permitindo o agrupamento destes entre que postulam a tese do progresso apenas jurídico, aqueles (Otfried Höffe, Georg Geismann, Reinhard Brandt, Christoph Wild, Ricardo Terra) a defender a tese de um progresso moral (Yovel, Reath, Gerhard Krämling, Kleingeld, Wood), havendo ainda os que postulam a crítica da interpretação jurídica e da interpretação moral, e, por fim, um agrupamento de interpretações que buscam um meio termo entre a leitura do progresso jurídico e do progresso moral. (KLEIN, 2013, p.68s).

disposições só se cumpre na espécie, jamais no indivíduo humano. Com isso, quer se validar que no processo da reflexão propiciada pela narrativa histórica, cumpram-se as exigências das faculdades superiores de um ente racional, em vista do fim último da espécie. Isso é de suma importância com relação ao que está em jogo na ideia de história, pois essa noção busca garantir a manutenção do resultado da reflexão sobre os eventos humanos, os quais são e seguiram sendo analisados enquanto passíveis de interpretação lógico formal. Desse modo, além de promover o conhecimento e interpretação coesa dos eventos humanos, também cumpre-se vedar a brecha para invenções delirantes, por exemplo de um indivíduo ou grupo específico que busca se proclamar único intérprete irrefutável da história, ou ainda coibir narrativas floreadas de discursos pseudo-históricos.

Se a segunda proposição Kant se contenta a apontar a capacidade racional do indivíduo, também evidenciado que ela não age sozinha na promoção do sujeito a superar sua condição animal – com luzes mais acentuadas a indicar que o desenvolvimento pleno da racionalidade só é possível na espécie ao longo de várias gerações –, então agora, na terceira proposição, ele aprofunda o nível de inferência. Na ânsia em mostrar que não há outra forma para o ser humano cumprir sua destinação natural, senão através do emprego correto da sua faculdade racional, Kant insiste que o homem deva livrar-se dos instintos, bem como se livrar de toda carência empírica, se se encontra em jogo sua felicidade ou aperfeiçoamento (*IaG*, AA 08:19; trad. p.6).

Ao destacar que a razão deve suplantar “os dotes animais dos homens” que o ser humano recebera da natureza, pode-se perceber a defesa de Kant em favor da faculdade da razão (*IaG*, AA 08:19; trad. p.7). Porém isso não significa que aquilo que ele denomina “dotes animais” [*thierische Ausstattung*] nos seres humanos não possua importância em nosso desenvolvimento enquanto indivíduos. Pois, como dotes ou instrumentos [*Ausstattung*] nos servem a garantir as necessidades das disposições naturais mais elementares, sem as quais não seria possível aspirar às superiores. Também, porque através da lapidação das disposições mais rudes [*größten Rohigkeit*] – afirmando-lhes assim sua necessidade numa primeira instância, primeiro aquiescendo-as, para posteriormente suplantá-las –, o ser humano se empenha em desenvolver suas mais hábeis potencialidades [*größten Geschicklichkeit*], bem como “a perfeição

interna de seu modo de pensar" [*innerer Vollkommenheit der Denkungsart*] (Idem). De tal sorte que, embora orquestrado pela natureza, o desenvolver das potencialidades apresentam-se como se o indivíduo percebesse que o seu desenvolvimento é resultado de seu próprio potencial, empenho e racionalidade singular, possibilitando assim que ele busque efetivar no mundo o que erigiu em sua aspiração de bem-estar a partir de suas próprias forças.

A explanação de tudo isso recorre ao conhecido argumento da "insociável sociabilidade" [*die ungesellige Geselligkeit*], que se apresenta na quarta proposição (AA 08:20; trad. p.8), a fim de sustentar a maneira pela qual a natureza se serve para promover o desenvolvimento das disposições humanas. Segundo Kant (Idem), a condição da sociabilidade faz com que o ser humano, de modo geral, encontre-se mais bem calcado em suas forças ao mesmo tempo que pode se precaver em suas fraquezas ou necessidades. Porém, a vida em sociedade também é responsável por guarnecer no mesmo agrupamento humano, vontades contrárias e mesmo contraditórias entre si – muitas vezes, nem é preciso a socialização para isso, pois no mesmo indivíduo humano a contradição das vontades é quase sempre constante.

De todo modo, o argumento da insociável sociabilidade busca guarnecer que é por meio dele que a natureza desenvolve aquelas disposições que ela depositou na espécie, a fim de que seja plenamente desenvolta. Entendendo-se aqui que, para Kant (*IaG*, AA 08:20-21; trad. p.8-9), o pleno desenvolvimento refere-se à racionalidade, tal como se pode notar no seguinte excerto:

> [...] O homem tem inclinação para **associar-se** porque se sente mais como homem num tal estado, pelo desenvolvimento de suas disposições naturais. Mas ele também tem uma forte tendência a **separar-se** (isolar-se), porque encontra em si ao mesmo tempo uma qualidade insociável que o leva a querer conduzir tudo simplesmente em seu proveito, esperando oposição de todos os lados, do mesmo modo que sabe que está inclinado a, de sua parte, fazer oposição aos outros. Esta **oposição é a que, despertando todas as forças do homem, o leva a superar sua tendência à preguiça e, movido pela busca de projeção [*Ehrsucht*], pela ânsia de dominação [*Herrschsucht*] ou pela cobiça [*Habsucht*], a proporcionar-se uma oposição entre companheiros que ele não atura mas dos quais não pode prescindir. Dão-se então os primeiros verdadeiros passos que levarão da rudeza à cultura que consiste propriamente no valor social do homem;** aí desenvolvem-se ao poucos todos os talentos [*da werden alle Talente nach und nach entwickelt*] forma-se o gosto e tem início, através de um progressivo iluminar-se [*fortgesetzte Aufklärung*], a fundação de um modo de pensar que pode transformar, com o tempo, as toscas disposições naturais para o discernimento

> moral em princípios práticos determinados e assim finalmente **transformar um acordo extorquido patologicamente para uma sociedade em um todo moral**. **Sem aquelas qualidades da insociabilidade** [...] **todos os talentos permaneceriam eternamente escondidos, em germe, numa vida pastoril arcádica**, em perfeita concórdia, contentamento e amor recíproco: **os homens, de tão boa índole quanto as ovelhas que apascentam, mal proporcionariam à sua existência um valor mais alto do que o de seus animais; eles não preencheriam o vazio da criação em vista de seu fim como natureza racional**. (*IaG*, AA 08:20-21; trad. p.8-9 – **grifo nosso**).

Apesar de extenso, esse trecho da quarta proposição é de extrema importância ao nosso interesse (em destacar como a cultura é concebida em uma leitura histórica dos eventos humanos), pois aqui pode-se compreender o que o ideal de cultura de Kant tem em seu horizonte. Isto porque, segundo compreendemos, o pleno desenvolvimento social, mediante a cultura de um povo, para corresponder a dignidade presumida da vida humana, exige que a razão deva tomar as rédeas. Do contrário, o viver para o ser humano seria um desperdício de potência ou uma forma de viver aquém da capacidade racional como faculdade que se presta propor a destinação última do ser humano enquanto um fim da natureza, em sua organização individual e coletiva da vida.

O que se encontra logo no início da quinta proposição da ***IaG***, refere-se, segundo seu autor, ao "maior problema da espécie humana" [*Das größte Problem für die Menschengattung*], a saber, o fato de a humanidade conseguir "alcançar uma sociedade civil que administre universalmente o direito" [*ist die Erreichung einer allgemein das Recht verwaltenden bürgerlichen Gesellschaf*] (*IaG*, AA 08:22; trad. p.10). Para se efetivar esta sociedade calcada no direito, faz-se necessário que a "liberdade selvagem" [*wilder Freiheit*], própria da insociabilidade que não deseja ser cerceada, seja reconhecida como condição de efeito nocivo (individual e coletivamente) para os sujeitos. Pois, as inclinações próprias, como também as inclinações alheias, sem a mediação racional (legal e institucionalizada), dificultam a aceitação ou aquiescência sob um ponto comum, ou seja, sobre o direito – dito de forma genérica.

Desprovido da coerção legal, o indivíduo deixado a seu bel prazer sob a condição da liberdade selvagem é equiparado, por Kant, às árvores que crescem isoladas de outras, cujo crescimento não é uniforme, ao contrário das "árvores de num bosque, procurando roubar umas às outras o ar e o sol, impelem-se a buscá-los acima de si, e desse modo obtêm um crescimento belo e aprumado"

(*IaG*, AA 08:22; trad. p.11). O ponto alto dessa metáfora, segundo compreendemos, é que (agora retornando ao sujeito humano) o artifício da disputa arranjada pelo espaço e existência incide sobre a estética e o carácter. Permitindo assim, que Kant – na sequência do texto – conclua que "toda a cultura e toda arte" [*Alle Cultur und Kunst*] são tidas como resultados da insociabilidade que fora disciplinada, permitindo-se assim a natureza desenvolva suas sementes através do conflito (Idem).

No argumento acima, Kant defende que somente quando fora possível controlar as inclinações animais, mediante a disciplina imposta sob a exigência da razão, é que então a cultura tem seu espaço para operar. De forma análoga, vimos que também, na ***Päd***, enquanto a disciplina cumpre a parte negativa da educação, dirimindo a animalidade, após isso cumpre à cultura trabalhar a parte positiva da educação do ser humano (*Päd*, AA 09:444s; trad. p.16s). Dessa sorte, não pode restar dúvida de que a cultura, em ambas as obras, responde pelo termo médio entre a natureza – como doadora e instigadora das inclinações e disposições humanas – e a liberdade, que no uso da razão promove fins em conformidade com a destinação última (empírica) e derradeira (metafísica) da humanidade.

A diretiva da sexta proposição, quanto à resolução do principal problema da humanidade, é explicita: "*Este problema é, ao mesmo tempo, o mais difícil e o que será resolvido por último pela espécie humana".* Isto, segundo Kant, porque a solução do problema exige que o homem sane a demanda de obter um senhor para si, porque em sua condição animal "quando vive entre outros de sua espécie, tem necessidade de um senhor" (*IaG*, AA 09:23; trad. p.11). Assim o é porque o homem anseia limitar a liberdade dos outros, ao passo que busca encontrar uma infinidade de motivações para não ter sua liberdade cerceada. A problemática em si consiste em estabelecer: onde encontrar este senhor para o ser humano? Em suma, cabe descobrir de que modo criar um ordenamento justo, sob o qual a liberdade de todos possa ser garantida sob regras.

De antemão, o autor da ***IaG*** nos adverte que não há solução perfeita para esse problema, pois aparentemente o ser humano se apresenta cada vez mais tortuoso. Contudo, a natureza por meio de seus recursos aproxima cada vez mais a humanidade no alcance desse ideal (ainda que ele seja o último a se concretizar), que é o de constituir um senhor para os seres humanos em geral.

Esse assenhoramento do ser humano exige que – a fim de impedir que alguém abuse de sua liberdade, caso não reconheça ninguém sobre si a exercer o poder mediante as regras – "o supremo chefe deve ser justo por si mesmo e todavia ser um homem" (*IaG*, AA 09:23; trad. p.12).

O cumprimento dessa tarefa, que não é outra senão a criação de uma constituição civil (como trará a sétima proposição, a seguir), sob a qual todos devem cumprir suas leis, requer três elementos[94] dos quais a espécie humana não pode prescindir, elementos que, segundo entendemos, exigem o conhecimento e domínio do Direito, conhecimento histórico, além da moralidade suficientemente desenvolvida para acatar o que reza a constituição da sociedade. Na ***IaG***, Kant argumenta em favor desse assenhoramento dos homens sob leis, exigindo que se tenham "[...] **conceitos exatos da natureza de uma constituição possível**, grande **experiência adquirida através dos acontecimentos do mundo**, e, acima de tudo, uma **boa vontade** predisposta **a aceitar essa constituição** [...]" (*IaG*, AA 08:23; trad. p.12).

Como é evidente, aqui nos interessa o conhecimento ou discurso histórico, cujo jugo exige experiência adquirida através dos acontecimentos do mundo. Isto porque se compreende que esse discurso da História, enquanto narrativa de acontecimentos idos, mediada pela interpretação e vivência humana em uma determina da cultura, constitui-se em possibilidades de existências dessa mesma cultura. Ou seja, ao olhar os eventos do passado atravessados por uma perspectiva de um propósito final – que se manifesta na atualização do presente – isto incute nos sujeitos a noção de que a cultura que lhes sustêm, lhes permite atribuir um sentido inteligível aos acontecimentos. Desse modo, lhes é pertinente contribuir com esta cultura (cumprindo as exigências legais para a ordenamento civil da sociedade, sua manutenção e desenvolvimento), em vistas de atingir, por meio dela, o aperfeiçoamento moral.

A concepção de história que Kant propõe requer, tal como Zingano (1989) argumenta, essa dimensão moral – no que tange à destinação da espécie, porém sem abandonar a necessidade da crítica como fio condutor da interpretação dos eventos promovidos pelas ações humanas. A concordar com o estudioso kantiano (como procuramos evidenciar nos destaques abaixo),

---

[94] Entendo que estes elementos estão implícitos no texto kantiano, como procuro destacar.

afirma-se uma funcionalidade para a noção da história, à qual cabe promover a habilidade de um ser racional e legitimamente admitir um fim para os eventos humanos. De maneira que

> [...] a questão é propor um ponto de vista filosófico, necessariamente cosmopolita, capaz de dar inteligibilidade, orientação aos dados colhidos pelo historiador. Isso implica, por sua vez, uma doutrina sobre o assentimento que possa articular suas diversas formas dentro de um espaço crítico, pois, **no momento em que a história passa a ser reconsiderada desde um ponto de vista prático, é preciso evitar que seja um precursor do discurso de reescritura prática não crítica**. A dificuldade é, portanto, ao mostrar a insuficiência do simples relato empírico dos acontecimentos humanos e propor uma descrição histórica segundo um princípio prático, manter esse fim dentro dos limites críticos, evitando que a reconsideração que organiza seja a construção da história segundo um interesse determinado. **Se não é crítico ater-se simplesmente aos fatos, menos o é torcê-los em nome de um interesse qualquer**.
> Antes, contudo, de apreciar o modo de ordenamento que é prescrito para que seja mantida a reivindicação de racionalidade, legitimando sua pretensão, e não seja um prenúncio de furor das ideologias, é conveniente investigar os limites que esse ordenar encontra a partir dos próprios elementos que devem ser sistematizados.
> [...] O que está em jogo é como se pode validar um fim pelo qual queremos segundo a razão ler a história (ZINGANO, 1989, p.260-262).

Todavia, como será demarcada na sétima proposição, a ideia de uma história que tem como fim uma constituição cosmopolita esbarra na questão da relação externa dos estados. Em tese, bastaria retomar o argumento sobre a insociável sociabilidade presente nos indivíduos, aplicando-a agora às nações, a saber, é lícito almejar

> [...] sair do Estado sem leis dos selvagens para entrar numa federação de nações em que todo Estado, mesmo o menor deles, pudesse esperar sua segurança e direito não da própria força ou do próprio juízo legal, mas somente desta grande confederação de nações [*Foedus Amphictyonum*] de um poder unificado e da decisão segundo leis de uma vontade unificada.
> [...] ou se se deve aceitar antes que a natureza siga aqui um curso regular para conduzir a nossa espécie aos poucos de um grau inferior de animalidade até o grau supremo de humanidade, por meio de uma arte que lhe é própria, embora extorquida do homem, e desenvolver de maneira bem regular nessa ordenação aparentemente selvagem aquelas disposições originais; [...] tudo leva aproximadamente à seguinte questão: será mesmo racional aceitar a finalidade das disposições naturais em suas partes e, no entanto, a ausência de finalidade no todo? (*IaG*, AA 08:24-26; trad. p.13-15).

Como uma espécie de mensuração do quão próximo se está, ou não, de uma constituição civil em uma ordem cosmopolita, Kant encerra a sétima

proposição considerando o estado das coisas em que a história teria chegado, dada a observação junto do agir humano naquela época que ele vivenciou. No trecho a seguir é que, segundo entendemos, se inscreve a interação da cultura na ideia de uma história universal da espécie humana, tal como segue:

> Antes que este último passo aconteça (ou seja, a união dos Estados), quase somente na metade do seu desenvolvimento, a natureza humana padece do pior dos males, sob aparência enganosa do bem-estar exterior; [...] Mediante a arte e a ciência, **somos cultivados** em alto grau. Somos civilizados até a saturação por toda espécie de boas maneiras e decoro sociais. Mas ainda **falta muito para nos considerarmos moralizados**. Se, com efeito, a ideia de moralidade pertence à cultura, o uso, no entanto, constitui apenas a civilização. [...] Mas tudo bem que não esteja enxertado numa intenção moralmente boa não passa de pura aparência e cintilante miséria (*IaG*, AA 08:26; trad. p.16).

Ao defender que a inscrição da cultura na história da espécie humana se manifesta na interação passado/presente – mantendo, suscitando ou promovendo as produções (sensíveis e inteligíveis) dos seres humanos, de modo a consolidar, sem se fechar para futuros ajustes ou reiterações, os feitos nesse mundo –, o que se argumenta na realidade torna evidente o fato de a cultura condicionar a narrativa sobre si mesma. De tal sorte que, caberia afirmar que a história é o discurso prático sobre os feitos realizados pelos humanos, devido à promoção da habilidade de seres racionais para fins em geral, ou seja, nesses termos seria o mesmo que dizer tratar-se de uma narrativa prático/crítica sobre as realizações da cultura humana em geral.

Essa interação entre a ideia da história e a noção de cultura nos parece mais evidente ainda na oitava proposição, quando Kant lança mão do argumento do plano da natureza, ou como irá mais tarde afirmar na ***KdU*** na técnica da natureza (*EEKU*, AA 20:204; trad. p. 22). Tal argumento consiste, como já assinalamos[95], em admitir um pressuposto legítimo que fora inculcado pela natureza nos seres racionais, a saber, buscar o desenvolvimento de suas potencialidades ou habilidades de tal modo a garantir ou melhorar sua existência. O mesmo raciocínio é apresentado na ***IaG***, quando o autor defende que na busca pelos fins individuais, a sociedade termina por se beneficiar, ou

[95] Trata-se de da aplicação do princípio da finalidade lógica, no qual se apoia a faculdade de julgar reflexionante na exploração de um dado objeto (p.7).

porque garante a manutenção coletiva do ordenamento social, ou então, porque é instigada a buscar outros meios (desenvolver-se), a fim de se adequar às novas exigências da existência como um todo.

> Pode-se considerar a história da espécie humana, em seu conjunto, como a realização de um **plano oculto da natureza** para estabelecer uma constituição política [*Staatsverfassung*] perfeita interiormente e, quanto a este fim, também exteriormente perfeita, como o único estado no qual a natureza pode desenvolver plenamente, na humanidade, todas as suas disposições (*IaG*, AA 08:27; trad. p. 17).

