

A antropologia na encruzilhada

RESENHA DO LIVRO *ANTROPOLOGIA DE UM PONTO DE VISTA PRAGMÁTICO*, DE IMMANUEL KANT. TRAD. DE CLÉLIA MARTINS. SÃO PAULO: ILUMINURAS, 2006.

*Pedro Paulo Garrido Pimenta**

Numa conferência pronunciada em 1962 Claude Lévi-Strauss reconhece na figura de Jean-Jacques Rousseau a paternidade da etnologia, uma ciência que encontraria sua forma sistemática mais bem-acabada na antropologia estrutural.

Rousseau não foi apenas um observador penetrante da vida campestre, um leitor apaixonado dos livros de viagem, um analista atento dos costumes e das crenças exóticas: sem receio de ser desmentido, pode-se afirmar que ele havia concebido, querido e anunciado a etnologia um século inteiro antes que ela fizesse a sua aparição, colocando-a, de pronto, entre as ciências naturais e humanas já constituídas. Ele teria mesmo adivinhado de que forma prática – graças ao mecenato individual ou coletivo – ser-lhe-ia permitido dar os primeiros passos.¹

Não é preciso ter simpatia pela ‘ciência’ de Lévi-Strauss para reconhecer no belíssimo texto dessa conferência um clássico. Tampouco nos parece nociva a projeção, no passado longínquo do século XVIII, dos anseios de um método de estudo da cultura elaborado a partir da década de 30 do século XX nos eixos Paris-São Paulo e Paris-Nova York. Ao encontrar em Rousseau a figura do pai, a antropologia estrutural talvez se exponha à derrisão; e, no entanto, permanece válido este achado: que a antropologia, estrutural ou não, torna-se possível como

* Professor de História da Filosofia Moderna no Departamento de Filosofia da FFLCH/USP.

¹ Lévi-Strauss, C. “Jean-Jacques Rousseau, fundados das ciências do homem”. In: _____. *Antropologia estrutural dois*. Trad. de Tânia Jatobá. 4ª edição. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1993, p. 41.

disciplina do pensamento no bojo de algumas transformações que abalam os alicerces da filosofia no século XVIII. Não é por acaso que encontraremos em Kant, um dos mais dedicados leitores de Rousseau no século XVIII, algo como uma delineação programática da investigação antropológica posterior.

A *Antropologia de um ponto de vista pragmático*² vem a público pela primeira vez em 1798, ano em que Kant se retira de suas funções docentes na Universidade de Königsberg. O volume que traz esse título não é, propriamente falando, um livro, mas antes a reunião de apontamentos, devidamente revisados pelo autor, elaborados no decorrer de vinte e cinco anos como base das leituras do curso de mesmo nome ministrado por Kant na referida universidade. Essa circunstância só pode ser intrigante, visto que o extenso período de redação da obra, entre 1772 e 1798, cobre a redação e publicação da *Crítica da razão pura* e o estabelecimento gradual de um sistema filosófico que o autor justificadamente crê inteiramente original. É tentador, ao folhear as páginas da *Antropologia*, querer encontrar ali algo como um testemunho das reviravoltas ocorridas nesses anos. E de fato o texto é rico em sugestões: sua leitura deixa entrever revisões, acomodações, lapsos e momentos de tensão entre o filósofo 'dogmático' e o 'crítico'. Seja como for, não resta dúvida de que a *Antropologia* pode e deve ser lida e estudada como uma parte importante do *corpus* kantiano.³

Quanto ao tema e ao conteúdo do livro, o próprio Kant nos esclarece desses pontos desde o início do sucinto prefácio:

Uma doutrina do conhecimento do homem considerado sistematicamente (antropologia) pode ter um ponto de vista fisiológico ou então pragmático. O conhecimento fisiológico do homem tende à exploração daquilo que a natureza faz do homem, o conhecimento

² Livro que ora temos a satisfação de ver publicado no Brasil pela editora Iluminuras, em tradução de Clélia Martins, como parte da Biblioteca Pólen, dirigida pelo gênio filosófico de Rubens Rodrigues Torres Filho. Todas as citações são segundo essa tradução.