Esse plano da natureza em conceber uma ordem política mundial, de tal sorte que somente nesse estado cosmopolita a natureza pudesse desenvolver plenamente, na humanidade, todas as suas disposições, é um plano, segundo penso, legado ao mundo da cultura. Porém, na ***IaG*** é necessário que a história expresse a ideia de que as ações humanas e seus eventos são providos de sentido, ou seja, não são obras do acaso. Ao contrário, cumpre à história evidenciar que a humanidade, atravessada por revoluções e transformações, se destina para efetivar a meta e uma constituição política que congregue todas as nações. Kant parece esperançoso com a manifestação do plano da natureza, pois traz alguns exemplos, a saber, da cultura de seu tempo, o Esclarecimento[96] [*Aufklärung*], os eventos da Revolução Francesa e da Revolução Industrial como indícios de que "finalmente poderá ser realizado um dia aquilo que a natureza tem com propósito supremo, um Estado cosmopolita universal, como o seio no qual podem se desenvolver todas as disposições originais da espécie humana" (*IaG*, AA 08:28; trad. p.19).

Por fim, na última proposição da ***IaG***, procura legitimar o projeto filosófico em erigir uma história universal segundo o plano da natureza. Penso que esta legitimação mais uma vez antecipa a operação comum da faculdade de julgar reflexionante, presente na ***KdU***, se nos pautarmos no que Klein (2013, p.79) chama de segunda versão do argumento sistemático-teleológico, a serviço da tese da história enquanto progresso moral. Para Klein, este argumento se apresenta

> [...] com base na teoria teleológica da KU, onde é fundamentada a distinção entre fim último e fim terminal da natureza. Enquanto o fim

[96] 2.4. O Esclarecimento como cultura.

> último ainda pertence à natureza, ainda que ele seja o seu último elemento, o fim terminal é um fim absoluto, que não exige mais nenhuma determinação. Para Kant estabelecer um sistema de fins na natureza ele precisa determinar o seu fim último, mas, para isso, precisa determiná-lo com base no fim terminal, o qual transcende a ordem dos fins naturais. Para se estabelecer que o fim último da natureza é o homem, mas apenas tendo em vista o desenvolvimento da cultura e, em especial, a cultura da disciplina, é preciso pressupor a determinação do fim terminal (KLEIN, 2013, p.79).

Mais do que o apelo à razão, o argumento teleológico da história universal do mundo, pensada a partir da técnica da natureza, conflagra a faculdade de julgar reflexionante. Pois, diferentemente do que afirma Zingano (1989, p. 300s) – que reconhece a exigência da faculdade de julgar na formulação do discurso histórico, mas defende que a narrativa histórica se encontra centrada em um juízo determinante[97] – a narrativa histórica ou discurso histórico tem como gênese um princípio prático-cognitivo, como nos alerta Höffe[98] (2005), mas principalmente, pode-se afirmar a partir do próprio Kant, se tratar de um juízo reflexionante, como destaca a seguir a fórmula da "técnica da natureza" e a exposição do conceito de 'finalidade da natureza'.

> O princípio próprio da faculdade de julgar é, portanto o seguinte: a natureza especifica suas leis universais em leis empíricas, em conformidade com a forma de sistema lógico, em benefício da faculdade de julgar.
> E aqui se origina o conceito de uma finalidade da natureza como um conceito que é próprio da faculdade de julgar reflexionante, e não da razão; afinal, o fim não é colocado de modo algum no objeto, mas apenas no sujeito, e aliás em sua mera faculdade de refletir [...] (*KdU*, AA 05:216; trad. p.32).

---

[97] A argumentação de Zingano (1989) consiste em demonstrar que a narrativa histórica é resultado da interação de um princípio prático e de princípios teóricos, de modo que sendo o caso de ter este princípio prático: "[...] do dever-ser de uma comunidade racional de agentes como realização da lei moral antropologicamente refratada como constituição civil perfeita [...]", então, os princípios teóricos, a saber, aqueles "[...] que descrevem a sucessão empírica histórica pela qual a vivência humana institucionalizou seus costumes", tem que ser subsumidos à noção prática. Com isso, Zingano diz que a centralidade do discurso histórico se encontraria num juízo determinante e não no juízo reflexionante. Cf. ZINGANO, 1989, p.300s.

[98] Ao analisar a temática do fim terminal, na **KdU** (§82-84), Höffe destaca o princípio da capacidade prático-cognitiva como modo de justificar o lugar do ser humano frente às demais criaturas. Com isto, ele visa responder a indagação sobre o porquê, segundo Kant, a natureza teria disposto o ser humano como superior e insuperavelmente supremo, afirmando que "a capacidade para fins não apenas um pouco superior, mas essencialmente superior consiste numa capacidade direcionada para a ação, portanto cognitiva, mais precisamente prático-cognitiva de formar para si conceitos de fins" (HÖFFE, 2005, p.27).

Como se pode perceber, submetido à faculdade de julgar reflexionante, o discurso histórico proporá (segundo a filosofia que o instiga) uma ideia que reúne os eventos humanos sob um mesmo princípio: o plano da natureza ou a natureza enquanto técnica a destinar o fim da espécie humana como uma constituição civil cosmopolita.

Devemos insistir que a narrativa histórica, segundo pensamos, não é outra coisa, senão a interpretação dos feitos (teóricos, práticos e pragmáticos) da espécie humana que a cultura engendrou. Com essa premissa, reitera-se que a cultura é o fim último da humanidade, ou seja, que a noção de cultura é o ápice da destinação humana no plano fenomênico. Equivale a afirmar a ideia de que a cultura se coloca a meio termo entre a natureza e a liberdade. Contudo, é premente compreender que somente a história nos permite ler racionalmente a jornada humana, a sair do reino da natureza enquanto se move no território da cultura, com anseio de habitar o reino da liberdade.

3.1 TODA HISTÓRIA TEM UM COMEÇO

Em um exercício do livre pensar sobre a filosofia da história, Kant escreve o **Começo conjectural da história humana**[99] (1786), opúsculo no qual se propõe refletir sobre o momento "[...] do desenvolvimento da liberdade com base nas disposições originárias próprias à natureza humana [...]" (*MAM*, AA 08: 109; trad. p.14). Como o próprio autor adverte, a pretensão em escrever essa pequena obra não é a de tratar da filosofia da história, porém trata-se mais de um jogo a congregar razão e imaginação, com vista à saúde do espírito.

Para Castillo (1999, p.37), ao afirmar o caráter quase de entretenimento para suas conjecturas acerca da história, Kant está tecendo a linha de maneira a formar o argumento de que o discurso que ele se propõe não é uma defesa científica do começo da história humana. Todavia, ao praticar o referido exercício do pensar como possibilidade de divertimento, não exclui tirar daí fundamentos práticos que possam conduzir à questão sobre a história.

De modo que o texto da ***MAM***, a concordar com Castillo (1999), não se apresenta sem um interesse bem determinado para fins da discussão sobre o

[99] Doravante, para menção a esta obra traremos a abreviação ***MAM***.

discurso histórico. Pois, na interpretação desta obra kantiana não está em questão o método histórico, mas as conjecturas enquanto pressupostos que motivam uma história filosófica da humanidade. Estes pressupostos tratam da questão da natureza moral do homem, eles dialogam com a abertura do texto da **Ideia de uma história universal de um ponto vista cosmopolita**, a saber, quando se fala das manifestações humanas por meio da liberdade vontade, cuja possibilidade de serem compreendidas, mediante a interpretação de leis naturais universais, permite à história que se ocupe da "narrativa dessas manifestações" (*IaG*, AA 08: 17; trad. p. 3).Tanto, o ***MAM*** como a ***IaG*** auxiliam a explorar a problemática dos pressupostos assumidos acerca da moral, principalmente ao evidenciarem que a moral procura justificar o interesse teórico que um filósofo traz para a história, mas principalmente essas obram ensinam que qualquer pressuposto sobre a ética não pode ser derivado de nenhuma ciência natural.

A proposta de pressupor um sentido para o curso das coisas humanas, tal como fora apresentado na ***IaG***, praticamente exige pensar um ponto de partida sob o qual as ações humanas se sucedem de um modo compreensível à racionalidade, isto é, que na compreensão e exposição dos efeitos provocados pela ação humana no mundo, se deve prescindir de qualquer recorrência ao sobrenatural.

Pautados nisso, também nos parece que a pressuposição de um sentido para leitura dos eventos humanos sobre o mundo, segundo entendemos, nos permitiria caracterizar a história universal como um discurso histórico sobre a cultura. Com isso, queremos afirmar que diante da possibilidade em se admitir um início conjectural da história da humanidade, esta ideia carrega acoplada junto de si a noção de cultura. Pois, para acatar que houve um ato de exercício da liberdade da parte do primeiro casal humano – o qual, ao invés de se guiar apenas pelo "instinto, esta voz de Deus"[100] (como todos os demais animais), opta em desobedecê-lo, firmando assim, a vontade humana sobre a natureza – antes de mais nada faz-se necessário atentar para as condições desse casal. Condições estas que o próprio Kant delimita em suas considerações, como segue:

[100] AA 08:110; trad. p.16.

> [...] Coloco este casal num lugar seguro contra o ataque das feras e provido em abundância pela natureza dos meios de subsistência, quer dizer, numa espécie de *jardim* sob um clima sempre benigno. E o que é mais, considero-o apenas depois que já tenha avançado de modo considerável na habilidade de se servir de suas forças. Por conseguinte, **não parto de sua natureza em estado absolutamente rude**[101], [...] **admito desde agora que ele as possui para poder levar em consideração o desenvolvimento moral em sua conduta**, [...]. (*MAM*, AA 08:111; trad. p. 16 – **grifo nosso**)

Com isso, parece razoável propor que o estágio de promoção daquelas habilidades (andar, falar, discorrer[102]), sobremaneira a habilidade de poder pensar (enquanto capacidade de concatenar conceitos) sugere a assimilação de alguma promoção daquelas habilidades para seus mais variados fins, de modo súbito para a subsistência. Ora, mas a promoção de habilidades para fins é exatamente o que se define como cultura.

De modo mais assertivo, dir-se-á que a noção de cultura, no texto do ***MAM***, encontra-se nos seguintes termos: "o quarto e último passo da razão, que eleva o homem acima da sociedade com os animais, foi fazê-lo compreender (ainda de maneira obscura) que era propriamente o *fim da natureza* [*Zweck der Natur*], e nada do que vive sobre a terra poderia fazê-lo renunciar a isso" (*MAM*, AA 08:114; trad. p. 22). A relevância da noção de cultura [*Cultur*] também se verifica a partir da segunda parte do texto, na *Nota*[103] [*Anmerkung*], na qual vemos um Kant a resgatar referência das produções rousseaunianas a fim de analisar as implicações e limites em propor um começo para a história da humanidade. Esta história, cujo cautério da razão buscou disciplinar os instintos, trataria de evidenciar a contiguidade do progresso moral.

---

[101] Aquilo que a tradutor optou em verter como ''estado absolutamente rude', ao se referir as disposições das habilidades do primeiro casal (qual Kant descreve em sua conjectura) encontra-se no texto original como '*gänzlichen Rohigkeit*' (AA 08:110; trad. p. 16).

[102] Idem.

[103] Trata-se da *Apresentação* do tradutor do texto de Kant **Começo conjectural da história humana**, na qual ele indica um briefing do programa total da obra referida, seccionando-a em itens, a saber, cinco no total. Tendo isso em mente, para Menezes (2010), a obra percorreria os seguintes itens: aquilo que o tradutor denomina i) "ataque metodológico" – por uma história das origens e em oposição ao surgimento do homem enquanto "fato humano", ou seja, argumento pautado na peculiaridade do ser humano frente a outras criaturas –; ii) o "início da história da espécie humana", enquanto espécie moral a partir da cisão entre instinto e razão; iii) o "*Nota*" [*Anmerkung*], como já dissemos, a demarcar os limites e implicações da ruptura do ser humano com o império dos instintos; iv) o "Marco da história [*Beschluß der Geschichte*], tendo a temática da desigualdade como centro da narrativa; por fim, v) uma "Observação final", qual busca determinar o ser humano em sua "condição histórica", a responder por suas ações diante da "felicidade, ao mal e ao progresso" (MENEZES, E. apud KANT, 2010, p.10).

A partir da ***KdU***, no que diz respeito ao ser humano como fim da natureza, parece ser suficientemente demonstrado que essa pressuposição (do homem como um fim da natureza), se dá a partir da faculdade de julgar reflexionante, que ao pensar as coisas da natureza, estipula esta última como um sistema de fins. Sistema no qual cada coisa possui um motivo de sua existência. No caso do ser humano, a natureza como um sistema de fins, o representa como sua destinação ou fim último, uma espécie de meta em que a natureza – ao lançar as disposições na criatura humana – atinge seu ápice.

No que tange à abordagem do conceito de cultura [*Cultur*], na ***MAM***, pensamos encontrar (como destacamos a seguir) a evidência de que a cultura é compreendida por Kant à guisa de termo médio entre o domínio sensível (do conceito de natureza) e o domínio suprassensível (ou domínio da liberdade). Esse trecho, que evidencia a cultura como elo entre os dois domínios, se sustem como um dos elementos principais para reafirmar nossa tese de que há uma filosofia da cultura *lato sensu* presente na filosofia de Kant.

Todavia, especificamente sobre um começo para história humana, o mais elementar desse excerto refere-se ao fato de a cultura, para Kant (retomada a partir de Rousseau) se opor à natureza, mas sem erradicá-la. Nesse sentido, para além da apresentação do "[...] antagonismo entre cultura e a natureza do gênero humano como espécie física, no qual todo o indivíduo deve realizar plenamente a sua destinação [...]" obras como **Emílio**[104] e o **Contrato Social**[105], também outras obras rousseaunianas – devidamente analisadas – mostram, quanto ao autor, que

> [...] ele busca resolver um problema ainda mais difícil: **saber como a cultura [*Cultur*] deve progredir para desenvolver as disposições da humanidade, como espécie *moral***, conforme sua destinação, **de sorte que esta última não se oponha mais à primeira, à espécie natural**. Desse antagonismo (porquanto a cultura [*Cultur*], segundo os verdadeiros princípios da *educação* [*Erziehung*] do homem e, ao

[104] Na **Emílio**, como se sabe, Rousseau escreve sobre as condições, métodos e práticas para a educação do jovem de seu tempo. Uma educação voltada para impedir que a civilização não desfaça aquilo que o homem detém em sua natureza, a saber, a bondade natural segundo a própria natureza lhe haveria criado. Cf. ROUSSEAU, J. J. Emílio ou da educação. 2 ed. São Paulo: Difusão Européia do Livro, 1973.

[105] Neste texto, **Do contrato social**, o genebrino decide pautar a maneira pela qual se constitui um governo republicano legítimo. Para isso, trata de estabelecer os direitos dos governados e os deveres e direitos dos governantes, bem como a necessidade das operações e instrumentos institucionais necessárias para o ordenamento da vida em sociedade.

> mesmo tempo, do cidadão, talvez não tenha ainda começado direito, nem muito menos acabado) [...] (*MAM*, AA 08:116; trad. p.26).

O conceito de cultura que Kant apresenta no fragmento acima (como mediação entre o estado rude e o estado moral) requer ser analisado segundo a noção de passagem [*Übergang*][106]. Ao acatar a interpretação de Ricardo Terra (2003), queremos indicar que cultura (enquanto espécie de passagem) reside na condição de possibilidade de transição daquilo que seria próprio do âmbito das disposições naturais animalescas para disposição natural para moralidade, presente nos seres humanos. Sob a hipótese dessa transição, segundo a maneira pela qual a noção de cultura se apresenta aqui – embora vinculada à educação, de modo a servir de argumento para um começo da história humana –, não se pode deixar de perceber como isso ecoará mais tarde na ***KdU***, de modo mais preciso, em dois momentos, no *II. Domínio da Filosofia em Geral* (*KdU*, AA 05: 174-175; trad. p.74-76). O primeiro desses momentos é uma apresentação [107], de modo a preparar o solo para a especificidade do argumento que irá afirmar a faculdade de julgar como um meio de ligação das duas partes da filosofia em um todo. O segundo momento, a famosa proposição do "abismo intransponível", responde por demarcar o impedimento em transpor o domínio conceitual (sensível) do campo teórico fundamentado sob o conceito de natureza, rumo ao domínio (suprassensível), cujo campo prático possui por princípio o conceito de liberdade (*KdU*, AA 05: 176; trad. p.76).

Há também um terceiro momento, este de caráter metodológico, no qual o autor assevera a possiblidade plausível de inversão da rota, ou seja, garantindo a possibilidade de se transitar do domínio do suprassensível para o

---

[106]A tese de Ricardo Terra (2003) sobre a possibilidade metodológica da filosofia kantiana ser encarada a partir do conceito de 'passagem' [*Übergang*] se opõe às interpretações daqueles que fazem da filosofia transcendental kantiana uma sistemática fechada. Como meio de demonstrar seu argumento, Ricardo Terra reconhece, nos textos de Kant, a tendência em buscar a unidade da razão, de modo a evidenciar que: embora os domínios (sensível e suprassensível) invoquem, por um lado, conceitos próprios ao campo especulativo, e por outro, conceitos próprios ao campo prático; ao fim e ao cabo, a característica da reflexão e do modo de elaboração dos textos de Kant exigiriam assumir a noção de *passagem* como um mote interpretativo em cada uma das três Críticas. Assim, "[...] Mesmo que Kant, em algumas passagens, caia em certo formalismo sistemático, este não é o movimento da sua reflexão. Ou melhor, poderíamos dizer que há, de um lado, uma forte tendência sistemática e, de outro, o processo de pensamento que não cabe no sistema. [...]" (TERRA, 2003, p. 31).

[107] Idem. Como uma espécie de cartógrafo, Kant mapeia os espaços de trabalho para filosofia compreendida como uma área do conhecimento humano, a especificar seu campo, território e domínio.

domínio sensível. Para isso, Kant defende que a parte teórica da filosofia e sua parte prática têm como ponto de ligação a faculdade de julgar (*KdU*, AA 05: 177; trad. p. 77). Ao afirmar que "[...] o conceito de liberdade deve tonar efetivo, no mundo sensível, o fim fornecido por suas leis, e **a natureza**, por conseguinte, **também tem de poder ser pensada de tal modo que a legalidade de sua forma concorde ao menos com a possibilidade dos fins que devem nela operar segundo leis da liberdade** [...]" (*KdU*, AA 05: 176; trad. p. 76 – grifo nosso). O que será demonstrado por Kant é que a faculdade de julgar, embora não tenha um domínio específico, através dos juízos reflexionantes, – ao contrário das outras faculdades de conhecimento da mente, a razão e o entendimento –, detém a incumbência de servir de ponte a ligar a razão e seu domínio prático, ao entendimento em seu domínio teórico (*KdU*, AA 08: 177s; trad. p. 77s).

Essa especificidade acima mencionada da faculdade de julgar em engendrar, de maneira reflexionante, o fluxo entre o domínio prático e o domínio teórico, somado ao alerta de Kant, na ***MAM***, sobre o difícil problema de saber como a cultura [*Cultur*] deve progredir, nos faz questionar: se a faculdade da razão tem como princípio a liberdade a lhe permitir operar no domínio prático e a faculdade do entendimento possui como princípio a legalidade a operar no domínio teórico; então, diante do que vimos ainda há pouco sobre a faculdade de julgar e a Cultura, não seria justo afirmar se esta faculdade faz da cultura seu domínio próprio? Isto é, um domínio que não é teórico, pois os juízos proferidos a partir deste domínio cultural não são determinantes, no que tange ao rigor do conhecimento enquanto ciência. Porém, também não se aplicam ao domínio prático, porque não configuram a necessidade do dever-ser, que é próprio da moralidade. Se fosse o caso, então esse domínio representado pela Cultura (não teórico e não prático), teria no conceito de Arte[108] (*lato sensu*) – o que parece plausível dizê-lo – sua base conceitual.

---

[108] Em ambas introduções da ***KdU***, Kant apresenta um quadro ilustrando quais são as Faculdades da mente (Faculdade de conhecimento; Sentimento de prazer e desprazer; Faculdade de desejar), as quais lhes correspondem respectivamente: uma Faculdade de conhecimento específica (Entendimento, Faculdade de Julgar; Razão), que é regida a partir de um princípio *a priori* próprio (Legalidade; Finalidade; Fim derradeiro ou Finalidade que é ao mesmo tempo lei {obrigatoriedade}) que ao final resulta ou em Produtos [*Producte*] ou em uma Aplicação [*Anwendung auf*] (Natureza; **Arte**; Costumes ou Liberdade) (*KdU*, AA 05: 197; trad. p.98; (*EEKU*, AA 20:246; trad. p. 60).

Contudo, propor a Cultura como domínio da faculdade de julgar, tendo a finalidade como seu princípio *a priori*, somente seria possível se derrubássemos os argumentos do próprio Kant ao afirmar, na ***KdU***, que existem apenas dois domínios para Filosofia (teórico e prático) a partir dos quais as forças da mente operam suas legislações e respectivos conceitos (*KdU*, AA 05: 174-175; trad. p.74-76). Assim, seja como produto ou como aplicação da faculdade de julgar, a partir do princípio da finalidade, não se poderia afirmar jamais que a Arte configure um domínio a permitir a ligação entre os domínios já referidos.

São dois os principais argumentos de Kant que suprimem pensar a cultura como um domínio. Ambos são bastante robustos, sendo que podemos encontrar o primeiro no enquadramento do que Kant denomina "**domicílio**" [*Aufenthalt - domicilium*], isto é, lugar mental, onde os conceitos da experiência que "[...] embora sejam engendrados de maneira legal [segundo leis do entendimento], não são legisladores, e as regras neles fundadas são empíricas, portanto contingentes" (*KdU*, AA 05:174; trad. 74). O segundo argumento refere-se à representação do conceito de finalidade e de como ele está vinculado ao domínio teórico da filosofia, como se lê:

> [...] O princípio de conceber uma finalidade da natureza na forma de uma coisa (em uma relação subjetiva com a nossa faculdade de conhecimento) como um princípio do julgamento dessa forma, deixa inteiramente indeterminado onde e quais casos tenho de proferir o julgamento sobre um produto segundo um princípio da finalidade, [...] ficando a cargo da faculdade de julgar estética estabelecer no gosto a adequação desse produto (de sua forma) às nossas faculdades de conhecimento (na medida em que estas não decidem pela concordância com conceitos, mas sim através do sentimento). Em contrapartida, a faculdade de julgar que é usada teleologicamente fornece de maneira determinada as condições sob as quais se deve julgar algo (um corpo organizado, por exemplo) segundo a ideia de um fim da natureza; [...] **a faculdade de julgar estética** é, portanto, uma faculdade particular de julgar as coisas **segundo uma regra, mas não segundo conceitos**. **A faculdade de julgar teleológica, não é uma faculdade particular, mas apenas a faculdade de julgar reflexionante em geral** [...] ela procede segundo princípios particulares, quais sejam, aqueles de uma faculdade de julgar meramente reflexionante que não determina os objetos; de modo que **ela pertence à parte teórica da filosofia no que diz respeito à sua aplicação** [...] (*KdU*, AA 08:194; trad. p. 95).

Com isso, fica explicito que a faculdade de julgar, para Kant, opera sob certos conceitos da experiência, por consequência, seu domínio se faz a partir

dos conceitos da natureza, tendo a finalidade como princípio[109]. Nesse caso, faça-se notar que a ***KdU***, aponta importantes distinções entre a finalidade estética ou finalidade formal e a finalidade teleológica ou finalidade material. De modo preciso, dir-se-á que a finalidade formal, que é própria dos juízos estéticos, não possui qualquer fim, ou seja, não possui um objeto com fundamento de sua determinação; trata-se de "[..] observar uma finalidade quanto à forma, mesmo sem lhe estabelecer um fim como fundamento (como a matéria do *nexus finalis*), e notá-la nos objetos, ainda que somente por meio da reflexão". Ao contrário, a finalidade material requer um fim, isto é, um "[...] objeto de um conceito quanto este é considerado a causa daquele (o fundamento real de sua possibilidade) [...]" (*KdU*, AA 08:220; trad. p. 116-7).

Dito isto, parece evidente compreender que a cultura, enquanto fim último do ser humano, é o conceito (causal) que permite representar o sujeito ou a espécie humana, como um fim da natureza organizada (efeito). A partir dessa relação causal, entende-se que nos é permitido estabelecer a história, seja em seu início ou ao longo dos séculos, como o discurso plausível acerca da origem, implementação e desenvolvimento desse modo de pensar que é próprio da conformidade a fins (finalidade material). Isto é, a história como um discurso racional que organiza os eventos humanos a partir do momento em que o homem, em sua faculdade de julgar teleológica, passa a estabelecer que os objetos do mundo (sejam eles naturais ou produtos da arte/técnica) convêm ao seu modo de viver. Sendo que esta conveniência ou utilidade pode prestar à manutenção ou incremento de sua forma de existir.

Se não é correto afirmar que o domínio próprio da faculdade de julgar, em sua especificidade teleológica, é a Cultura, então parece ao menos ser plausível admitir a cultura como aquele "domicílio", que mesmo sem legislação própria, ainda assim, sirva de ponte a transpor o abismo entre o domínio da natureza e o domínio da liberdade (*KdU*, AA 05:174; trad. 74). Isto, como esperamos ser ponto passivo de discussão, faz da história um gênero textual sobre os eventos culturais[110]. Gênero este de suma de importância, tanto para instigar como para

---

[109] Cf. *1.1 A finalidade como fundamento da faculdade de julgar*.

[110] A tese de Braga Jr. (2019, p.76) que busca defender como a filosofia da história em Kant pode ser compreendida como uma possibilidade de ligação entre aos domínios da natureza e da liberdade, confronta com nossa hipótese da Cultura servir como ponte entre os domínios citados.

promover o indivíduo e a espécie humana, em sua destinação final, destinação esta que no âmbito sensível é representada em Kant pelo conceito de cultura.

4. O ESCLARECIMENTO COMO CULTURA

Tudo o que expusemos até o momento nos conduziu a indagar a possibilidade em acatar se seria o caso da ideia de Cultura em Kant poder ser apresentada a partir do conceito de Esclarecimento. Isto por que, mesmo apresentando que ao longo do texto da ***KdU*** a noção de cultura figure de forma polissêmica, porém, como se apresenta a definição §83 o conceito parece plausível de ter sua gênese e base argumentativa fundamentada no opúsculo **Resposta à pergunta: O que é Esclarecimento**[111] (1784). Com isso, não se pretende suavizar a crítica que fizemos quanto ao modo apressado de Kant definir a ideia de cultura na ***KdU***, porém cumpre fazer entender que o Esclarecimento [*Aufklärung*] incorre, para Kant (*KdU*, AA 05), na função arquetípica da cultura.

Ao destacar a produção kantiana do ***WA***, Figueiredo (2009) ressalta que esse texto de Kant, presente na Revista *Mensário Berlinense*, soma-se a outras produções de colaboradores ligados ao Esclarecimento em solo alemão e ao redor do mundo. Para o *scholar* em questão, os escritos de J. F. Zöllner e o de Moses Mendelssohn, respectivamente, influenciam e recebem influência do tema do artigo kantiano (FIGUEIREDO, 2009).

O pastor berlinense Johann Friedrich Zöllner (1753-1804), escrevera o artigo, ***É aconselhável, daqui em diante, deixar de sancionar o matrimônio pela religião?*** (1783), no qual argumenta em favor da autoridade religiosa e sua posição em manter a contiguidade nas relações institucionais entre Estado e religião. Esse raciocínio se apresenta em oposição aos partidários do Esclarecimento, os quais entendem que as instituições públicas e suas

---

Para mais, Cf. BRAGA JUNIOR, Antonio Djalma. **Passagem e progresso em Kant**. TESE (Doutorado em Filosofia) – Setor de Ciências Humanas da Universidade Federal do Paraná, Curitiba, 2019.

[111] A tradução que utilizamos foi elaborada no intuído de ofertar suporte pedagógico, concebendo que a educação filosófica, nas aulas do ensino médio, requer o uso do texto filosófico como condição propícia do filosofar. Cf. KANT, Immanuel. Resposta à questão: o que é Esclarecimento. Trad. Vinicius Berlendis Figueiredo. (in) MARÇAL, Jairo (org.). **Antologia de textos filosóficos**. Curitiba: SEED, 2009. p.406-415. O opúsculo em questão passa ser referido a partir deste ponto como ***WA***.

demandas possuem autonomia quanto ao serviço que prestam a sociedade. De sorte que, sendo o matrimônio um contrato jurídico, “homens ilustrados poderiam perfeitamente dispensar o cerimonial religioso” (FIGUEIREDO. 2009, p.406). Embora realizada de maneira pouco articulada, a questão de Zöllner, “O que é Esclarecimento?” indica que a sociedade ignora a extensão do termo e busca invalidar o que se entende por ‘ser esclarecido’ (ZÖLLNER, *apud* KANT, 2011b, p. 7). O contra-argumento em forma de questão foi fundamental para mobilizar os autores da época, das mais variadas áreas do saber, seja criticando ou exaltando o Esclarecimento.

Na resposta de Kant (1784) a definição do Esclarecimento se apresenta como um movimento no qual o sujeito abandona a condição de tutelado para conduzir sua existência servindo-se de seu próprio entendimento. A partir da contestação do que ele denomina “menoridade” – que corresponde à condição de delegar a outrem a tarefa do refletir e a determinação do agir diante de uma situação – o filósofo de Königsberg passa à sustentação do Esclarecimento como algo necessário ao sujeito como indivíduo, mas principalmente na condição de cidadão. De modo conciso, segundo Kant, a menoridade dos sujeitos os constitui como incapazes de empregar seu entendimento de modo a se autodeterminarem. Essa incapacidade deve-se à “inércia e covardia”, ambas a condicionar a manutenção da tutela, quando, na realidade, estes sujeitos já possuem em si mesmos as condições de se livrarem da “direção alheia” (*WA*, AA 08:35; trad., 2009, p.407).

Dada a grande seara de assuntos a que Kant se lançou ao longo de sua carreira, é comum que a maioria das áreas do saber se remetam ao filósofo de Königsberg em algum momento histórico. Isso também se deixa perceber como o autor é relevante e mesmo incontornável em muitos assuntos até os dias de hoje. Este é o caso da discussão em torno do Esclarecimento e a possibilidade de este representar a ideia de cultura na filosofia kantiana – esta última, como hipótese a ser testada aqui.

Figueiredo (2009) defende que a noção de crítica que empregamos é o ponto nevrálgico de toda a filosofia de Kant. Embora o aspecto lexical ou o uso semântico do cotidiano sejam bastante insuficientes sobre a acepção do termo ‘crítica’, quando utilizado este termo para referendar a filosofia proposta por Kant, a conceituação da crítica passa a representar um aspecto que é imprescindível

para ciência da época, bem como para o movimento cultural do Esclarecimento. O que ocorre é que o pensamento crítico, isto é, aquele que requer pautar-se dentro dos limites impostos à razão, tem por natureza o anseio questionador, que não acata o pensamento alheio sem que os devidos argumentos racionais se apresentem. Assim, se o lema do Esclarecimento é: "*Sapere aude*!" (*WA*, AA 08:35; trad. p. 407), ou seja, uma incitação ao encorajamento em prescindir da tutela alheia para pensar, então se exige do sujeito que ele reflita criticamente.

A *Crítica*, ao caracterizar toda a filosofia de Kant, também pode ser definida (em uma concepção menos rasa que o sentido apenas lexical) como "atividade intelectual que consiste em julgar uma obra, um costume ou um comportamento, com base em critérios que pretendem ser razoáveis" (FIGUEIREDO, 2009, p.401). Sob esse viés, o julgar crítico, ao questionar, por exemplo, os costumes ou a ciência ao proferir suas sentenças, busca na realidade esclarecer (tornar evidente) as razões que permitam explanar a verdade moral ou a científica com mais propriedade (FIGUEIREDO, 2009).

Cabe destacar que o principal da busca crítica em julgar, que é a característica determinante para o Esclarecimento, não faz com que as verdades produzidas criticamente sejam irrevogáveis. Ao contrário, o movimento proposto na adoção do pensamento crítico como condição para o exercício do Esclarecimento condiciona a crítica à dinâmica incessante do questionamento, ou seja, à retomada perpétua na investigação das razões que permitem validar determinadas noções práticas ou epistêmicas. Para Figueiredo (2009), o opúsculo kantiano defende que a publicização do juízo é o modo de retomar as discussões sobre a validade razoável ou não das verdades propostas sobre as temáticas discutidas. Pois, a análise dos pares sociais auxiliaria a trazer ainda mais luzes sobre o que estivesse em discussão.

Assim posto, a *Crítica* tem como pressuposição o convívio, permitindo entender que a tese em questão, tal como parece ser o caso de Figueiredo (2009), afirma o embate público das ideias como condição para a *crítica*. Porque, "só há crítica no horizonte de um debate público, por referência ao qual cada um de nós enuncia seus juízos, corrigindo-os através da comparação com o juízo alheio" (FIGUEIREDO, 2009, p.401).

Antes de encerrar sua análise sobre opúsculo do ***WA***, apontando uma série de problemas que se abre a partir da obra, Figueiredo (2009) afirma que a

Crítica é a ideia a fundamentar o conjunto de aspirações culturais daquele século de Kant. “É a ideia de esfera pública o que ressalta de nosso texto – ideia cuja articulação com **o princípio geral da crítica**, caro ao pensamento de Kant, confirma que este último é expressão do ideal de emancipação que animou a cultura do século XVIII” (FIGUEIREDO, 2009, p.402 – **grifo nosso**). Por meio dessa explanação, pensamos ser possível afirmar que o Esclarecimento, tendo a crítica como seu fundamento e condição permanente de reorganizar seus argumentos em favor da racionalidade, representa o modo pela qual a noção de cultura é defendida por Immanuel Kant, também em ***WA***, mas de modo geral em toda produção do período crítico. Principalmente (naquilo que nos é caro nesse trabalho) ecoando na definição de cultura que encontraremos na ***KdU***, seis anos mais tarde.

O que se entende a partir de Figueiredo (2009, p.402), quando este afirma que a publicização do pensar é a “expressão do ideal de emancipação” (Idem), segundo nossa interpretação, equivale a entender que o ideal de cultura do século XVIII alimenta-se do embate das ideias. Diante dessa acepção, somente a *Crítica* seria capaz de trazer razoabilidade aos argumentos, dissipando os preconceitos que mantém os menores tutelados sob o peso falacioso do autoritarismo (moral, religioso, político, epistêmico etc.).

Nesse quadro, em que a *Crítica* se apresenta como meio pelo qual o Esclarecimento se manifesta, o sujeito que busca se esclarecer é aquele que publiciza seu pensar e o oferta à crítica, a fim de que o crivo da razoabilidade indique sua condição no processo contínuo de maior compreensão acerca da temática investigada por ele. Trata-se, ao nosso ver, da dinâmica que Kant (*WA*, AA 08:36; trad. p. 408) argumenta em relação ao público esclarecer a si próprio, mediante seus “livres pensadores [*Selbstdenkende*]”, porém que se torna mais difícil ao indivíduo quando este se fecha em seus próprios pensamentos. Se de fato for possível respaldar, que o Esclarecimento (enquanto cultura), guarda a dinâmica constante da indagação sobre as ideias examinadas, então isso parece ser bastante distante da noção de uma cultura modelar ou tradicional. Diante disso, a noção de cultura aqui não se verifica a partir da ideia de estagnação, ou seja, como se a cultura não pudesse ser reexaminada, posta à prova e, caso necessário, substituída.

O que nos deparamos aqui é com o fato de entendermos que esse dinamismo ou movimento se deixa perceber como o próprio elemento a definir o Esclarecimento. Pois, o sujeito que 'ousa saber', tem por característica exaltar e se encorajar na busca por sua condição emancipada, como dinâmica permanente do seu existir. Exatamente porque ele reconhece que as respostas que o momento lhe oportuniza são juízos que podem adquirir maior certeza se forem reexaminados, ou que na realidade precisam ser totalmente refeitos, graças a dados novos que se lhe apresentaram. Assim, aquelas suas respostas anteriormente válidas se mostraram equivocadas, quando crivadas diante da razão inquisitiva. Isso vale para todos os campos do saber, mas principalmente para aqueles que se perfazem dos juízos reflexionantes. Isto porque é próprio da reflexão permitir encontrar novos caminhos e respostas para problemas que antes só apresentavam soluções (ditas) singulares (*WA*, AA 08:38; trad. p. 411)

Historicamente dois grupos de pensadores buscaram se manifestar sobre o Esclarecimento e suas implicações. Ao analisar suas críticas esperamos apresentar elementos que consolidem como plausível o entendimento de que o a noção cultura pode ser compreendida a partir do Esclarecimento. Para isso, importa destacar que, por um lado, os entusiastas do Esclarecimento como movimento cultural outorgam as maiores virtudes morais e intelectuais àqueles que buscam a razão (por meio de construção junto ao debate público) como parâmetro de elaboração e verificação dos juízos acerca dos interesses de toda uma sociedade. Por outro lado, os críticos do Esclarecimento buscaram ressaltar, para além da áurea de incerteza, que o Esclarecimento como doutrina incorre também em argumentos ingênuos ou deturpados por parte daqueles que se pretendem esclarecidos ou em processo de esclarecimento.

4.1 OS ENTUSIASTAS DO ESCLARECIMENTO

Possivelmente a forma mais indicada para definir os pensadores que procuravam enaltecer os benefícios do Esclarecimento, seja afirmar que eles confiavam que a iluminação racional era capaz de combater as crendices e o fanatismo [*Schwärmerei*], buscando mobilizar a transformação da ordem preestabelecida, condicionando ou lançando as bases para uma nova cultura da humanidade. Todavia, como esperamos evidenciar a seguir, as explanações dos

pensadores aqui selecionados, não deixam de lançar inquietações sobre os fundamentos e alcances a respeito da noção de Esclarecimento que cada um deles apresenta.

Como espera-se demonstrar, para Moses Mendelssohn (*apud* KANT, 2011b), o Esclarecimento e a Cultura são instâncias que compõem a Formação Humana. Todas essas instâncias resultariam das operações e alterações nas atividades sociais, sejam realizações práticas ou teóricas. No que diz respeito ao Esclarecimento como subdivisão da Formação Humana [*Bildung*], requer compreendê-lo a partir de uma retroalimentação em que orbitam quatro elementos, a saber: o conhecimento, a determinação humana, a veiculação deste saber entre as classes sociais e, por fim, sua aplicação mediante o alcance profissional de quem dele faz uso.