³ Como já advertia Foucault nos idos da década de 50, no prefácio à sua tradução da obra, texto que infelizmente permanece inédito. Cf. Terra, R. R., "Foucault leitor de Kant". In: _____. *Passagens*. Rio de Janeiro: UFRJ, 2003.

pragmático daquilo que o homem, enquanto ser livremente ativo,
faz ou pode ou deve fazer de si mesmo.

O que Kant tem em vista nesta antropologia pragmática é apresentar um método destinado à leitura *objetiva* de determinadas práticas culturais com vistas à constituição de uma ciência que possa nos orientar nelas por meio de princípios. Distingue-se assim a antropologia pragmática de um conhecimento fisiológico dos mecanismos pelos quais se constitui a natureza corpórea do homem. O foco é nas técnicas pelas quais o homem vem a ser o que é *no mundo* – e quando Kant fala em “mundo” e em “conhecimento do mundo” o que está em jogo é a investigação transcendental das práticas do homem em sociedade.

O estudo do homem em sociedade depende da observação de seu comportamento em diferentes lugares do globo terrestre, em diferentes circunstâncias climáticas, sociais, políticas. Daí a importância que tem para o “antropólogo” o hábito de “viajar”, “ainda que seja apenas pela leitura dos relatos de viagem”, que lhe faculta uma ampliação de conhecimento que seria de outra maneira impossível. Kant sublinha entretanto que esse hábito tem um mérito relativo, sendo subsidiário de algo mais imediato e mais universal, o conhecimento dos “habitantes da cidade e do campo” no país em que vivemos, estudo que nos dá acesso a uma universalidade, a uma humanidade que nos permite “saber o que queremos buscar fora”: “sem um tal plano, que já supõe o conhecimento do ser humano, a antropologia do cidadão do mundo fica sempre muito limitada”. (“Prefácio”)

Encontramos nessa prescrição a tensão que define e anima a investigação antropológica tal como concebida por Kant. O senso comum diria que a universalidade se encontra no conhecimento de um número máximo de exemplares particulares – o indivíduo ‘viajado’ como protótipo do cidadão do mundo, cosmopolita. Kant inverte os termos dessa percepção para mostrar que sem um conhecimento prévio daquilo que é universal, próprio do homem, nem mesmo um número infinito de exemplos poderia nos ensinar o que quer que seja a seu respeito. É a espécie, não o indivíduo, que interessa ao antropólogo transcendental. É a reflexão do filósofo que o leva do particular (o conterrâ-

neo) ao universal (uma regra), constituindo-se a instância a partir da qual julga-se o geral (os habitantes de diferentes partes do globo). Encontram-se nesse preceito de investigação, com o qual, em linhas gerais, a antropologia do século XIX não teria problemas em concordar, os elementos filosóficos da crítica de todo um gênero, a literatura de viagem, muito popular no Século das Luzes e praticada de maneira magistral pelo autor de *Tristes trópicos*.

Acrescente-se a essas 'coincidências' entre a antropologia de Kant e a "nossa" a consideração que o filósofo oferece, ainda no prefácio, acerca das dificuldades que esperam o antropólogo em sua prática: é difícil observar o ser humano, porque ele percebe que está sendo observado; mesmo que se restrinja à observação de si mesmo, o homem o fará num estado parcial, pois quando uma paixão o toca ele perde a capacidade de ser objetivo; hábitos são uma segunda natureza, o que talvez impossibilite distinguir o legitimamente natural daquilo que decorre do artifício. As fontes do antropólogo, para além da observação direta (ou do estudo de campo), são estas: "a história mundial, as biografias e até peças de teatro e romances". ("Prefácio") Enfim, os produtos da cultura em que a natureza humana se expressa de acordo com certos códigos que o antropólogo quer decifrar. Ele estudará essas fontes, elaboradas por seus semelhantes, estranhando-se com aquilo que lhe é familiar; viajará e lerá os relatos de viagem sobre os costumes dos 'outros' reconhecendo-se naquilo que lhe é estranho.