No caso de Riem, o Esclarecimento é tido como algo realizado e encontra sua expressão máxima no Estado prussiano. A ideia reivindicada por Riem (*apud* KANT, 2011b) é a de que, a partir do Estado forte e pautando-se de acordo com suas leis a enquadrar os cidadãos, o Esclarecimento cumpre-se pelo fato de legar aos sujeitos racionais a condição de agirem segundo sua vontade sem que ofendessem “os direitos da humanidade” (Ibidem, p.67). Ver-se-á que as condições ideais conclamadas pelo mencionado autor não se colocam sem contestações históricas de sua afirmação. No entanto, maior contrariedade às afirmações de Riem (*apud* KANT, 2011b.), como veremos adiante, podem ser postas pela simples constatação das interações e disposições humanas mediante o bom senso.

Já o Esclarecimento para Erhard (*apud* KANT, 2011b) evocaria o direito e necessidade da revolução, de maneira que um povo que busca reconhecer e fazer valer seus direitos enquanto direitos humanos é o mesmo que reivindica o esclarecimento. Por isso, como esperamos demonstrar, a argumentação de Erhard em defesa da ação revolucionária concebe o direito ao esclarecimento como sendo a escada e luta pelos direitos humanos.

4.1.1 Moses Mendelssohn – O Esclarecimento e o destino do ser humano

> “Sem as determinações essenciais
> do homem, o homem degenera-se
> à condição de gado [...]”.

(MENDELSSOHN *apud* KANT, 2011b. p.19)

No grupo daqueles pensadores que buscam defender as ideias do Esclarecimento, encontra-se Moses Mendelssohn, que contribuiu para questão com seu texto para o periódico *Berlinische Monatsschrift*, a saber, **Sobre a pergunta: o que quer dizer esclarecer?** (1784). Vale destacar, segundo Maria L. Cacciola (*apud* MENDELSSOHN, 1992, p.59), que o texto mencionado fora bastante elogiado pelo próprio Kant[112], chegando este último a afirmar que não escreveria sobre o assunto se antes tivesse obtido conhecimento do texto de Mendelsshon, a julgar pela convergência do modo como compreendem a questão do esclarecer.

A tese central do texto de Mendelssohn (1992) é de que a noção de Esclarecimento [*Aufklärung*], a ideia de Cultura[113] [*Kultur*], assim como a noção de Formação [*Bildung*], dizem respeito a terminações livrescas recentes, naquele seu tempo, principalmente destacando que o saber popular as ignora. Porém, essas ideias representam efeitos significativos na vida social, graças as atividades e "[...] esforços dos seres humanos por melhorar sua condição social" (MENDELSSOHN *apud* KANT, 2011b, p.15).

Mendelssohn (*apud* KANT, 2011b.) entende que as noções de Esclarecimento e Cultura são inevitavelmente próximas, quando compreendidas objetivamente e terminam por operar na composição da ideia mais abrange sobre uma Formação humana. Contudo, as noções de Esclarecimento e Cultura guardariam especificações que as diferenciam substancialmente. Na busca em estabelecer a demarcação conceitual própria a cada um dos termos, Mendelssohn conduz sua argumentação evidenciando os desdobramentos e utilização desses conceitos nos seus respectivos alcances e contextos.

Para o autor em questão, a Cultura orienta-se pela disposição prática, ao passo que

---

[112] *WA*, AA 08:42; trad. p. 415.

[113] A opção de Maria Lúcia Cacciola (apud MENDELSSHON, 1992, p.59ss) para traduzir o termo '*Kultur*' foi, geralmente empregada, a palavra 'civilização'. Como já mencionamos anteriormente, existe uma importante distinção entre as noções de cultura e civilização. Porém, faz-se suficiente, por ora, identificar esta opção (equivocada ao nosso ver) e frisar que na primeira sentença do texto, a tradutora optou em traduzir '*Bildung*' por 'civilização'.

> O Esclarecimento ao contrário, parece se relacionar mais com a dimensão teórica, com o conhecimento racional (objetivamente) e com a habilidade para a reflexão racional sobre as coisas da vida humana (subjetivamente) de acordo com a sua **importância e influência** para os propósitos humanos (MENDELSSOHN *apud* KANT, 2011b, p.16. **Grifo nosso**).

Quanto a mencionada notoriedade e a capacidade de influir nas "coisas da vida humana", o autor destaca dois âmbitos e dois modos (objetiva e subjetivamente) de pensar e propor o Esclarecimento como sendo parte da Formação do indivíduo e mesmo de um povo inteiro (este último aspecto, parece se destacar na análise de Mendelssohn). Por um lado, se estabelece o âmbito do Esclarecimento como fim do ser humano enquanto sujeito universal, por outro, o Esclarecimento do homem como cidadão – isso será determinante, como veremos adiante, para compreender a concepção do autor sobre a Formação humana. Para o referido autor, o ser humano universal não possui classe, ao passo que o cidadão, além de classe social, possui também profissão (MENDELSSOHN *apud* KANT, 2011b, p.18).

De toda forma, almejando definir a Cultura e seu interesses, Mendelssohn (*apud* KANT, 2011b, p.16), argumenta que o modo objetivo para orientação do bem comum, a polidez e a disposição para o belo presente nas realizações manuais, "para as artes e os costumes sociais", são direcionados pela cultura (Idem). Quanto ao modo subjetivo, a Cultura responderia pela orientação da habilidade, das atividades e agudeza de espírito artístico e na moral social.

Entendo que o conceito de "determinação do homem" [*Bestimmung des Menschen*] de Mendelssohn (*apud* KANT, 2011b, p.17-18), seja a chave interpretativa tanto para o contexto quanto para a operação das noções de Esclarecimento e da Cultura. No entanto, é crucial compreender essa determinação sob o signo da divisão que o autor suscita, a saber, "1) Determinação do homem considerado enquanto homem e, 2) Determinação do homem considerado como cidadão" (MENDELSSOHN *apud* KANT, 2011b, p.18).

Penso que, com essas possibilidades de refletir sobre duas maneiras para a determinação humana, Mendelssohn permite-se, num primeiro momento, estabelecer a contingência da Cultura, para posteriormente propor a necessidade do Esclarecimento. Isto da seguinte forma: a Cultura apresentar-

se-ia contingente se demonstrada enquanto fim de um ser humano em uma dada sociedade, subsumida pela noção de reconhecimento e valoração, bem como de aperfeiçoamento das práticas sociais vigentes (Idem). Ao passo que o Esclarecimento, inerente à habilidade humana para a reflexão racional, diretamente ligado ao conhecimento racional, tornar-se-ia condição imprescindível para aquela determinação do homem enquanto homem. Somente sob esses marcos teóricos parece ser possível Mendelssohn sustentar, que "[...] O *homem enquanto homem não carece de nenhuma cultura: mas ele carece de esclarecimento"* (MENDELSSOHN *apud* KANT, 2011b, p.18).

Aquilo que Mendelssohn (Idem) busca explicitar é que além da determinação do ser humano, o Esclarecimento em termos de finalidade e anseios de uma nação também possui instâncias a serem consideradas, tais como: o nível de conhecimento acumulado e sua permeabilidade entre todas as classes e profissões na divisão social do trabalho (MENDELSSOHN *apud* KANT, 2011b, p.19). Ele reconhece a possibilidade de conflito entre o esclarecimento voltado à determinação universal e a determinação civil do cidadão, isto devido aos interesses sociais. No entanto, não deixa de se pronunciar realisticamente que, embora haja o conflito de interesses a dificultar o processo, isto não é escusa (salvo, queira-se tomar aceitação da hipocrisia como bandeira) para que uma nação promova e livremente se permita conduzir pelos termos do Esclarecimento. Não há dúvida da posição de Meldenssohn, como se evidencia na sequência, quando ele aponta as mazelas de uma nação em que o Esclarecimento deva ser refreado.

> Desafortunado é o Estado que precisa confessar que, nele, a determinação essencial do homem não se harmoniza com a determinação essencial do cidadão e que o esclarecimento, indispensável à humanidade, não poderia se estender por todas as classes do reino, sem que a constituição estivesse em perigo de desmoronar. Aqui a filosofia põe a mão sobre a boca! Aqui a necessidade pode prescrever lei ou então forjar grilhões destinados à humanidade, a fim de forçá-la a curvar-se e de mantê-la sob constante pressão. (MENDELSSOHN *apud* KANT, 2011b, p. 20).

Cabe destacar que se, por um lado, Kant e Mendelssohn afirmam compartilhar das mesmas noções gerais do Esclarecimento, por outro lado, a acepção de Cultura exposta a partir de Mendelssohn se distingue daquela

concepção kantiana apresentada até este ponto. Isto porque, a precisão do texto de Mendelsshon dificulta qualquer aproximação teórica da noção de cultura, ou seja, encontramos dificuldade em adotar a forma precisa de cultura com sua dimensão teórica segundo o exposto desse autor. Primeiro, porque ele pretende, ainda que brevemente, estabelecer os limites do conceito de cultura, interligando-o à dimensão prática-técnica, mas principalmente diferenciando-o da acepção do Esclarecimento ou Ilustração, que assume de maneira impositiva ou apologética uma conotação livresca do saber. Essa impressão marcante do saber teórico formaria, como afirma Rubens Rodrigues Torres Filho[114] (2004, p.77), “a autoimagem” da filosofia oitocentista.

[114] Cf. FILHO, R. R.T. *À sobra do Iluminismo*. In **Ensaios de filosofia ilustrada**. São Paulo: Iluminuras, 2004. Texto no qual o autor traz textos dos próprios autores do período para confrontar e expor os limites e contradições da filosofia do século das luzes.

4.1.2 Andreas Riem – O Esclarecimento político conservador

O excerto[115] de Andre Riem, em O **Esclarecimento é uma necessidade do entendimento humano**, ao iniciar com a descrição de cenas que o autor considera bárbaras (RIEM *apud* KANT, 2011b, p. 58), procura enfatizar que as culturas e situações[116] por ele mencionadas seriam de interesse daqueles que querem barrar o Esclarecimento. Lançando mão de uma retórica afiada, como se verifica na citação a seguir, Riem questiona os limites dos argumentos que geralmente se repetem como obstáculos ao Esclarecimento.

> [...] quem entre vós já comprovou que preconceitos, este sinônimo pernicioso de mentira, seriam mais úteis do que o esclarecimento, o resultado da verdade? [...] E quem pode aprovar a blasfêmia de que a verdade seria nociva? Por que Deus compartilhou tão ricamente a medida do entendimento, se esse causa infelicidade? Por que, então, ele nos foi dado, se não se pode utilizá-lo plenamente? (RIEM *apud* KANT, 2011b, p.59).

Como se pode observar, Riem condena o preconceito como um obstáculo ao Esclarecimento, da mesma forma que na sequência de sua explanação (Ibidem, p.60s) condena alguns exemplos históricos de governantes da comunidade europeia que ao se relacionarem com o clero, terminaram por figurar contra o Esclarecimento. Isto porque, aqueles governantes no passado haviam privilegiado o *status* social da relação com Roma guardando uma educação escolástica de práticas catequéticas, em detrimento de meios de propagar o letramento e o conhecimento científico na sociedade como um todo. Todavia, o referido autor faz questão de encerrar esta parte do seu argumento como o elogio à José II, Imperador do Sacro Império Romano-Germânico (1765-1790), a fim de enfatizar que o continente superou a barbárie nos modos e nos tratos, quando seus governantes passaram adotar uma postura favorável ao

---

[115] Na edição de Monica Cassanova, o texto corresponde à parte do Capítulo 1, da obra, RIEM, Andreas. **Ein Wort zur Beherzigung für Regenten, Staatsmänner und Priester. 1: Ob sie dem Staate - der Religion - oder überhaupt gefährlich sey, und seyn könne?** Berlin: Königl. Preuß. Akad. Kunst- und Buchhandlung, 1788. Cujo título equivaleria a “Sobre o Esclarecimento, se ele é ou poderia ser perigoso para o Estado – a religião – ou perigoso de alguma forma? Uma palavra para ser levada em conta por regentes, estadistas e padres. Um fragmento”**.**

[116]Riem oferta imagens fortes, a saber, “[...] povo negro bárbaro na costa da África”; “[...] Quando um bárbaro inglês pendura um escravo negro em uma jaula de ferro [...]”; “Quando iroqueses assam os hurões [...]” (RIEM *apud* KANT, 2011b, p.58); para depois contrapô-las ao ideal de uma sociedade esclarecida ou que se encontraria em processo de Esclarecimento.

Esclarecimento, sobretudo ao preferirem “[...] governar seres humanos racionais a estultos estúpidos, os quais frequentemente são mais perigosos que animais de rapina” (RIEM *apud* KANT, 2011b, p.63).

A argumentação passional de Riem (Ibidem, p.64) parece impossibilitá-lo de aceitar limites para Esclarecimento, diferentemente de Mendelssohn, para quem o Esclarecimento poderia se degenerar em irreligiosidade irrefletida, intransigência, egoísmo e anarquia (Mendelssohn *apud* KANT, 2011, , p. 21). Para Riem, uma vez que o Esclarecimento consistiria na retomada constante de conceitos, “a partir dos princípios da pura verdade” (RIEM *apud* KANT, 2011b, p.63), então qualquer delimitação a tolher a expansão do Esclarecimento deveria ser tomada como uma ação criminosa.

Existe algo intrigante em Riem afirmar que “o esclarecimento lança-se ao campo de batalha, contra o engano e o preconceito” (RIEM *apud* KANT, 2011b, p.64). Pois, o trecho citado encontra-se após o autor lançar mão até então de ao menos cinco exemplos comparativos preconceituosos, para demonstrar situações bárbaras que ele atribui às culturas e nações estrangeiras, exemplos esses, que aos olhos de qualquer leitor sensato só podem ser reconhecidos como como oriundos de um sujeito que adota uma posição culturalmente hegemônica para ajuizar culturas diferentes da que ele entende como universal: a cultura de seu próprio povo. Talvez, por isso, Riem (*apud* KANT 2011b) fique mais confiante em afirmar a Prússia como sendo o Estado que melhor representa os ideais do Esclarecimento e pauta esse feito na gestão governamental mediante a execução da lei, como motivos que permitam assumir sua afirmação.

> [...] a **Prússia é incontestavelmente o Estado mais esclarecido do mundo**; e, na sede do esclarecimento, a vida do monarca está assegurada e o bem-estar dos súditos está fundamentado da maneira mais sólida até agora [...] por meio do **mais sábio código legal dentre todas as nações**, assim como, pelo direito à consciência e à liberdade civil. Ciências e artes florescem. Seus regentes, que não despertaram nenhuma reputação de arbitrariedade nos príncipes da Europa, governaram com a habitual resolução prussiana. [...] Teus ministros, que conseguem balancear os direitos do povo e que **não subestimaram orgulhosamente o mérito dos concidadãos bons e sábios das camadas mais baixas**, eram justos e esclarecidos. Teu povo era o mais livre da terra sob seu rei; pois todo e qualquer cidadão racional, esclarecido e não esclarecido, podia pensar e agir como quisesse, desde que não ofendesse os direitos da humanidade. [...] Há opositores do esclarecimento que lhe caluniam, dizendo que ele fomenta liberdade sem amarras. Só o infeliz preconceito e a estúpida fraqueza podem fazer isto. **O cidadão correto nem pensa em**

> **transgredir a leis penais**. Elas também não são suas tiranas, a ameaçar sua liberdade, pois ele não quer nada que seja nocivo ao Estado [...] O Esclarecimento percebe a necessidade incondicional de pôr uma rédea na injúria incontrolada, deliberada e nociva, e **só um determinista raso pode defender a malícia contra a lei**.
> (RIEM *apud* KANT, 2011b, p.66-68 – **Grifo nosso**).

Esse fragmento de Riem traz à tona quais são os pilares dos argumentos em favor do Esclarecimento. Do último para primeiro, vemos o autor empregar a falácia *ad hominem* a fim de garantir a incorruptibilidade da lei, como se não fosse o caso de existirem leis pérfidas, ou que todos os que apontam ou lutam para alterações de leis (inclusive injustas) são sujeitos maliciosos. Antes disso, a afirmação de que o caráter de um cidadão lhe impossibilitaria quebrar leis, não pode ser averiguada; o que se dizer então da afirmação sobre a impossibilidade de se pensar sobre isso. Quanto à menção de que outras classes, além da aristocracia, participassem de decisões políticas é algo bastante duvidoso[117],pois, a burguesia alemã, mesmo no século seguinte, não seria considerada nada relevante na vida política alemã.

Por fim, se fosse o caso de Riem (*apud* KANT, 2011b, p.66-68) possuir conhecimento sobre número suficiente de nações, o que é improvável, para conhecer suas respectivas leis e depois compará-las com o código prussiano, ainda assim restaria ao autor estabelecer os pontos comparativos que corroborariam sua afirmação (nada razoável) de que a Prússia apresenta-se como a noção mais esclarecida existente. Isto porque, na falta de razoabilidade das asserções de Riem (*apud* Kant, 2011b.), só resta o entusiasmo apaixonado a lhe servir de base para fundamentar as teses sobre o Esclarecimento. Sob esses termos, a saber, da mobilização passional em defender os ideais do Esclarecimento, presta-se um desserviço ao cultivo e a busca por conhecimento, como meio para se obter maior assertividade e melhores condições para a vida humana seguir se desenvolvendo para algo que melhor em se tratando as condições atuais das formas de existências da espécie.

---

[117] A nos deixarmos conduzir por Paulo Arantes (1996), que traça um perfil da figura do intelectual alemão ao longo dos séculos a culminar em Hegel e seus comentadores, tem-se que nem mesmo na França os intelectuais detinham papel significativo na vida pública; o que dizer da Alemanha, na qual um contemporâneo de Goethe iria desabafar: “que aberração proibir aos mais esclarecidos cidadãos interessar-se pelos negócios de Estado sob o único pretexto de que são intelectuais! (BRUNSCHWIP *apud* ARANTES, 1996, p.115).

4.1.3 Johann Benjamin Erhard[118] – Esclarecimento revolucionário

Ao buscar distinguir a revolução de uma rebelião, para defender que o Esclarecimento contempla apenas uma delas, Erhard (*apud* KANT, 2011b) Explana sua tese, a saber, que

> "[...] uma revolução em geral é realmente aceita, se é somente por meio dela que os direitos humanos podem ser validados. O mesmo se dá, portanto, em uma revolução do povo. Porém, os direitos humanos, que correspondem coletivamente ao povo, não são nada sem o direito ao esclarecimento (ERHARD *apud* KANT, 2011b).

Isto porque, autor em questão entende que o esclarecimento coletivo fundamenta e sustenta a convicção do indivíduo em poder manifestar-se por algo que acredite ser seu direito. Sem esclarecer-se sobre o que lhe é de direito como cidadão e se está sendo ou não cumprido, o sujeito se encontra impossibilitado de reivindicar algo. Por isso, cabe ao Esclarecimento propagado coletivamente fazer o sujeito reconhecer, mas também lhe servir de amparo para que esse indivíduo e outros possam pleitear com maior efetividade algo que julgam lhes ser devido.

Ora, isso não é outra coisa senão reivindicar uma outra realidade que lhes assista, pois os meios destinados às condições de estarem em sociedade são insuficientes ou precários à condição digna da humanidade. No caso da falta de Esclarecimento, segundo Erhard (*apud* KANT, 2011b, p. 85) impera a menoridade[119]. Para superação da condição de menor, cuja culpa é do próprio povo que se encontra inerte quanto à busca do conhecimento, não caberia a revolução de imediato, mas Erhard também não diz o que é necessário neste caso. Porém, se o povo busca esclarecer-se, procurando abandonar a condição da menoridade, mas é impedido, então só lhe resta a revolução para operar no âmbito do Esclarecimento.

---

[118] Segundo a tradução utilizada, o texto de Erhard, **Sobre o direito do povo a uma revolução e outros escritos** (1795) assim que surgiu ao público fora proibido e Schiller assumiu que suas cartas de educação estética eram respostas à tese abraçada por Erhard.

[119] Aqui se evidencia que Erhard está se pautando no texto kantiana da **WA**, para apresentar a condição de menoridade como ausência de direitos, reconhecer a própria culpa por isso, bem como a necessidade de superá-la e tornar-se maior. No entanto, segundo entendemos, as similitudes dos respectivos textos se encerram neste conceito, a saber, na culpabilização e superação da menoridade enquanto busca dos ideais do Esclarecimento.

Segundo Erhard (*apud* KANT, 2011b), o Esclarecimento é condição de humanização do sujeito, ao menos é assim que interpretamos a partir do destaque no excerto abaixo.

> Quando os trabalhos do povo são tão opressivos que não lhe deixam absolutamente tempo algum **para empreender algo humano**, mas, ao contrário, quando tudo está arranjado muito mais para preservá-lo na estupidez de um animal de carga, então ele tem o direito a uma revolução (ERHARD, *apud* KANT, 2011b, p. 85).

Não há necessidade de revolução violenta (ERHARD, *apud* KANT, 2011b, p.90), mas apenas nos lugares onde os governantes e aristocratas não reconhecem a maioridade do povo a reivindicar leis que correspondem aos direitos humanos exigidos por ele. A questão é que para se reconhecer enquanto detentor de direito, também quanto à mobilização para fazer valer esse direito – que o seja por meio da revolução ou não –, um povo precisa estar ciente disso. Tal consciência não se adquire de outra maneira, a concordarmos com Erhard, senão pelo Esclarecimento.

Segundo Erhard, o Esclarecimento é um processo assumindo um sentido sempre inacabado, o que se opõe à visão de que haveria uma nação esclarecida, como defende Riem[120].

> [...] o Esclarecimento possui um nível a partir do qual os avanços na sabedoria e na ciência são possíveis ao infinito, onde o Esclarecimento se acha consumado e o império da estultice possui suas últimas fronteiras; e este nível é: o conhecimento total dos direitos humanos. O ser humano ainda não alcançou de fato sua consumação por meio deste conhecimento, mas apenas a partir daqui ele já é capaz de iniciar sua verdadeira formação. Agora, porém, ele já conhece sua dignidade e busca agir de acordo com ela [...] (ERHARD, *apud* KANT, 2011b, p.89-90).

Ou seja, à medida que o povo entende que as leis vigentes deixam de atender aos anseios pelos direitos crescentes em acordo com a maioridade ampliada, então se demanda outra revolução, caso os próprios governantes não reconheçam a necessidade de proclamarem a ampliação de direitos, graças aos avanços e modificações nas interações sociais de seus cidadãos.

---

[120] Cf. RIEM, *apud* KANT, 2001b, p.66.

4.2 OS CRÍTICOS DO ESCLARECIMENTO

> Nós desconfiamos do entusiasmo.
> Cada vez que o entusiasmo aflorou em algum lugar,
> Anunciou o fogo, a fome, a miséria....
> E também o desprezo pelo homem.
> O entusiasmo é, por excelência,
> a arma dos impotentes.
> (FANON, 2008, p.27)

Importantes nomes que escreveram sobre a filosofia e a cultura, na condição de contemporâneos a Kant, se opunham aos ideais propagados pelo Esclarecimento. Devido ao alcance e à importância da filosofia kantiana para a tradição filosófica no Ocidente, a crítica às luzes perdura menosprezada no mais das vezes. Porém, houve os predecessores dos frankfurtianos que não deixaram de tecer comentários críticos ao Esclarecimento aos moldes kantianos.

Como almejamos demonstrar, na crítica efetuada por Hamann, importa fazer notar que o Esclarecimento explicitado por Kant possui parca argumentação e soa panfletário quando descarrega a culpa da menoridade nos tutelados. Por isso, como veremos, Hamann buscará argumentar contra a aparente menoridade atribuída por Kant àquilo que, para Hamann (*apud* KANT et al., 2011b), se considera sensatez, a saber, o fato de alguém buscar subsídios ou informações em textos ou pensadores para além do seu próprio horizonte de conhecimento.

A fala afiada de Hamann termina por apontar a culpa ao próprio Kant na condição de tutor. Pois, na indicação de estarem corroborando com processo de Esclarecimento, esses tutores, segundo Hamann (*apud* KANT et al., 2011b, p.43-44), na realidade estariam apenas ocupados em erigir uma reputação sobre si próprios. Para isso, aqueles tutores tratariam de controlar e subjugar seu público à condição de menor e assim poderiam tutelá-lo. Os tutores incontestes neste proceder seriam celebrados como almas esclarecidas ou em processo adiantado de esclarecimento. Àqueles que não souberam subjugar seu público, legava a este, a pecha da menoridade.

Na crítica de Schiller pode-se perceber muito mais uma incompletude da proposta kantiana do Esclarecimento. Para Schiller (2017), o fato de o Esclarecimento propor e propagar apenas a faculdade racional humana como condicionante para a formação e aperfeiçoamento do homem, seria um

equívoco. Pois, o argumento de Schiller (2017, p.46) dá conta que sem o cultivo da sensibilidade aliada aos processos da razão, a promoção da cultura e derrocada da barbárie não seria possível na sociedade humana. Para Schiller (2017), a provocação do "ousa saber", de Kant, demanda o reconhecimento e fomento do papel da sensibilidade no processo do conhecimento humano. Sob esses termos, as belas-artes seriam uma ferramenta imprescindível no processo de formação cultural de um povo, formação esta que não deve negligenciar o conhecimento teórico. Todavia, para Schiller (2017) em sua crítica elogiosa à filosofia kantiana do Esclarecimento, importa evidenciar que uma formação erudita é insuficiente para a formação integral do ser humano.

De outro modo, os argumentos trazidos por Herder em sua crítica ao Esclarecimento buscam explicitar quão pouco razoáveis são os conceitos chaves naquela filosofia. Para Herder (2004), como esperamos demonstrar, falar de 'progresso universal', 'virtude' e 'felicidade' de forma propagandística, como os entusiastas do Esclarecimento o fazem, não configuraria o papel digno da filosofia e, menos ainda, se o que se busca é obter fundamentos para formação cultural de um indivíduo, quiçá de um povo.

A crítica herderiana busca evidenciar, a partir de uma retomada daquilo que o autor julga conhecimento histórico, que os pressupostos da filosofia do Esclarecimento são superestimados ou são teimosias que se pretendem autênticas[121], porém reivindicam originalidade naquilo que até mesmo um simples olhar seria capaz de desmentir (HERDER, 2004). Importa ao nosso trabalho buscar destacar junto a Herder o papel afirmativo da crítica herderiana, quanto à participação e contribuição de várias culturas ao longo dos séculos para o processo de formação cultural europeu. Isto porque a organização cultural

[121] A título de exemplo, ao criticar a ideia de desenvolvimento progressivo da humanidade, Herder oferece de forma metafórica a comparação entre o indivíduo ou um dado coletivo humano e uma planta ou árvore, a saber "[...] Seu objetivo é em grande escala! Torna-se – o que a história da casca se gaba de tanto e o que mostra tão pouco – a etapa de uma intenção orientadora na terra!, mesmo que não nos sejamos hábeis em ver a intenção final […]" (HERDER, 2004, p.299). O que Herder busca mostrar é que esta dimensão de um 'fio condutor' na leitura dos fatos históricos e o entendimento de que 'o mundo progride para o melhor' não é exclusividade da filosofia iluminista. Trata-se de uma noção presente em várias culturas anteriores à Modernidade (como o autor vinha demonstrando em parágrafos anteriores ao fragmento citado). Mas também, como argumentará adiante, como essas noções se apresentam nas teses do Esclarecimento, elas não se sustentam, exatamente por serem preconceitos (Ibidem p.314) e não terem sido consideradas ou reconhecidas como tais em culturas e as épocas que tratariam evidências sobre aquelas noções.

defendida por este filósofo, se nos for possível demonstrar, evidencia os limites da filosofia do Esclarecimento, quando busca nivelar abstratamente ou homogeneizar todo o tecido sociocultural a partir de seus pressupostos.

Por fim, trazemos as contribuições da teoria crítica de Theodor Adorno e Max Horkheimer ao debate do Esclarecimento. Fazemos isto, principalmente a partir da **Dialética do Esclarecimento** (1969), obra na qual os autores colocam luz sobre o conceito de cultura a partir de sua antagonista, a barbárie. Buscando analisar nestes autores como o Esclarecimento é possível como cultura e quais são os limites para esta proposição. Proposta essa que, ao nosso ver, parece ser a indicação do tipo de saber indicado ou almejado pelo Esclarecimento, segundo a filosofia kantiana.

4.2.1 Hamann contra os tutores

Opositor do movimento do Esclarecimento, Johann Georg Hamann (1730-1788) inspirou o *Sturm und Drang* e a Johann Gottfired von Herder, principalmente a incutir a imagem de que os filósofos do Esclarecimento não passavam de “profetas da mentira, do exibicionismo e da fanfarronice” (HAMANN *apud* KANT et al., 2011b, p.37). Foi Hamann o primeiro a colocar em xeque o opúsculo de Kant (1784) sobre o Esclarecimento, procurando apontar a fragilidade dos argumentos principais do texto, a saber, sob a condição da menoridade e da culpa por ela.

Contrário à implicação de culpabilização da menoridade, Hamann busca demonstrar que – em oposição ao argumento kantiano[122] de se permitir tutelar por um livro –, o fato de apoiar o entendimento ou argumentação em um texto platônico, por exemplo, não configura deixar-se conduzir às cegas como se em Platão encerrasse toda verdade a respeito de temática explanada. Mais ainda, que o sujeito ao tentar entender algo a partir deste ou daquele filósofo ou escola, ao contrário da afirmação kantiana a respeito das causas da menoridade, não se configura automaticamente como indivíduo tutelado e responsável por sua menoridade. Outro aspecto ainda na crítica de Hamann se refere à motivação em buscar conhecimento em outras fontes para além de si próprio, ou seja,

[122] Cf. *WA*, AA 08:35; trad. p. 407

parece plausível que se aja dessa forma. Por isso, qualificar essa busca como covarde ou inerte é destituído de sentido (HAMANN *apud* KANT et al., 2011b, p.40).

Uma observação contundente de Hamann, antecipando a perspectiva benjaminiana[123] de cultura, coloca o ponto de vista kantiano do Esclarecimento sob algumas agruras, quando se lê:

> O Esclarecimento de nosso século, portanto, é uma mera aurora boreal, a partir da qual não se deixa profetizar nenhum quiliasmo cosmopolita por alguém enfiado em seu gorro de dormir e protegido em seu cantinho. Toda a tagarelice e raciocínio dos eximidos menores, que posam de tutores dos próprios menores, tutores providos, porém, de *cauteaux de chasse* e punhais, é uma fria e infrutífera luz da lua, sem esclarecimento para o preguiçoso entendimento e sem calor para a covarde vontade – e toda (p.46) a resposta da pergunta proposta é uma iluminação cega para cada menor que passeia ao meio-dia. (HAMANN *apud* KANT et al., 2011b, p.46).

A concordar com a observação na nota de tradução de Ferreira (*apud* KANT et al., 2011b), a franca oposição de Hamann à concepção do Esclarecimento kantiano permite asseverar que a busca em se esclarecer, para Hamann, requer assumir ares de revolução política. Em uma nota de rodapé, ao explanar o sentido da expressão: “minha transfiguração do Esclarecimento kantiano”, no texto de Hamann, o tradutor Paulo Cesar Gil Ferreira evidencia como Hamann imprime um carácter radical em apontar as limitações do Esclarecimento. Trata-se de evidenciar que a carência crítica e a comprometida visão sociopolítica (ao culpabilizar os mais fragilizados pelo seu próprio flagelo) enfraquecem o modelo kantiano de Esclarecimento, tendo em vista que:

> [...] esse projeto já parte de uma justificação valorativa de si mesmo em detrimento do outro. Se os ideólogos do Esclarecimento, ou os governantes esclarecidos, não forem capazes de assumir sua própria carência, eles também não são capazes de libertar, pois o esclarecimento se reduziria a um mero dogma pragmático. (FERREIRA *apud* KANT et al., 2011b, p.47).

---

[123] Em uma seleção de textos sobre crítica literária e observações sociais, Walter Benjamin (1986), problematiza a categoria da cultura como índice do desenvolvimento da espécie humana. Uma de suas teses consiste em afirmar que se investigadas as produções culturais de uma determinada sociedade em um respectivo tempo, esta investigação evidenciaria que: “Não existe documento de cultura que não seja ao mesmo tempo um documento de barbárie” (BENJAMIN, 1986, p.12). Quanto a isto, parece que Benjamim (1986) esteja voltado a ressignificar o conceito de ‘barbárie’, pois para ele a noção de cultura é também empregada para definir o lugar da barbárie.

Para Hamann não resta dúvida: Kant é o culpado pela menoridade de seus tutelados, assim como todo aquele que se coloca na condição de tutor. Isto

> [...] Porque ele inclui a si mesmo na classe dos tutores e, por isso mesmo, quer conquistar para si uma boa reputação perante os leitores caracterizados como menores. A menoridade, portanto, não seria mais culpa de si mesmo, na medida em que ela está entregue à condução de um tutor e guia cego ou *invisível* (HAMANN *apud* KANT et al., 2011b, p.43-44).

Se apuradas as críticas de Hamann, essas evidenciam que o autor se contrapõe ao entusiasmo, os ideais e discursos acríticos dos *aufklärer*. Isto porque o movimento do Esclarecimento pareceria guardar potencial para mudança nas relações sociopolíticas naquele momento, porém seria necessário se desvencilhar de alguns limites conceituais e práticos preestabelecidos, por exemplo, a culpabilização dos mais frágeis e a ausência de crítica ao *status* social, mais especificamente, a distinção classista que se remetia ao pensamento escolástico do Antigo Regime.

Diga-se de passagem, o romantismo não se furtou em realizar essa crítica social. Pois, o movimento *Sturm und Drang* fora reconhecido pelo enaltecimento dos sentimentos e valores morais burgueses, que ao se contrapor aos costumes sociais do antigo regime nobiliárquico (pois, estes inibiam de maneira mordaz qualquer terceira força social, que se insurgisse entre as relações sociais sob a dicotomia entre nobres e plebeus), forçavam o reconhecimento social de uma nova classe: a burguesia.

4.2.2 Schiller – O Esclarecimento desiludido

A crítica de Schiller (2017) ao Esclarecimento se manifesta, principalmente, sob dois pontos elementares, primeiro a ingenuidade dos entusiastas da faculdade da razão, ao propor que esta seria a única faculdade a ser exaltada no movimento das luzes, depois pela ausência do reconhecimento do papel desenvolvido pela sensibilidade, no que tange à formação humana em função de um fim último da espécie. As asserções de Schiller para transposição da obscuridade e preconceitos que ainda resistem na sua época – para ele trata-

se de uma época esclarecida (SCHILLER, 2017, p. 45) –, são evidenciadas a partir da problematização levantada na *Carta VIII*, de sua obra, **A educação estética do homem** (1795), onde se lê:

> Deve a filosofia então retirar-se, desencorajada e sem esperanças, deste campo [tonar a humanidade melhor]? Enquanto o domínio das formas se amplia em todas as direções, deve este âmbito mais importante de todos ficar â mercê do acaso informe? Deve o conflito de forças cegas durar eternamente no mundo político sem que a lei da sociabilidade jamais vença o egoísmo hostil?
> De maneira alguma! [...]
> De onde vêm, pois esse domínio ainda tão geral dos preconceitos e esse obscurecimento das mentes, a despeito de toda a luz que a filosofia e experiência acenderam? **Nossa época é ilustrada**, isto é, descobriram-se e tornaram-se públicos conhecimentos que seriam suficientes, pelo menos, para a correção de nossos princípios práticos. O espírito de livre investigação destruiu os conceitos ilusórios que por muito tempo vedaram o acesso à verdade, e minou o solo sobre o qual a mentira e o fanatismo ergueram seu trono. A razão purificou-se das ilusões dos sentidos e dos sofismas enganosos, e a própria filosofia, que a princípio fizera-nos revelar contra a natureza, chama-nos de volta para seu seio com voz forte e urgente – onde reside, pois, a causa de ainda sermos bárbaros? (SCHILLER, 2017, p.45 – **Grifo meu**)

Segundo Schiller (2017), o equívoco do Esclarecimento e seus entusiastas fora apostar apenas na razão como sendo capaz de propiciar a formação capaz de elevar o caráter do homem, a fim de permitir ao ser humano a saída da barbárie. Para tanto, Schiller (ibidem, p.46) se apoia na interpretação do texto kantiano da ***WA***, procurando caracterizar de que maneira o *sapere aude* requerido por Kant, primeiramente demandaria uma formação voltada para a sensibilidade humana[124].

Para Schiller (2017), o propósito em estipular as belas-artes como instrumento na formação humana para o aperfeiçoamento do caráter de um povo não descarta a necessidade da cultura teórica. Trata-se, segundo ele, de ressaltar a importância da arte na produção mesma do conhecimento, buscando afirmar que "[...] A formação da sensibilidade é, portanto, a necessidade mais premente da época, não apenas porque ela vem a ser um meio de tornar o

[124] No último parágrafo da Carta VIII lê-se: "Não é suficiente, pois, dizer que toda a ilustração do entendimento só merece respeito quanto reflui sobre o caráter; ela parte também, em certo sentido, do caráter, pois o caminho para o intelecto precisa ser aberto pelo coração" (SCHILLER, 2017, p.46). Como nos lembra Marcio Suzuki, a temática do Esclarecimento por meio do sentimento é explanado por Schiller nas **Cartas a Augustenberg**. (SUZUKI *apud* SCHILLER, 2017, p. 143).

conhecimento melhorado eficaz para a vida, mas também porque desperta para a própria melhora do conhecimento" (Ibidem, p.46).

Na análise de Marcio Suzuki (*apud* SCHILLER, 2017), a cultura estética como horizonte de destino para o homem, proposta por Schiller, busca promover o reencontro entre virtude e felicidade, pois estariam "estas doutrinas se não suprimidas pelo menos relegadas aos aposentos de fundo da moral kantiana" (SUZIKI, *apud* SCHILLER, 2017, p. 16). Suzuki defende que, para Schiller, a " cultura estética' é aquilo que deve conduzir a natureza humana à plenitude de seu desenvolvimento, à conjunção de suas forças sensíveis e racionais, enfim, à união de dignidade moral e felicidade" (Ibidem, p.16-17).