Mas a antropologia delineada por Kant é mais que a premonição de uma ciência que estaria por vir. Suas considerações metodológicas acerca desse ramo de conhecimento são regidas por princípios ditados pelas exigências de um sistema filosófico original. Trata-se de uma pragmática: estudo do caráter patológico do homem, enquanto ser de afecção. E nisso Kant segue rigorosamente as indicações presentes na crítica do uso prático da razão, quando a dedução da lei moral, a vinculação da vontade humana à liberdade e a sua determinação pela lei como condição de autonomia, elementos que constituem os alicerces nos quais se ergue uma metafísica dos costumes, são pressupostos que se descobrem, na ordem da exposição, a partir da constatação de que o caráter do homem é misto: ser intelectual, que escuta a voz da razão, ele é

sensível às demandas de sua sensibilidade. Que eu adote e siga de modo incondicional um imperativo da razão não suprime a minha natureza sensível. Daí a necessidade de postular, em proveito do uso prático da razão, o controverso arranjo entre “virtude e felicidade” no “sumo bem”, para que a racionalidade humana seja contemplada integralmente em seus aspectos intelectual e sensível.

A *Antropologia* parte dessa mesma constatação para explorá-la em direção oposta. Se na *Crítica da razão prática* o sensível é o negativo do intelectual, ele ganha agora o relevo de uma região digna de ser reconhecida, explorada e mapeada. A filosofia transcendental confirma as deduções *a priori* da *Crítica* precisamente ao confrontá-las com aquilo que se encontra no homem sensível em seu *habitat* natural – o mundo da afecção (*Affekt*) e do sentimento (*Gefühl*), em que a individualidade se constitui numa relação com o outro, a subjetividade definido-se, como mostra a própria *Crítica do Juízo*, no jogo da referência recíproca dos juízos que cada um emite a partir de um sentimento peculiar, sentimento esse que, por mais que não se deixe comunicar, quer ser comunicado. Reconhece-se nos afetos e sentimentos algo mais que o terreno da contingência, no qual se situam as paixões (*Leidenschaften*). A dignidade dos afetos reclama que se evite a tentação racionalista, de querer aprisioná-los no linguajar das ciências constituídas. Em suma, é preciso refletir e dar voz própria aos sentimentos no interior da legalidade da razão, sentimentos que são regulados pela faculdade-de-julgar: depende da capacidade judicativa do filósofo – discernir, determinar e refletir – o êxito de seu exercício de decifrar o mundo da cultura sem violentá-lo com as exigências sistemáticas da filosofia e, ao mesmo tempo, sem perder de vista essas mesmas exigências, sem as quais a sua investigação jamais poderia deixar o nível embrionário para tornar-se um saber pragmático. Coisas extremamente interessantes surgirão no bojo dessa delicada operação.

Um dos casos mais fascinantes é o da noção de imaginação, tópico central desta *Antropologia pragmática*. Trata-se de um tópico recorrente no comentário da filosofia de Kant, pelo menos desde que Fichte decidiu encontrar num curto capítulo da *Crítica da razão pura* intitulado “Esquematismo transcendental” o cerne do sistema a ser erigido a partir

da *Crítica*, seção notoriamente difícil de compreender, que dizer comentar. Talvez a dificuldade advenha do fato de que não se encontre ali uma definição expressa dessa faculdade que parece ser inteiramente subserviente à faculdade-de-julgar. Encontramos a imaginação referida pelo papel que ela desempenha.

É claro que tem de haver um terceiro termo, que deva ser por um lado, homogêneo à categoria e, por outro, ao fenômeno e que permita a aplicação da primeira ao segundo. Esta representação mediadora deve ser pura (sem nada de empírico) e, todavia, por um lado, *intelectual* e, por outro, *sensível*. tal é o *esquema transcendental*.⁴

A posição da imaginação ao desempenhar o seu papel de esquematizar é dita “mediadora”, termo que recobre uma dupla dificuldade: a natureza ambivalente do esquema – intelectual e sensível – introduz uma ambigüidade, e se quisermos aceitar aquilo que Kant diz termos que conviver com a dificuldade de compreender – diríamos já: de *imaginar* – algo como uma faculdade que é simultaneamente, a um só tempo, intelectual e sensível; o que pode significar muitas coisas, como se vê nas outras *Críticas*. De resto, o que torna difícil de aceitar algo assim é a própria insistência com que Kant separa até esse ponto aquilo que em nosso conhecimento é sensível (sua matéria) daquilo que é intelectual (sua forma). A imaginação desponta no seio dessa bipartição.