Segundo esse comentador, Schiller argumenta que na investigação kantiana sobre o homem como ser natural e racional, Kant opta deliberadamente em não erigir o abrigo capaz de acolher a um só tempo, a filosofia prática e a estética. Sem expor as causas dessa escolha, Márcio Suzuki (2017), em *O Belo como imperativo*[125]*,* aponta uma série de indagações que auxiliam delimitar a problemática daquela opção kantiana, dentre elas destacamos duas, a saber:

> Enquanto Ideal a ser buscado, não seria a cultura estética já um fim, deixando sua condição de mero instrumento do progresso moral? Não seria a educação estética, pela própria condição mista da natureza humana, a meta última a que o homem pode aspirar para a sua humanidade? (SUZUKI, 2017, p. 16).

Se equivalermos o Esclarecimento enquanto cultura à noção de cultura estética mencionada por Marcio Suzuki (2017), então não nos parece que haveria empecilho para propô-la simultaneamente como fim e instrumento (meio) para promoção moral do homem. No entanto, não poderíamos nos furtar a destacar que este argumento não torna a cultura a condição necessária para o sujeito moral.

Diante disso, afirmamos que se a cultura, como fim último da humanidade, possui no Esclarecimento sua máxima representação, exatamente na condição de um movimento cultural, que ele certamente corrobora para as transformações (teóricas e de ordem pragmáticas) na vida e trato social. Pois, incide em fomentar ou fortalecer o caráter reflexionante dos juízos e, desse modo, termina por favorecer um ambiente aberto ao debate e à crítica das ideias. O que, em última

[125] SUZUKI apud SCHILLER, 2017, p.09-17

instância, incide na liberdade e qualidade das interações sociais. Porém, a julgar pela natureza dos juízos sobre a cultura, como jamais podem ser determinantes, há de se ter o cuidado e vigilância constante em garantir o espaço e regras salutares a favorecer a existência e o exercício do livre pensar.

O cuidado refere-se à necessidade de garantir um espaço público, desprovido de preconceitos, no confronto de manifestações razoáveis que visam a promoção da dignidade humana (individual ou de todo um grupo humano). Entendo por razoáveis, todas as manifestações individuais ou coletivas que não propagam dano (físico, moral, psicológico), porém visam promover o desenvolvimento das capacidades humanas, a fim de que estas habilidades permitam aos seres humanos pensar, agir e interagir melhor uns com os outros.

Quanto à vigilância, penso que esta incide na constante ação investigativa, denunciatória e reprovadora de ações ou omissões individuais ou de instituições sociais que, calcadas em preconceitos de qualquer ordem, provoquem ou favoreçam atos nocivos ao indivíduo ou um coletivo. A vigilância, nesse sentido, procura também garantir a existência daqueles espaços de debates apontados acima. Pois, sem a possibilidade do embate público de ideias a incidir luz sobre o que cada proposição carrega, a grande chance de se preparar um solo impróprio ao cultivo [*Züchtung*] da "planta homem"[126].

4.2.3 Herder - A crítica do discípulo da História à Filosofia do Esclarecimento

Sobre a crítica de Johann Gottifried Herder ao Esclarecimento, segundo moldes kantianos, faz-se importante destacar não somente a situação de Herder ter sido aluno de Kant, mas principalmente o fato de Kant publicar duas recensões aos escritos de seu ex-aluno, a saber, resenhando, **Ideias para uma filosofia da história da humanidade** (1784). As críticas feitas por Kant, como

---

[126] Cf. NIETZSCHE, 2005, p.45. A expressão "planta homem" é o termo empregado por Nietzsche (2005) no § 44, de **Além do bem e do mal: Prelúdio a uma filosofia do futuro** (1886). Seu intuito com essa expressão é caracterizar o que ele entende por "espíritos livres", buscando distinguir-se dos filósofos de seu tempo, os quais Nietzsche criticava por entender que ao educar se mostravam contrários à prática de verdadeiros pensadores do espírito livre. Os filósofos criticados por Nietzsche, e por ele chamados de "niveladores", se encarregavam de promover a domesticação [*Zähmung*] e não a formação cultural [*Bildung*] de seus educandos. Importa para Nietzsche distinguir aquilo que é domesticar ou treinar os indivíduos, daquilo que seria promover de fato a cultura. Reconhecidas todas as críticas de Nietzsche à filosofia kantiana, ao meu ver, aqui eles não poderiam estar mais próximos.

aponta Joel Tiago Klein (2012), chamam atenção para o excesso da forma poética do texto herderiano, quanto à profundidade rasa dos argumentos e a falta de metodologia na obra (KLEIN, 2012). Todavia, mesmo quando Kant opta por usar o tom mais direto e enérgico em sua análise crítica, segundo Klein (2013), o professor Kant não deixa de reconhecer o talento e qualidade do pensamento de Herder.

Em obra anterior àquela resenhada por Kant, a saber, em **Esta também é uma filosofia da história para a formação da Humanidade** (1774), Herder evidencia que seus argumentos críticos à filosofia do Esclarecimento miram principalmente as simplificações das abstrações sob as alcunhas de 'progresso universal', 'virtude' e 'felicidade' propagandeadas como soluções alcançadas na cultura graças à era da razão esclarecida. Entendemos que Herder, procura fazer vingar uma problematização radical nos propósitos filosóficos do movimento iluminista (HERDER, 2004, p.272s).

A crítica herderiana se destaca em evidenciar que a sua época, enquanto resultado da formação de várias culturas humanas, não possui a exclusividade da disposição racional na organização social. Herder (2004) apresenta as contribuições (da fé, da técnica, dos sentimentos cultivados etc.) que as civilizações chamadas bárbaras, por exemplo, também trouxeram na vivência de suas instituições para o caldeirão cultural que viria a se formar com o Ocidente. Todavia, o autor faz questão de apresentar que as indisposições, conflitos, rompimentos e retomadas de relações e interações entre esses grupos foram mais salutar para a complexa formação social, isto já a partir da esfera individual, estendendo-se certamente para a coletividade. Porém, o que o argumento herderiano busca delimitar é que o novo tecido sociocultural composto a partir de várias particularidades jamais poderia ser equacionado à pretensa homogeneização dos filósofos do esclarecimento. Isto fica evidente no seguinte fragmento:

> […] Não apenas forças humanas, mas também quais leis e instituições elas trouxeram para o *estágio da formação do mundo* [*Bildung*]. Certamente, eles desprezavam as artes e as ciências, o luxo e o refinamento – que haviam causado estragos na humanidade. Mas quando no lugar das artes, eles trouxeram a *natureza*, no lugar das ciências, a *compreensão do som do norte*, no lugar da bela ética, a *força* e *bondade*, embora *selvagem*, *ética* e tudo o que agora *fermentava junto* – que evento! Suas *leis*, como eles respiram *coragem*

> *viril*, *sentimento de honra*, *fé na compreensão*, *honestidade* e *reverência aos deuses*! Suas *instituições feudais*, como minaram a confusão das elites ricas e luxuosas, cultivaram a terra, ocuparam mãos e seres humanos, um verdadeiro novo desabrochar da alma humana. […] dessa fermentação pelo fato de que tudo caiu em pequenas conexões, divisões e ordenações juntos a tantos e muitos membros que surgiram! Aqui um membro estava sempre se friccionando no outro, mas tudo se sustentava em respiração e forças. Tempo de fermentação – mas precisamente isso por tanto tempo rechaçou o despotismo (o verdadeiro abismo consumidor da humanidade, que engole tudo – como se diz, em paz e obediência, mas na verdade – em morte e pulverização uniforme!) (HERDER, 2004, p.301).

O recorte aqui trazido por Herder (2004) busca ressaltar as contribuições assertivas de culturas e povos em oposição ao quadro humanista dos entusiastas do Esclarecimento. Pois, para os entusiastas do esclarecimento, a questão era apresentar que a barbárie de outros tempos e culturas fora superada pela "administração civil" esclarecida (Idem). Ao passo que Herder (2004, p.306) pretende fazer ver a impossibilidade de uma filosofia que se pretenda esclarecida, sem que esta reconheça à dívida da modernidade para aquilo que ele destaca nos grupos culturais e épocas anteriores que condicionam a formação oitocentista. Ou seja, que se reconheça não apenas o que há de recriminável no papel

> [das] inclinações paternas e reverência sagrada do sexo feminino; amor inextinguível da liberdade e do despotismo; religião e espírito guerreiro; ordem escrupulosa e solenidade e estranha parcialidade pela aventura – isso fluiu juntos!, conceitos e inclinações orientais, romanos, setentrionais, sarracenos! – sabe-se quando, onde e em que medida eles então e ali fluíram juntos e se modificaram. – O espírito do século teceu e uniu – as mais diversas propriedades – bravura e monastério, aventura e galantaria, tirania e nobreza de espírito – uniu-o ao todo que agora para nós – entre os romanos e nós – está ali como um fantasma, como aventura romântica – [mas] era uma vez a natureza, era . . . verdade (HERDER, 2004, p.306-307).

Esse reconhecimento seria algo necessário à filosofia do Esclarecimento, inclusive para pleitear o *status* que ela busca erigir para si própria, enquanto propagadora da razoabilidade como fio condutor da história humana. Pois, do contrário, ao condicionar o poder e organização do Estado como único responsável pela reunião duradoura daquela massa de impulsos humanos, equivale a produzir um "romance", porém não uma interpretação factível da história, esta novela criada sob o título de Esclarecimento é o que Herder (2004)

julga ser o caso dos principais autores do seu século, porém não correspondem à História.

> Aqueles que até agora se comprometeram a desdobrar *o progresso dos séculos*, em sua maioria, têm no processo a ideia favorita: progredir para mais *virtude* e *felicidade dos seres humanos individuais*. As pessoas, então, para esse fim, *exageraram* ou *inventaram fatos*, *atenuaram* ou *suprimiram* fatos contrários, *ocultaram* lados inteiros, *tomaram* palavras por feitos, *iluminação* por *felicidade*, o mais sútil de tudo *ideia* por *virtude* – e dessa forma as pessoas inventaram romances" sobre o *progresso universal do mundo para melhor*" – romances em que ninguém acredita, pelo menos não o verdadeiro discípulo da história e do coração humano. (HERDER, 2004, p.298)

Herder (2004) não tem dúvida de que a formação cultural concebida em sua época não pode ser explicitada como se apenas as ideias e suas concatenações, como propagam os entusiastas do Esclarecimento, fossem a causa eficiente a condicionar o século da filosofia[127]. Por isso, o ideal iluminista da formação também não poderia servir de justificativa expansionista dos valores europeus. O ponto mais enfático da crítica herderiana consiste em demonstrar, com um certo sarcasmo, como são falaciosos os argumentos em defesa de uma formação ilustrada, dos governos despóticos dos príncipes e do poderio estatal. Em suma, não haveria nada de racionalidade nas afirmações que cumprem garantir as instituições modernas de seu tempo, como responsáveis por formar a cultura de um indivíduo, de um povo ou mesmo de todo um continente.

> É esta, então, a bela condição ideal para a qual fomos formados através de tudo, que se *espalha* cada vez mais longe na *Europa*, que *navega* por *todas as partes do mundo* e quer *civilmente administrar* a todos *para sermos o que somos*… *Seres humanos*?, *cidadãos* de uma *pátria*?, *seres que são independentemente* de algo *no mundo* ? – *ser* estes? Talvez! Mas, ao menos e certamente, todos eles em número, necessidades, propósito e destino, *cálculo político*; cada um deles com o uniforme de suas máquinas de classe! – Lá estão agora aqueles *mercados* resplandecentes para a formação da humanidade, *púlpito* e *palco*, *salas de justiça*, *bibliotecas*, *escolas* e, claro, especialmente as coroas de todos eles: academias ilustres! Em que esplendor! para o eterna memória dos príncipes!, para que grandes propósitos da *formação* e *iluminação* do *mundo*, *da felicidade dos seres humanos*!, esplendidamente consagrados. O que eles fazem, então?, o que *eles podem fazer*? - *eles brincam*! (HERDER, 2004, p.320)

---

[127] A expressão "século da filosofia" fora empregada por D'Alambert (2014, p.14) para apontar que sua época, a exemplo do que ocorria nos últimos séculos na Europa, possui um papel de relevância na história da filosofia. A considerar, particularmente, que seria um papel de protagonista. Cf. ALEMBERT, Jean Le Rond D'. **Ensaios sobre os elementos de filosofia**. Trad. Batriz Sidou e Denise Bottmann. Campinas: Unicamp, 2014.

Diametralmente oposto aos argumentos dos filósofos do esclarecimento, para Herder, seria notório que a formação cultural e de modo progressivo é obra do destino, para a qual “mil causas cooperam por meio de cada elemento vivo” (HERDER, 2004, p.321). Para ele, trata-se de combater aquela defesa, que parece teimosia de infância, a saber, de que a formação cultural de seu tempo, pautada sob o exclusivismo teórico e que por meio de ideais mais e mais geniosas, a cultura livresca é responsável por formar a filosofia que representa o ideal formativo da humanidade. Porém, para Herder (2004), o limite na filosofia do Esclarecimento, que não fora acatado por seus entusiastas (por isso se iludem), deriva do princípio de compreenderem que:

> […] As ideias na verdade produzem apenas ideias – mais clareza, correção e ordem para o pensamento. Mas também é tudo o que se pode contar com certeza. Pois como, então, tudo isso pode se misturar na alma; o que deve encontrar diante de si e mudar; quão forte e duradoura essa mudança pode ser; e então, finalmente, como essa mudança pode se misturar e se lançar nas mil ocasiões e contextos da vida humana, que dirá de uma época, de todo um povo, de toda a Europa, de todo o universo (como imagina nossa humildade) […] Um ser humano que se familiarizasse com a maneira artificial de pensar do nosso século leria todos os livros que lemos, louvamos e – como se diz – nos formamos de acordo com a infância, coletaria os primeiros princípios que todos nós explicitamente ou tacitamente admitir e também processar com certas forças de nossas almas, etc., quereríamos agora inferir disso para todo o mecanismo vivo do século – falácia lamentável! Precisamente porque esses primeiros princípios são tão corriqueiros, passam como brinquedos de mão em mão e como chavões de boca em boca – precisamente por isso, é provável que não possam mais produzir efeito algum. Usa-se aquilo que se brinca (HERDER, 2004, p.320-321).

Ao crivar seu pensamento sobre o Esclarecimento, Herder (20004, p.332) enfatiza quão contraditório são os autores ditos esclarecidos e seus entusiastas, ao fugirem da razoabilidade para fundamentar as pressuposições da filosofia do século. O fragmento herderiano a seguir, nos evidencia de onde fala o autor e seu alvo de crítica.

> “Na Europa, supõe-se que agora há mais virtude do que já houve em todo o mundo?” E porque? Porque tem mais *esclarecimento* nele. Acredito que só por isso deve haver menos.
> O que é – mesmo que se pergunte apenas aos bajuladores de seu século – o que é essa [suposta] *mais virtude* da Europa através do esclarecimento? “Esclarecimento! Agora *conhecemos* muito mais, *ouvimos*, *lemos* tanto, que somos tão *pacíficos*, *pacientes*, de *coração gentil*, *inertes*. – Com certeza – com certeza – de fato – e isso também; mas por tudo isso, a base de nossos corações ainda permanece

> sempre tão *suave*!" *Docinhos* eternos, é o que tudo isso significa – nós somos *singelos*, *galhos finos* e arejados lá em cima, balançando e *sussurrando* livremente com cada vento. […]
> As pessoas não percebem que carecemos de todos os *vícios* e *virtudes* de tempos passados porque nós – totalmente carecemos de sua *base firme*, *forças* e *seiva*, *espaço* e *elemento*? De fato, nenhuma falha, mas por que, então, as pessoas também têm que *mentir* para si mesmas, *elogios*, *absurdos* de *presunção*? Por que eles se enganam com nossos *meios* de formação [*Bildung*] como se eles tivessem *conseguido* isso? E fazer todo o esforço para enganar-se a respeito do *ouropel de sua própria grandiosa importância*? Finalmente, por que, então, para eles importa a "ficção de *uma mentira zombeteira unilateral*" em todos os *séculos*, ridicularizar e desfigurar com isso a ética de todos os povos e épocas, então que um som, modesto, um ser humano sem preconceitos possa ler em quase todas ditas *histórias pragmáticas do mundo inteiro*, nada mais, afinal, do que o lixo repugnante do *prezado ideal de seu próprio tempo*"? Toda a face da terra se torna um *lixão* no qual *procuramos grãos* e *corvos*! *Filosofia do século*! (HERDER, 2004, p.332-333)

Se a crítica herderiana não economiza artilharia no combate ao entusiamo esclarecido, por outro lado, também há que se apontar o reconhecimento que Herder (2004) destina a contribuição filosófica do período, ainda que a limitando, não deixa de caracterizar uma posição assertiva favorável (tímida) ao esclarecimento "[…] A chamada *iluminação* e *civilização* [*Bildung*] do mundo apenas tocou e segurou uma estreita faixa da bola da terra (HERDER, 2004, p.339).

Nesse contexto de aproximação, ainda que crítica, cabe atenção ao que manifesta David Denby (2005) quando se diz favorável a John Zammito[128] (2000), no que tange apresentação de Herder como um filósofo do Esclarecimento, na intencionalidade de colocar em cheque visões simplificadoras de um autor tão caro ao debate sobre o a *Aufklärung*. Isto porque, como também nos parece, as postulações de Herder ao se opor a certos conceitos centrais da filosofia Iluminista – como a noção de progresso linear da humanidade e o universalismo cultural, por exemplo –, na realidade busca tornar evidente a fragilidade metodológica daquelas noções gerais. Segundo assumimos, acontece com Herder o mesmo que se dará mais tarde com a Escola de Frankfurt enquanto críticos do Esclarecimento, a saber, não se trata de causar obstáculos ou filosofar de modo panfletário, radicalizando contra a intencionalidade e proveitos de se promulgar o alcance da razão esclarecida.

---

[128] Cf. Zammito, J. H. **Kant, Herder, and the Birth of Anthropology**. Chicago, IL: University of Chicago Press. 2002.

Porém, trata-se de analisar criticamente o terreno e a firmeza dos conceitos que propagam e pleiteiam este ideal da razão. Deixar de realizar essa crítica e abraçar os entusiastas do Esclarecimento, sem mais, consiste exatamente na derrocada da filosofia Iluminista como um todo.

4.2.4 Teoria crítica e o Esclarecimento

O conceito de Esclarecimento é o tema central problematizado na obra, **Dialética do Esclarecimento** (1969), dos frankfurtianos Theodor Adorno e Max Horkheimer. Nela os autores analisam o conceito de Esclarecimento segundo a intrínseca relação deste com a ciência e a cultura – mais precisamente o oposto desta última, a saber, a barbárie – afim de "[...] descobrir por que a humanidade, em vez de entrar em um estado verdadeiramente humano, está se afundando em uma nova espécie de barbárie. [...]" (ADORNO; HORKHEIMER, 1995, p.11).

Segundo os autores, o modelo baconiano de ciência teria preconizado a bipolaridade cultura versus natureza, colocando assim dificuldades em qualquer argumento que pusesse em xeque a noção moderna de que "[...] a superioridade do homem está no saber, disso não há dúvida [...]" (ADORNO; HORKHEIMER, 1995, p.11). A problemática que se instaura com isso é que esta acepção da ciência, que tem por objetivo e função conhecer e dominar a natureza, não conheceria nenhum tipo de limitação ou barreira para seus interesses. Além do que, o saber calcado essencialmente na técnica, tal como os autores argumentam ser a ciência baconiana, não se interessaria por fundamentações de "conceitos e imagens, nem o prazer do discernimento", mas [busca garantir] o método, a utilização do trabalho de outros [...]" (ADORNO; HORKHEIMER, 1995, p.11), voltado apenas para o interesse sobre o capital.

No esclarecimento moderno, segundo a dupla de frankfurtianos, tudo o que não pode ser subsumido às leis do cálculo e da utilidade é passível de suspeição (ADORNO; HORKHEIMER, 1995). Com uma visão monocular, o Esclarecimento calcado unicamente na razão coopta cada resistência espiritual que se manifesta contrária a ele – como se alimentasse do adverso. Sob o artifício de rotular e tratar as expressões contrárias a si como mito, ou pseudoconhecimento, ou ainda obscurantismo, o Esclarecimento reivindica para si de modo exclusivo o posto de conhecimento válido. Particularmente, o que

nos é caro neste momento refere-se ao fato da crítica ao Esclarecimento, quando se dá a passagem deste como modo de conhecer (evidenciado pelos autores) para servir de um tipo de fundamento social, como buscamos evidenciar a seguir:

> De antemão, o esclarecimento só reconhece como ser e acontecer o que se deixa captar pela unidade. Seu ideal é o sistema do qual se pode deduzir toda e cada coisa. Não é nisso que sua versão racionalista se distingue da versão empirista. Embora as diferentes escolas interpretassem de maneira diferente os axiomas, a estrutura da ciência unitária era sempre a mesma. O postulado baconiano de *una scientia universalis* é, apesar de todo pluralismo das áreas de pesquisa, tão hostil ao que não pode ser vinculado, quanto a *mathesis universalis* de Leibniz à descontinuidade. A multiplicidade das figuras se reduz à posição e à ordem, a história ao fato, as coisas à matéria. Ainda de acordo com Bacon, entre os primeiros princípios e os enunciados observacionais deve subsistir uma ligação lógica unívoca, medida por graus de universalidade. A lógica formal era a grande escola de unificação. Ela oferecia aos esclarecedores o esquema da calculabilidade do mundo. [...] As mesmas equações dominam a justiça burguesa e a troca mercantil. [...] A sociedade burguesa está dominada pelo equivalente. Ela torna o heterogêneo comparável, reduzindo-o a grandezas abstratas. Para o esclarecimento, aquilo que não se reduz a números e, por fim, ao uno, passa a ser ilusão [...]. 'Unidade' continua a ser a divisa, [...]" (ADORNO; HORKHEIMER, 1995, p.20-21).

Ao concordarmos com Adorno e Horkheimer (1995) nesse argumento, queremos ponderar que o Esclarecimento como um modo de cultura, ou seja, como conceito a representar a promoção da aptidão de um ser racional (em acordo com a liberdade), acaba por mostrar que a cultura incorre em determinar qual tipo de saber é válido e qual seria o conhecimento que precisa ser deixado à margem. Isto propiciaria estrutura um modo de viver a partir de categorias e ordenamento lógico, cuja mobilização incide sobre toda uma sociedade que se pretende sistemática.

O problema de todo sistema é que aquilo que ele não processa fica à margem, logo o Esclarecimento como cultura (por sua vez, sistematizada a partir do conhecimento alicerçado no cálculo da existência e previsibilidade de sujeito e posturas) exila qualquer elemento que não congregue da unidade preestabelecida. O que nos parece mais contundente na crítica de Adorno e Horkheimer (1995) refere-se à afirmação de que o Esclarecimento moderno haveria deixado de lado "[...]a exigência clássica de pensar o pensamento" (ADORNO; HORKHEIMER, 1995, p.32). Diante disso, o fato dos autores asseverarem que o Esclarecimento é totalitário tem por base a posição acrítica

assumida pelos apologistas das Luzes[129], posição esta que se conduz a partir da autopreservação a qualquer custo.

Segundo os autores da **Dialética do Esclarecimento** (como se evidencia abaixo), aquela posição imperativa em subsistir a qualquer custo terminaria por conflagrar a meta da civilização ocidental ao longo de sua história, que agora possui fatores econômicos (*lato sensu*) acrescidos a sua lógica, que vem a culminar com um destino fatídico. Isso se daria da seguinte maneira:

> Nos momentos decisivos da civilização ocidental, da transição para a religião olímpica ao renascimento, à reforma e ao ateísmo burguês, todas as vezes que novos povos e camadas sociais recalcavam o mito, de maneira mais decidida, o medo da natureza não compreendida e ameaçadora – consequência da sua própria materialização e objetualização – era degradado em superstição animista, e a dominação da natureza interna e externa tornava-se o **fim absoluto da vida**. Quando afinal a autoconservação se automatiza, a razão é abandonada por aqueles que assumiram sua herança a título de organizadores da produção e agora a temem nos deserdados. A essência do esclarecimento é a alternativa que torna inevitável a dominação. Os homens sempre tiveram de escolher entre submeter-se à natureza ou submeter a natureza ao eu. Com a difusão da economia mercantil burguesa, o horizonte sombrio do mito é aclarado pelo sol da razão calculadora, sob cujos raios gelados amadurece a sementeira da nova barbárie (ADORNO; HORKHEIMER, 1995, p.38).

A teoria crítica desses autores visa apontar que o Esclarecimento que culminou na barbárie é resultado do abandono da semente primeira do Esclarecimento enquanto cultura. Pois, se cabe ao ideal de cultura promover as habilidades em favor de novos conhecimentos, a barbárie lhe antagoniza por rechaçar qualquer possiblidade de uma nova espécie de saber, pois teme que se coloque em xeque sua dominação. Ao posso que, se o Esclarecimento reivindicar sua aspiração primeira como processo cultural dinâmico, ou seja, na sua possibilidade radical de refletir e indagar sobre os efeitos e rumos almejados por aqueles sujeitos que buscam alargar seus saberes, porém que jamais se julgam esclarecidos, então esse Esclarecimento não resultaria em barbárie a promulgar e impor regras cristalizadas à sociedade.

---

[129] Haja vista a defesa que Staël (2016, p.653ss) faz do Esclarecimento ou da Luzes, a partir do conceito de ‘entusiasmo’. Destacando em sua prosa ensaística o quanto a nação alemã se destaca dentre as demais em razão dessa disposição do espírito e, como não poderia ser diferente, de que maneira o arrefecimento do entusiasmo faria com as pessoas desacreditassem das ideias. Cf. STAËL, M. **Da Alemanha**. Trad. Edmir Míssio. São Paulo; UNESP, 2016.

Por fim, na crítica dos frankfurtianos cabe o horizonte de superação do Esclarecimento que culmina na barbárie, quando o próprio Esclarecimento busca criticar seus limites e equívocos[130] na intenção de evidenciar sua vocação primeira a reivindicar para si a ideia de cultura.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Ao tentar ampliar o horizonte semântico do conceito de cultura a partir da **Crítica da faculdade de julgar** (1790), a tarefa de catalogação do termo *Cultur* – ainda que de maneira simplificada – nos informa de algo que mesmo numa leitura superficial da ***KdU*** já se pode constatar: a cultura não é um tema no qual Kant se ocupe diretamente na lapidação do conceito e suas aplicações, diferente do problema da razão, ou da moral, ou da política, por exemplo. No entanto, ao expandir a investigação para outros textos do período crítico, é plausível afirmar que a cultura poderia sim ser encarada como um problema na filosofia kantiana.

Assim parece, porque a noção de cultura, subsumida à faculdade de julgar estética e mediante a faculdade de julgar teleológica, nos obriga a acatar que exista o terreno próprio para pensar a ideia cultura. O lugar da cultura – tendo em mente a distinção entre a finalidade formal e finalidade material (*KdU*, AA 05:362; trad. p.257) e a faculdade de julgar teleológica – que poderia sugerir uma distinção inconciliável, na verdade, aponta para uma raiz comum para as criações e habilidades intelectuais e tecno-práticas do ser humano. Essa raiz comum possibilita unificar conceitualmente, ainda que de modo problemático[131], a utilização da ideia de cultura como necessidade de representar a instância de

---

[130] O Esclarecimento capaz de promulgar a cultura do livre pensar é, quando analisado criticamente, isto é, mediante seus limites, o 'remédio' para o Esclarecimento exercido sobre os auspícios da razão instrumental, que de certa forma carrega os enunciados salvíficos (do progresso e da civilização) da Modernidade. Para os frankfurtianos em questão, trata-se de reconhecer que: "[...] ele [Esclarecimento] é não somente, enquanto ciência, um instrumento que serve para distanciar os homens da natureza, mas é também, enquanto tomada de consciência do próprio pensamento que, sob a forma ciência, permanece preso à evolução cega da economia, um instrumento que permite medir a distância perpetuadora da injustiça. Graças a essa consciência da natureza no sujeito, que encerra a **verdade ignorada de toda cultura**, o esclarecimento se opõe à dominação em geral, [...]" (ADORNO; HORKHEIMER, 1995, p.44).

[131] Problemático por se tratar de um juízo heurístico, no qual embora não conheçamos de fato se a cultura é o fim último do ser humano, é licito pensar um fim para as coisas da natureza (assumindo a proposição desta como um sistema de fins), de sorte que numa cadeia segundo o conceito de fim, o homem pode ser pensado como fim último. Este juízo teleológico reflexionante não acresce nada ao conhecimento humana, mas abre caminho para investigação da natureza.

desenvolvimento (em maior ou menor proporção) do indivíduo ou de um grupo humano que tenderia para moralidade – ainda que a cultura não venha a determinar esta última.

Num primeiro momento, buscamos mostrar que embora Kant traga acepções aparentemente distintas sobre a cultura, na faculdade de julgar estética, nos parece pertinente agrupar todas aquelas acepções sob a ideia de que a cultura guarda a capacidade de representar a distinção entre indivíduos e grupos. De modo específico, serve de parâmetro, de referencial, a permitir os juízos estéticos, isto é, julgar um objeto ou situação segundo o sentimento de prazer de um indivíduo e (por extensão) de um determinado grupo. O que de modo bastante complexo permitiria classificar (hierarquicamente) um juízo entendido como cultivado diante daquele outro dito rude ou inculto.

A grande dificuldade foi compreender a afirmação kantiana quanto a ausência de um valor moral na marca conceitual do termo cultura [*Cultur*], quando se verificou que a distinção pode ser encarada como chave conceitual a reunir o emprego do termo cultura na faculdade de jugar estética. A cultura enquanto noção que promove a disposição para fins, também como ícone da distinção entre os sujeitos, poderia engendrar juízos desprovidos de interesses?

Posteriormente, ao analisarmos a noção de cultura subsumida à faculdade de julgar teleológica e deixando ao lado o problema da polissemia, tratamos de especificar o processo até se chegar ao juízo reflexionante que permite definir a cultura como fim último do ser humano. Definição essa que catalisa a habilidade do ser humano para uma finalidade almejada, isto é, uma finalidade interessada. Em suma, a noção de cultura precisa ser entendida de modo geral como a condição de possiblidade da reflexão, ou seja, um substrato, ou uma ideia reguladora que permite ao ser humano refletir e engendrar os fins condignos a sua existência racional.

Na segunda parte de nosso trabalho trouxemos o sentido do termo *Cultur* empregado por Kant em outros textos do período crítico. Com isso buscamos exprimir uma base argumentativa suficiente que pudesse evidenciar que, embora haja múltiplos conceitos de cultura, como se demonstrou na terceira *Crítica*, de modo geral na filosofia kantiana se percebe a necessidade de referir o termo em questão com certa univocidade. De modo cabal, ainda que Kant não possua um conceito crítico de cultura, a temática da cultura é significativa na

filosofia kantiana, a ponto de poder ser plausível a afirmação da cultura como fim último do ser humano.

Para tangenciarmos estas perspectivas, as asserções de Edward e Mildred Hall[132] (1990) sobre os elementos a permitir uma acepção de cultura nos concedem uma chave de leitura importantíssima a fim de compreendermos melhor as dificuldades na definição deste conceito. Isto porque, para os autores (E. HALL e M. HALL, 1990), como a acepção de cultura é a de um mundo criado pela humanidade, cada cultura resulta em um dos mundos criados pela humanidade. Cultura essa que, em concordância com a dinâmica interna de seus fundamentos reguladores (sejam estas codificações escritas ou não), possuiria percepções únicas até mesmo acerca das dimensões da matéria, por exemplo. Mas, os autores defendem que "[...] existem, no entanto, **alguns fios comuns** que percorrem todas as culturas. Qualquer cultura é principalmente um sistema para criar, enviar, armazenar e processar informações. [....]" (HALL, 1990, p.3 – **grifo nosso**).

Sobre tais afirmações, nas quais se evidenciam a pluralidade e simultaneamente a universalidade cultural, entendemos ser necessário ter em mente, antes de qualquer apologia ou arguição sobre a cultura – seja em nível individual ou coletivo – que ela subsiste enquanto ficção útil[133]. Acatá-la sob esta condição ficcional nos permite abordá-la de forma mais acurada em seu viés crítico, isto é, sem jamais perder de vista que a definição de cultura se encontra eivada de interesses explícitos, mas sobremodo de interesses humanos (para o bem ou para o mal), implícitos.

O primeiro a nos tornar isso evidente em nossa pesquisa, a partir da interpretação kantiana, foi Valério Rohden (1995) ao esmiuçar a natureza ficcional dos juízos reflexionantes – como no caso da afirmação da cultura como fim último do ser humano. Pois, para Valério Rohden, "[...] o juízo reflexivo [*sic*]

---

[132] Ao buscar estabelecer o reconhecimento, as características próximas e as distinções entre a cultura estadunidense e a cultura japonesa, a fim de promover interações comerciais mais profícuas entre estas nações, os autores sustentam como soam desafiadoras e, geralmente, incoerentes as proposições que buscam determinações culturais. Pois, as regras que nos permitem compreender a(s) cultura(s) são distintas das regras consolidadas para determinar conceitualmente outros campos de atividade e saber humano, como a física (por exemplo). (HALL, 1990, p.3s).

[133] Esta acepção, a saber, da "ficção útil" é recorrente à tese de Vaihinger (2011). Cf. VAIHINGER, Hans. **A filosofia do como se: sistema das ficções teóricas, práticas e religiosas da humanidade, na base de um positivismo idealista**. Trad. Johannes Krestschmer. Chapecó: Argos, 2011.

é, todavia, um tipo de juízo formal, problemático, heurístico, procedendo sob a forma de *como se*: como se fosse objetivo" (ROHDEN, 1995, p.41). Então, sob o ponto de vista da faculdade de julgar teleológica, ao representar conceitualmente a cultura como fim último (graças a razão prática), busca-se orientar a ação voltada a uma compreensão e possibilidade de conhecimento a respeito da natureza (ROHDEN, 1995, p.50). Conhecimento este que não se consolidaria, sem essa operação do juízo reflexionante, mas também, sem determinar esse conhecimento como necessário.

A partir de Rohden (1995) foi que de fato se acentuou nossa compreensão acerca da cultura como fim último. Ainda em nosso trabalho anterior, quando já distinguíamos o fim derradeiro [*Endzweck*] da natureza[134] do fim último [*letztes Zweck*], ainda não estava evidente para nós que, na realidade, é necessário compreender a relação técnica e teórica do homem com a natureza. Em última instância, ter que admitir esse fim último, implica aceitar que "[...] o homem é ainda como ser inteligente pela cultura dos talentos e da disciplina [...]" (ROHDEN, 1995, p.50), o ser que se prepara para o fim derradeiro. Ora, isso não é senão assumir o ponto de vista do ser humano como fim (objetivo) para si próprio, ou seja, subjetivamente na condição reflexionante do juízo, a lhe permitir pensar os meios em razão de sua liberdade. Em suma, refletir sobre os fins da natureza exige a constatação que estes fins não são dados por ela, mas construídos "[...]" na reflexão sobre os seus produtos" (ROHDEN, 1995, p.51).

De modo explícito, entendemos ser nessa condição de reflexão construída acerca dos produtos da natureza (enquanto um sistema de fins) que podemos afirmar a plausabilidade da proposição kantiana sobre a cultura como fim último. Contudo, se assumirmos que, ao fim e ao cabo, a cultura guardaria uma relação apenas de exclusividade, algo que nos parece uma percepção limítrofe desse conceito (dir-se-ia que até mesmo incômoda), imputando-lhe apenas o aspecto identitário de um povo ou indivíduo, então essa ideia assumiria contornos muito próximos, quase que indeléveis junto à noção de raça.

As palavras de Achille Mbembe (2018) sobre a composição do termo raça, em ***Crítica da razão negra*** (2015), dão conta de afirmarmos a proximidade desta

---

[134] Na tradução da terceira Crítica, Valério Rohden verte o termo '*Endzweck*' por 'fim terminal'. Cf. KANT, Immanuel. **Crítica da Faculdade do Juízo**. Trad. Valério Rohden e Antônio Marques. 2ª ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2010.p. 267.

com a noção de cultura. Pois, ele defende que a ideia de raça é uma ficção útil, cuja elaboração fantasmática e com projeção ideológica (ambas no sentido gnosiológico) tem por função o desvio da cautela junto a conflitos ditos mais "genuínos", permitindo que esta ideia pretenda ter alçado ao posto de "[...] uma figura autônoma do real, cuja força e densidade se devem ao seu caráter extremamente móvel, inconstante e caprichoso. [...]" (MBEMBE, 2018, p.28-29).

Ora, o que este autor menciona sobre o conceito de raça nos parece aplicar-se ao conceito de cultura. Principalmente, se é o caso de reconhecer o apelo à noção de cultura, tal como, geralmente, o ressentido ou o ignorante o faz (quando não os dois), ao se pretender passar por erudito, a saber, buscando destacar uma diferença que ele presume ser de qualidade[135].

Não nos furtamos em reconhecer a problemática dos exemplos que Kant emprega em muitos de seus textos, pois eles permitem levantar ressalvas e críticas no que tange sua abordagem quanto à distinção de classe social[136], de gênero[137], de cunho racial[138] ao longo de sua filosofia. Porém, talvez por isso mesmo, temos que ressaltar a importância do conceito kantiano de cultura em sua acepção teleológica que, ao distingui-lo por inteiro da parentela ficcional noção de raça, permite corroborar com a operação reflexionante que ele exige. Isto porque, dessa maneira nos parece ser possível indicar a necessidade de superação do conceito de cultura, como uma espécie de provocação do próprio Kant. Na realidade, ficamos mais próximos de acatar que a cultura não é algo estático, mas ao contrário, requer que ao propormos a cultura como fim último isto nos permita estabelecer que as condições de reflexão numa sociedade humana (o mesmo para o indivíduo) fundamentam e promovem a afirmação crítica da noção de cultura, segundo parâmetros reconhecidos como socialmente válidos. Isto é, ao se afirmar algo sobre a cultura a publicização reivindica a

---

[135] Para saber como o conceito de raça permite aquilo que Mbembe (2018) afirma ter sido a fábula a permitir a autoimagem do ocidente Cf. MBEMBE, A. Fabulação e clausura do espírito. In **Crítica da razão negra**. Trad. Sebastião Nascimento. São Paulo: N-1, 2018.p.28-46.