Ora, o que a *Antropologia* oferece é algo inusitado e bem-vindo: uma definição explícita dessa faculdade, e não só, também uma longa discussão, onde se mostram muitas de suas funções, de modo que agora podemos ter uma noção mais clara de *como* ela faz aquilo que a define enquanto faculdade, ou seja, *imaginar*.

A imaginação (*facultas imaginandi*), como faculdade de intuições mesmo sem a presença do objeto, é ou *produtiva*, isto é, uma

⁴ Kant, I. *Crítica da Razão Pura*. Trad. de Manuela Pinto dos Santos e Artur Fradique Morujão. 2ª edição. Lisboa: Calouste-Gulbenkian, 1987, B 177.

faculdade de exposição original do objeto (*exhibitio originaria*), que, por conseguinte, antecede a experiência, ou *reprodutiva*, uma faculdade de exposição derivada (*expositio derivativa*) que traz de volta ao espírito uma intuição empírica que já possuía anteriormente. (§ 28)

Em relação ao texto do “Esquematismo” acima citado, mantém-se a ambivalência e extirpa-se a ambigüidade. Compreendemos que é possível imaginar *a priori*, o que ocorre quando produzimos o conceito de um objeto sem que ele nos seja imediatamente dado, e também que é possível imaginar *empiricamente*, quando intuímos novamente algo que já havíamos antes intuído. Em ambos os casos, uma mesma imaginação: ali, em sua função transcendental; aqui, em sua capacidade empírica. É em virtude desse caráter duplo que ela pode ser “mediadora”, como dizia laconicamente a *Crítica da razão pura*.⁵

Tudo isso se aprende em virtude da definição. E se é imprescindível que a *Antropologia* apresente definições, como se depreende da leitura da obra, é em virtude de se tratar de um livro de caráter prescritivo. Na *Crítica* esse método de exposição era rejeitado por ser dogmático, por fixar uma verdade de saída, a partir da qual deduziríamos conhecimentos sem antes investigar as condições de fazê-lo. A abundante utilização de definições continua a ser regulada, na *Antropologia*, por uma restrição crítica: uma vez isolado o conceito em sua pureza, introduzem-se determinações empíricas de modo a ver quais as figuras de sua efetivação e a determinar a medida de sua eficácia. O transcendental é balizado pelo empírico e permite-nos decifrá-lo. Se as *Críticas* exploram as potencialidades transcendentais dessa ambivalência no sentido de

⁵ Escutemos a lição de Rubens Rodrigues Torres Filho: “[A imaginação] tem uma *função*, mas nunca chega a ter títulos. Isso dá à definição kantiana da imaginação essa fluidez que lhe permite renovar-se localmente cada vez, em função dos problemas determinados que a solicitam, indo da extrapolação de dados psicológicos, na primeira versão da dedução das categorias, até sua caracterização como a aplicação primeira e fundamental do entendimento aos objetos da intuição sensível, na segunda versão. De tal modo que a única definição protocolar da imaginação que se encontra na *Crítica da razão pura* não vai além da simples explicação nominal e permanece, em suas conotações, meramente antropológica. É à *Antropologia* que compete dizer propriamente: ‘a imaginação é uma faculdade de intuir mesmo sem a presença do objeto’”. Torres Fo., R. R. *O espírito e a letra*. São Paulo: Ática, 1975. pp. 95-6.

alargar o uso *a priori* da imaginação – ligando-a alternadamente ao Entendimento, ao Juízo e à Razão – a *Antropologia* explora outras possibilidades. Nesse exercício, a lógica continua sendo o fio condutor. É o que vemos por exemplo neste desdobramento:

Existem três espécies distintas de imaginação sensível. Elas são a imaginação *plástica* da intuição no espaço (*imaginatio plastica*), a *associativa*, da intuição no tempo (*imaginatio associans*), e a de *afinidade*, com as representações descendendo umas das outras a partir de uma origem comum (*affinitas*). (§ 28)

A simples especificação empírica da imaginação é suficiente para que Kant possa dar conta de uma gama de atividades que redundam em produções no mundo da cultura humana: a fantasia e invenção artística, os sonhos – cujas “histórias não se devem considerar como revelações de um mundo invisível” –, o pensar em silêncio, a comunicação de idéias de um homem para outro. Por aí já se vê que uma leitura dos parágrafos referentes às diferentes espécies de atividade empírica da imaginação pode sugerir muitas coisas a respeito dos desdobramentos imediatamente posteriores da filosofia transcendental – e não apenas nas mãos dos filósofos, mas também de poetas, como Coleridge, por exemplo, para quem a força da imaginação, dita “esemplástica” (*esemplastic*), se exerce também quando sonhamos.⁶

Coleridge se sentiria à vontade com as belas páginas de Kant acerca do “jogo da imaginação onírica”, tais que dificilmente poderiam ser entrevistas nas páginas (também belas, mas num outro sentido) do *Esquematismo transcendental* ou da *Típica da razão pura*. A investigação transcendental dessa faculdade revelara o seu papel indispensável de intermediação, não somente entre o intelectual e o empírico como

⁶ Coleridge, S. T. Cap. XIII: “On the imagination, or esemplastic power”. In: _____. *Biographia Literaria*. Londres: Everyman Library, 1952. É em sonho, ou em torpor induzido pelo ópio, que Coleridge compõe *Kublai Kahn*: testemunho da força dos “meios físicos de excitar a imaginação” aos quais se refere Kant no § 29. Observa Rubens Rodrigues Torres Filho que o neologismo proposto por Coleridge traduz o termo forjado por Schelling: *Ineinsbildung*, “formação-em-um”. Cf. Torres Fo., R. R. “O simbólico em Schelling”. In: _____. *Ensaios de filosofia ilustrada*. 2ª edição. São Paulo: Iluminuras, 2004, p. 134.

também entre diferentes princípios da síntese transcendental. Ora, nos sonhos, essa “sábia disposição da natureza”, Kant descobre um outro tipo de mediação imaginativa, entre os nossos *afetos* e os *músculos* de nosso corpo:

Sonhar parece fazer tão necessariamente parte do dormir, que dormir e morrer seriam o mesmo se não aparecesse o sonho como uma agitação natural, ainda que involuntária, dos órgãos internos vitais por meio da imaginação. (§ 37)

O verdadeiro achado⁷, para a filosofia transcendental, dessa função inusitada permite a Kant interpretar o desagrado dos pesadelos não mais, como era corrente no século XVIII, como efeito de má alimentação, mas como um mecanismo de regulação da saúde humana.

É aí que entra também o efeito benéfico do sonho no chamado pesadelo (*incubus*). Pois sem essa pavorosa imaginação de um fantasma que nos oprime, e sem o empenho de toda força muscular para se colocar em outra situação, a paralisação do sangue poria rapidamente um fim à vida. (§ 37)

Quer dizer que o nosso desprazer não é meramente o indício de um incômodo ou de uma falta de prazer, mas pode significar uma atividade que se desenrola, à mercê de nossa consciência mais imediata, tendo em vista a nossa própria sobrevivência, condição fisiológica indispensável para o gozo de um prazer mais prolongado. Nossos preconceitos científicos poderiam nos convidar a ler aqui o prenúncio de uma fisiologia dos sonhos, o que seria um erro grosseiro: assim como a imaginação transcendental é intelectual e empírica, a imaginação onírica é sentimental e fisiológica. Difícil classificar o estatuto desse saber; encontraríamos na força plástica da poesia de um Coleridge a projeção, no plano linguagem, dessa função vital da imaginação?

⁷ É claro que não se trata, estritamente falando, de uma descoberta: a imaginação como força mediadora entre a mente e o corpo é uma concepção de matiz aristotélico.