[136] Cf. IaG, AA 08:20-22; trad. p. 08-10. Onde Kant afirmar ser a cultura o valor social do homem, mas opondo o homem moldado pela cultura ao homem rude. Este último o autor equipara-os à condição semelhante a animais.

[137] Cf. Anth, AA 07:303-311; trad. p.198-206. Também Cf. GSE, AA 02: 228-243; trad. p.47-65.

[138] Cf. HAHN, A. Das diferentes raças humanas, de Immanuel Kant. **Kant e-Prints**, [S. l.], v. 5, n. 5, p. 10–26, 2011. Disponível em: https://www.cle.unicamp.br/eprints/index.php/kant-e-prints/article/view/414. Acesso em: 07 set. 2021.

condição prévia de que isto é passível de crítica, antes de ser aceito e inserido na vivência comum.

Sobre a superação da noção kantiana, pensamos que a cultura e os produtos que dela resultam requerem encarar uma proposta de humanidade a ser constantemente revista em razão de seu máximo potencial. Sobre este aspecto, assumimos (se assim podemos dizer) a tese de Arendt (1993) sobre o juízo político. Porque, para nós, a cultura como fim último do ser humano está prenhe de sentido político[139], pois, demanda ao sujeito refletir sobre o que ele faz e é capaz de fazer de si mesmo, mediante os recursos que dispõe e pode obter. Mas nisso, no ato de sua reflexão, na medida em que busca conceber a si próprio e se desenvolver como um ser humano, o sujeito percebe-se junto aos demais humanos que venham a refletir como ele ou divergir dos resultados pensados por ele. Esta capacidade reflexionante do sujeito em agir/interagir oriunda da cultura ou a respeito dela, mobiliza os discursos ou ações que buscam a chancela global, seja ela advinda do grupo específico ou na humanidade como um todo.

Talvez as limitações teóricas ou práticas impeçam uma época de ampliar seu horizonte cultural, porém gostaríamos de postular a necessidade da ousadia em buscar conhecer e coragem para dispor desse conhecimento em função dos seres humanos de modo plural. Esse desafio não fica menor, mas ao contrário, quando se entende que procurar ampliar a cultura humana, requer (quiçá primeiramente) reconhecer as riquezas singulares de cada indivíduo. Trata-se então de erigir a ponte, propiciar a ferramenta – ao pensar e discutirmos a(s) cultura(s) – para que os sujeitos possam alcançar seus objetivos atuais de desenvolvimento e, posteriormente, ampliar seus anseios (intelectuais, morais, sensíveis, emocionais, sociais, etc.) para si e, principalmente, em razão de seu existir social que se constitui em função da participação com seus concidadãos.

---

[139] Com toda carga e discussão interpretativa de Hannah Arendt (1993) acerca de sua apropriação da filosofia política kantiana, nos parece lícita à crítica que esta filósofa faz em sua análise da **Crítica da faculdade de julgar** (1790), de Kant, na postulação do julgar reflexionante ser passível de compreender como um juízo político, a partir da mobilidade semântica que o juízo estético permite aos apontamentos ou indicações tecno-praticas dos juízos teleológicos (ARENDT, 1993, p.95).

REFERÊNCIAS

Bibliografia Primária

KANT, I. **Antropologia de um ponto de vista pragmático**. Trad. Célia Aparecida Martins. São Paulo: Iluminuras, 2006.

_____. **Começo conjectural da história humana**. Trad. Edmilson Menezes. São Paulo: UNESP, 2010.

_____. ***Crítica* da faculdade de julgar**. Trad. Fernando Costa Mattos. Petrópolis: Vozes; Bragança Paulista: Editora Universitária São Francisco, 2016.

_____. ***Crítica* da Faculdade do Juízo**. Trad. Valério Rohden e Antônio Marques. 2ª ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2010.

_____. ***Crítica* da razão prática**. Trad. Monique Hulshof. Petrópolis: Vozes, Bragança Paulista; Editora Universitária São Francisco, 2016a.

_____. ***Crítica* da razão pura**. Tradução de Manuela Pinto dos Santos; Alexandre Fradique Morujão, 7ª Edição. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2010.

_____. **Fundamentação da metafísica dos costumes**. In: Os Pensadores. Trad.: Paulo Quintela. São Paulo: Abril Cultural, 1980.

_____. **Ideia de uma história universal de um ponto de vista cosmopolita**. Org. Ricardo Terra. Trad. Rodrigo Naves e Ricardo Terra. 3ª ed. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2011.

_____. **Primeira Introdução à *Crítica* do Juízo**. Trad. Rubens Rodrigues Torres Filho. IN: Textos Selecionados: Coleção Os Pensadores. São Paulo: Abril Cultural, 1980.

_____. **Reflexões de antropologia: sobre o sentimento de prazer e desprazer**. Trad. Daniel Omar Perez. São Paulo: Instituto Langage, 2021.

_____. Resposta à pergunta: O que é Esclarecimento? Trad. Vinicius B. Figueiredo. In: MARÇAL, Jairo (Org.). **Antologia de Textos Filosóficos**. Curitiba: SEED, 2009. pp.406-415.

_____. **Sobre a pedagogia**. Trad. Francisco Cock Fontenella, 2ª Ed. Piracicaba: Editora Unimep, 2011a.

_____.; et al. **O que é Esclarecimento?** Tradução Paulo César Gil Ferreira. 1ª ed. Rio de Janeiro: Via Verita, 2011b.

_____. **Observações sobre o sentimento do belo e do sublime; Ensaio sobre as doenças mentais**. Trad. Vinicius B. Figueiredo. São Paulo: Papirus, 1993. p.18-79.

Bibliografia Secundária

ADORNO, W, HORKHEIMER, M. Dialética do Esclarecimento. Trad. Guido Antonio de Almeida. Rio de Janeiro: Zahar, 1995.

ALEMBERT, Jean Le Rond D'. **Ensaios sobre os elementos de filosofia**. Trad. Batriz Sidou e Denise Bottmann. Campinas: Unicamp, 2014.

ALLISON, Henry E. **Kant's theory of taste: A Reading of the Critique of Aesthetic Judgment**. New York: Boston University, 2001.

ARANTES, Paulo. Ressentimento da dialética: Dialética e experiência intelectual em Hegel. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1996.

ARENDT, H. **Lições sobre a filosofia política de Kant**. Trad. André de Macedo Duarte. Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 1993.

BAHR, Ehrhard (Public.). **Was is Aufklärung? Thesen und Definitionen**. Stuttgart: Philipp Reclam, 1974.

BAUMAN, Zygmunt. **Ensaios sobre o conceito de cultura**. Trad. Carlos Alberto Medeiros. Rio de Janeiro: Zahar, 2012.

BENJAMIN, Walter. **Documentos de cultura, documentos de barbárie: escritos escolhidos**. Trad. Celeste H. M. Ribeiro Souza; et al. São Paulo: Cultrix; Ed. USP, 1986.

BHABHA, Homi K. **O local da cultura**. Trad. Myriam Ávila; et Al. Belo Horizonte: UFMG, 1998.

CANCLINI. Néstor G. **Culturas Hibridas: estratégias para entrar e sair da modernidade**. São Paulo: EDUSP, 2015.

CASH, M. Distancing kantian ethics and politics from Kant's views on women. **Minerva**, Limerick, v 6, p. 103-150, nov. 2002. Também, Mosser, Kurt, "Kant and Feminism" (1999).

CASSIRER, Ernest. **Ensaio sobre o homem: Introdução a uma filosofia da cultura humana**. Trad. Vicente Felix de Queiroz. São Paulo: Mestre Jou, 1977.

CASTILLO, M. Naissance du concept d'listoire philosophique. IN. KANT, E. **Histoire et politique** – textes & comentaires. Paris: Vrin, 1999.

CAYGILL, Howard. **Dicionário Kant**. Trad. Álvaro Cabral. Rio de Janeito: Jorge Zahar, 1995.

CARANTI, Luigi. Defending Kant after darwin: a reassessment of Idea for a Universal History with a Cosmopolltan purpose. **Revista Estudos Kantianos**, Marília, v. 3, n. 1, 2015. p. 67-74.

COETZEE, P.H.; ROUX A.P.J. **The African Philosophy Reader**. Oxford: Oxford Press, 2002.

CUCHE, Denys. **A noção de cultura nas ciências sócias**. Trad. Viviane Ribeiro. Bauru: EDUSC, 1999.

Departamento de Dicionários da Porto Editora. **Dicionário Editora de Alemão-Português**. 2ª ed. Porto: Porto Editora, 2009.

DENBY, D. Herder: culture, anthropology and the Enlightenment. **History of the Human Sciences**, London, v.18, nº 1, 2005, p. 55-76.

DOS SANTOS, Leonel Ribeiro. A concepção kantiana da experiência estética: novidades, tensões e equilíbrios. **Revista Trans/Form/Ação**, Marília, v.33, nº 2, 2010, p.35-76.

DURKHEIM, Emile. **Da divisão do trabalho social**. Trad. Eduardo Brandão. São Paulo: Martins Fontes, 1999.

EAGLETON, Terry. **A ideia de cultura**. Trad. Sofia Rodrigues. São Paulo: UNESP, 2011.

ELIAS, Norbert. **O Processo Civilizador**. Trad. Ruy Jungman. v.1, 2ª ed. Revisão e Apresentação de Renato Janine Ribeiro Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1994.

ELIOTT. T.S. **Notas para uma definição de cultura**. Trad. Geraldo Gerson de Souza. São Paulo: Perspectiva, 1988.

FANO, FRANZ. **Pele negra, máscaras brancas**. Trad. Renato da Silveira. Salvador: EDUFBA, 2008.

FERREIRA NETO, O.M. **O pensamento histórico do jovem Herder: crítica ao Esclarecimento e a formação da nação (1765-1774)**. TESE DE DOUTORADO da USP, Departamento de História, Área de concentração História Social. Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo, 2018. p. 253.

FIGUEIREDO, Vinicius B. de. **Kant & a *Crítica* da Razão Pura**. Coleção Passo a Passo Nº 54. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2005.

_____. Kant e a liberdade de pensar publicamente. (in) MARÇAL, Jairo (org.). **Antologia de textos filosóficos**. Curitiba: SEED, 2009. p.399-403.

FREIRE, Paulo. **Educação como prática da liberdade**. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 2019.

G1 SP. **Interação de criança com artista nu em museu de São Paulo gera polêmica**. São Paulo, 29 setembro 2017. Disponível em:

https://g1.globo.com/sao-paulo/noticia/interacao-de-crianca-com-artista-nu-em-museu-de-sp-gera-polemica.ghtml. Acesso em: 04 novembro 2021.

GONZÁLES, Ana Marta. **Antropologia de um ponto de vista pragmático**. Trad. Clélia Aparecida Martins. São Paulo: Iluminuras, 2006.

GONZÁLEZ, Ana Maria. Kant's Philosophy of Education: Between Relational and Systemic Approaches. In: **Journal of Philosophy of Education**, Vol. 45, No. 3, 2011. pp.433-454.

GONZÁLES, Ana Marta. La filosofía kantiana como filosofia de la cultura. Revista **Isegoria** nº51 v.2, 2014. pp.691-708.

HABBERMAS, Jürgen. **Mudança estrutural da esfera pública: investigações quanto a uma categoria da sociedade burguesa**. Trad. Flávio R. Kothe. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 2003.

HALL, E. T; HALL, M. R. **Hidden differences: doing businnes with the japanese**. New York: Abchor Books, 1990.

HERDER, J. G. This Too a Philosophy of History for the Formation of Humanity. In **Herder Philosophical writings**. Trad. MICHAEL N. FORSTER. Cambridge: Cambridge University Press, 2004. p.272-358

HOFSTEDE, G; HOFSTEDE, G. J. MINKOV, M. Cultures and Organizations - software of the mind. Editora Mc Graw Hill, 2010. Disponível em

HÖFFE, Otfried. O ser humano como fim terminal: Kant, *Crítica* da faculdade do juízo, §§ 82-84. Tradução: Luís Marcos Sander. **Studia Kantiana**. São Paulo v. 2, nº 8, 2005, pp.20-38.

KLEIN, Joel T. Kant e a primeira recensão a Herder: comentário, tradução e notas. **Studia Kantiana**. São Paulo v.10, nº13, 2012, 121-147.

_____. Kant e a segunda recensão a Herder: comentário, tradução e notas. **Studia Kantiana**. São Paulo v.11, nº14, 2013, pp. 190-214.

_____. Kant sobre o progresso na história. **Étic@**. Florianópolis v.12, n.1, 2013, pp. 67 – 100.

KOSELLECK, Reinhardt. ***Crítica* e crise: contribuição à patogênese do mundo burguês**. Trad. Luciana Vilas-Boas Castelo-Branco. Rio de Janeiro: Ed. Da UERJ/Contraponto, 2009.

LEBRUN, G. **Kant e o fim da metafísica**. São Paulo: Martins Fontes, 2002. Moosburger. Coleção Os Pensadores. Abril Cultural, 1999a.

LEBRUN, G. **Sobre Kant**. Trad. José Oscar Almeida Morais, Maria Regina Avelar Coelho da Rocha, Rubens Rodrigues Torres Filho. São Paulo: Iluminuras, 1993.

MBEMBE, A. ***Crítica* da razão negra**. Trad. Sebastião Nascimento. São Paulo: N-1, 2018.

MACAGNO, Lorenzo. **O Dilema Multicultural**. Curitiba: Editora UFPR, 2014.

MACINTYRE, A. **Justiça de Quem? Qual a Racionalidade?** São Paulo: Loyola, 1991.

MARQUES, U. R. A. (Org). **Kant e a Biologia**. São Paulo: Barcarolla, 2012.

MENDELSSHON, Moses. Sobre a pergunta: o que quer dizer esclarecer? Tradução de Maria Lúcia Cacciola. **Discurso – Revista do Departamento de Filosofia da USP**. nº 19, 1992, p. 59-66.

MENEZES, E. *Moral e vida civilizada: notas sobre a avaliação moderna de seus nexos*. In: KANT, I. **Começo conjectural da história humana**. 1ed.São Paulo: Editora UNESP, 2010, v. 1, p. 41-131.

MONTAIGNE, M. de. **Ensaios**. Trad. Sérgio Millet. São Paulo: Abril Cultural, 1978.

MOSSER, Kurt. "Kant and Feminism" (1999). **Philosophy Faculty Publications**. 21. Disponível em: https://ecommons.udayton.edu/phl_fac_pub/21. Acesso em 15/04/2020.

MURRAY, Bradley. **The possibility of culture: pleasure and moral development in Kant's aesthetics**. Malden: John Wiley & Sons, 2015.

NIETZSCHE, F. **Além do bem e do mal: prelúdio para uma filosofia do futuro**. Trad. Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2005.

OITICICA, H. Esquema geral da Nova Objetividade. In: ____. **Aspiro ao grande labirinto**. Rio de Janeiro: Rocco, 1986, p. 84-101.

PEREZ, Daniel O. **Kant e o problema da significação**. Curitiba: Champagnat, 2008.

PINHEIRO, Celso de Moraes. **Kant e a educação**. Caxias do Sul: Educs, 2007.

RAUSCHER, Frederick. The nature of "wholly empirical" history. Kant und die Berliner Aufklärung. Akten des IX. **Internationalen Kant-Kongress**. GERHARD, Volker et.al. Bd.4. Berlin/New York: Walter de Gruyter, 2001. 44-51.

REGO, Pedro Costa. A finalidade do gosto: um estudo sobre o papel da Zweckmässigkeit na *Crítica* da faculdade do juízo estética. **Studia Kantiana**. São Paulo, v. 1, nº 5, 2003, pp.165-184.

REGO, Pedro Costa. Conhecimento e prazer na estética de Kant. **Revista Analytica**, Rio de Janeiro, v.11 nº 2, 2007, pp. 33-59.

RIEM, Andreas. Ueber Aufklärung: **Ein Wort zur Beherzigung für Regenten, Staatsmänner und Priester. 1: Ob sie dem Staate - der Religion - oder überhaupt gefährlich sey, und seyn könne?** Berlin: Königl. Preuß. Akad. Kunst- und Buchhandlung, 1788. Disponível em: https://www.digitale-sammlungen.de/en/view/bsb10768145?page=,1Acesso em 25/02/2022.

ROHDEN, Valério. **Juízo e Reflexão desde um ponto de vista prático**. In: O que nos faz pensar: **Cadernos do Departamento de Filosofia da PUC-RIO** outubro de 1995 nº 9. pp. 40-53.

ROUSSEAU, J.J. **Do contrato social: ou princípios do direito político**. Trad. Louders Santos Machado. In: Coleção Os Pensadores. 3.ed. São Paulo: Abril Cultural, 1983.

ROUSSEAU, J.J. **Discurso sobre as ciências e as artes**. Disponível em: site/livros_gratis/ciencias_artes.htm. 31/8/2001. Acesso em 28/10/2018.

ROUSSEAU, J. J. **Emílio ou da educação**. 2 ed. São Paulo: Difusão Europeia do Livro, 1973.

SANTOS, L. R. **Regresso a Kant: ética, estética, filosofia política**. Lisboa: Imprensa Nacional-Casa da Moeda, 2012.

SANTOS, J. L. dos. **O que é cultura**. São Paulo: Brasiliense, 1996.

SCHWAR, Wagner. **La Bête**. São Paulo, 2017. Catálogo. MUSEU DE ARTE MODERNA; MINISTÉRIO DA CULTURA. Catálogo, 2019. Disponível em https://mam.org.br/storage/2019/11/panorama-2017-baixa-res.pdf. Acesso em 04/11/2021.

SOBREVILLA, David. **Idea e historia de la filosofía de la cultura**. In: SOBREVILLA, D. **Filosofía de la cultura**. Madri: Trotta, 2006.
SUASSUNA, A. **Iniciação à estética**. Rio de Janeiro: Jose Olympio, 2008.

STAËL, M. **Da Alemanha**. Trad. Edmir Míssio. São Paulo; UNESP, 2016.

TERRA, R. **A política tensa: Ideia e realidade na filosofia da história de Kant**. São Paulo: Iluminuras, 1995.

_____. **Passagens: Estudos sobre a filosofia de Kant**. Rio de Janeiro: Editora UFRJ, 2003.

TORRES FILHO, R.R. **Ensaios de filosofia ilustrada**. São Paulo: Iluminuras, 2004.

VAIHINGER, Hans. **A filosofia do como se: sistema das ficções teóricas, práticas e religiosas da humanidade, na base de um positivismo idealista**. Trad. Johannes Krestschmer. Chapecó: Argos, 2011.

WOOD, A. W. **Kant**. Malden: Blackwell, 2005.

WYLLIAMS, Raymond. **Cultura**. Trad. Lólio Lourenço de Oliveira. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1992.

ZINGANO, Antônio M. **Razão e História em Kant**. São Paulo: Brasiliense, 1989.