Há outros exemplos de como a *Antropologia* fareja no mundo empírico as configurações particulares de determinações transcendentais, deparando inclusive com fatos surpreendentes. Movendo-se no terreno das deturpações da mente humana Kant introduz, no § 52, uma “divisão sistemática naquilo que é desordem essencial e insanável”, rapsódia de sistema que é um verdadeiro catálogo de desfigurações do transcendental. “Amênia é a incapacidade de colocar suas representações tão-somente na conexão necessária para a possibilidade da experiência”; “Demência é aquela perturbação mental em que tudo o que o louco conta está realmente conforme às leis do pensamento para a possibilidade de uma experiência, mas em que as representações criadas pela falsa imaginação poética são consideradas percepções”; “Insânia é uma perturbação do juízo” em que “a imaginação simula um jogo, semelhante ao do entendimento, da ligação de coisas díspares como sendo o universal em que estão contidas representações”; “Vesânia é uma doença da razão perturbada” em que “o doente psíquico sobrevoa a série inteira da experiência, busca princípios que possam dispensar totalmente a pedra de toque da experiência e presume conceber o inconcebível”. (§ 45)

Essa série de reversões daquilo que dizem as *Críticas* nos ensina algo importante que não poderíamos aprender com a mera reiteração dos entraves impostos à efetivação da lei moral pela patologia inerente ao desejo humano. A *Crítica da razão prática* confirmava que a nossa finitude, definida por nosso caráter sensível, é o que dá à lei moral a forma de um imperativo e requer a postulação de um soberano bem: vemos agora que a falibilidade da razão, longe de se limitar a essa constatação por referência a uma perfeição *a priori*, encontra no mundo sensível, em que o jogo é entre a imaginação e o corpo, uma variação intrigante de figuras distintas, todas elas tingidas pelo uso, ainda que deturpado, da nossa capacidade racional. A loucura não nos ensina nada de positivo, e apenas num sentido limitado a sua consideração pode ser pragmática; mas vemos nas suas diferentes figuras algo como uma versão desregrada do dogmatismo da razão, e assim ela é exemplar, oferece-nos um contra-modelo grotesco de como conduzir o nosso próprio entendimento. Ela não é tanto o outro da razão como o seu mesmo, visto no espelho.

E não é fortuito encontrar uma definição da loucura como pura e

simples substituição do “senso comum” pelo “senso lógico privado”, quando a referência de nosso entendimento a um universal, a pressuposição que torna possível o próprio pensamento segundo a qual os meus sentimentos e conceitos são comunicáveis, dá lugar a um isolamento em que “julgamos publicamente com nossa representação privada” dando ao nosso discurso uma impenetrabilidade tal que o torna inteligível. O outro pode perceber que eu continuo a ser racional, mas sabe que não tenho o sentido *público* sem o qual essa capacidade perde a sua referência a essa virtude que o século XVIII considera indispensável: a “humanidade”. Kant sublinha ainda que essa perturbação do discurso pode ser mera questão de expressão, ou seja, dos termos que eu escolho para apresentar o que se passa dentro de mim. E então a loucura do discurso é passível de um ajuste, de uma regulação, tal como a que ocorre no caso da metafísica, cujo discurso precisa da baliza crítica para dar significado às suas significações e preenchê-las com um sentido. A linguagem é um dos tópicos centrais da *Antropologia*.

A “faculdade de designar” nos dá a conhecer “o presente como meio de ligação da representação daquilo que se prevê com a representação do passado”, faculdade esta que em sua forma superior se denomina “distinguir” – aquela mesma função que se atribui ao Juízo em seu uso transcendental. A partir dessa definição aparentemente trivial Kant extrai uma explicação para uma importante função cotidiana dos seres humanos, o poder de designar ou assinalar as diferentes coisas por meio de signos – sonoros, verbais, escritos. Acrescenta-se a “plástica, associação e afinidade” o preceito do discernimento, que parece indispensável a essas funções. Se imaginar e julgar são funções interdependentes, o elemento simbólico de nosso conhecimento – quando a forma da intuição é tomada para representar, tal como se fosse um conceito do entendimento – evidencia que há em toda síntese empírica o pressuposto de uma comunicabilidade: a opção pela expressão simbólica mostra que a comunicação é como uma urgência, e que prescinde de precisão. O discurso figurado permite até mesmo àquele que tem poucos conceitos a expressão de sentimentos, com conseqüências notáveis para o uso da linguagem em geral. Aqui, o antropólogo entra em cena mobilizando todos os seus recursos:

Quando o selvagem americano diz “queremos enterrar o machado de guerra”, isso quer dizer tanto quanto: queremos fazer a paz; e de fato os antigos cantos, desde Homero até Ossian, ou de um Orfeu até os profetas, devem o brilho de sua apresentação meramente à falta de meios para expressar seus conceitos. (§ 39)

A designação é uma faculdade sensível porque envolve a escolha dos signos pelos quais o meu discurso se tornará inteligível para um outro. O homem letrado tem um discurso elaborado, em que a incisão de figuras é regulada pela precisão na construção gramatical das frases e pela ordenação lógica do raciocínio; o poeta substitui conceitos por metáforas deliberadamente, com efeitos surpreendentes; o “selvagem” não tem outra escolha senão fazer tal como o poeta, mas sem deliberação; o visionário confunde símbolos de coisas com as coisas mesmas. Em todo caso, uma mesma imaginação, uma mesma razão que se expressa e se comunica no plano da sensibilidade. Na constituição da discursividade humana teríamos antes uma coordenação espontânea entre o transcendental e o sensível que um conflito entre razão e sensibilidade.

Esse arranjo, bem ao gosto das Luzes, remete-nos, em alguma medida à antropológica que foi se instituindo como ciência a partir dos estudos das “sociedades primitivas” pelos observadores europeus do século XIX. Tendo em mente esse pano de fundo, Lévi-Strauss pôde sugerir, já em 1962, que a paternidade da antropologia estrutural se encontraria em Rousseau, um dos mestres de Kant em seu estudo da natureza humana a partir de uma perspectiva transcendental. Mas não custa lembrar, a despeito da remissão quase inevitável, que a antropologia de Kant é também, e antes de tudo, uma vigorosa reflexão acerca dos elementos que nos permitem constituir uma filosofia voltada para a solução do problema da destinação moral do homem. Os pressupostos do saber são tão importantes quanto o seu conteúdo, lição que anda meio fora de moda e que se extrai de modo inequívoco da leitura das páginas desta antropologia pragmática. Com o que reencontramos a lição de um outro mestre francês, que nos idos da década de 1960 advertia para os limites

da assimilação entre o pensamento crítico do século XVIII e o projeto de estabelecer o estudo do homem nos termos de “ciências humanas”.

Com essa antropologia que pode nos parecer fantasiosa, anunciava-se a era em que a crítica do homem se tornaria a única ciência do homem e a exploração da aparência o único fundamento da verdade.⁸

As palavras que Gérard Lebrun escolheu para encerrar a sua exposição a respeito da *Carta sobre os cegos* de Diderot se referem ao advento da Crítica kantiana; mas não deixam de ser também um convite para que se leia, em pleno século XXI, este belo livro que é a *Antropologia de um ponto de vista pragmático*.

BIBLIOGRAFIA:

- COLERIDGE, S. T. “On the imagination, or esemplastic power”. In: _____. *Biographia Literaria*. Londres: Everyman Library, 1952.
- KANT, I. *Antropologia de um ponto de vista pragmático*. Trad. de Clélia Martins. São Paulo: Iluminuras, 2006.
- _____. *Crítica da Razão Pura*. Trad. de Manuela Pinto dos Santos e Artur Fradique Morujão. 2ª edição. Lisboa: Calouste-Gulbenkian, 1987.
- LEBRUN, G. “O cego e o nascimento da antropologia”. In: _____. *A filosofia e sua história*. São Paulo: Cosac & Naify, 2006.
- LÉVI-STRAUSS, C. “Jean-Jacques Rousseau, fundados das ciências do homem”. In: _____. *Antropologia estrutural dois*. Trad. de Tânia Jatobá. 4ª edição. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1993.
- TORRES FILHO, R. R. *O espírito e a letra*. São Paulo: Ática, 1975.
- _____. “O simbólico em Schelling”. In: _____. *Ensaios de filosofia ilustrada*. 2ª edição. São Paulo: Iluminuras, 2004.

⁸ Lebrun, G. “O cego e o nascimento da antropologia”. In: _____. *A filosofia e sua história*. São Paulo: Cosac & Naify, 2006. p. 66.

